

Université Paris Ouest Nanterre la Défense
U.F.R. PHILLIA
ED 139 - Connaissance, Langage, Modélisation

Thèse pour le doctorat de philosophie

Nikos MAROUPAS

Pragmatisme : une philosophie anarchiste ?
Une généalogie : Proudhon, Bakounine, James, Dewey

Thèse dirigée par Robert DAMIEN

soutenue le 3 novembre 2015

Jury: M. Frédéric BRAHAMI, M. Robert DAMIEN, M. Michel FABRE, M.
Stéphane HABER, M. David LAPOUJADE

Pragmatisme : une philosophie anarchiste ?

Une généalogie: Proudhon, Bakounine, James, Dewey

Le pragmatisme, en tant que courant philosophique, et l'anarchisme, en tant que courant politique, semblent être reliés par deux approches d'apparence complémentaire : le premier est souvent considéré comme politiquement neutre alors que le second comme philosophiquement indifférent. Notre étude consiste à examiner cette double neutralité et, suivant notre interrogation, à savoir « le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? », valoriser et évaluer la possibilité d'une réponse positive, car les conséquences politiques de l'un et les conséquences philosophiques de l'autre, ainsi que les causes de leur prétendue indifférence complémentaire, nous inspirent l'idée d'une architecture commune. Dans un premier temps, nous tentons de situer cette architecture dans la philosophie de James et de Dewey se focalisant sur le rapport du pragmatisme à la démocratie. Nous dégageons ainsi les traits principaux d'une philosophie de l'expérience conforme aux exigences que les philosophes pragmatistes prêtent à la démocratie, car c'est l'expérience qui permet à la démocratie de voir sa dimension éthique, très présente chez les pragmatistes, devenir politique. Dans un deuxième temps, nous examinons l'articulation de ce que l'on peut appeler *doxa* anarchiste avec les thèses philosophiques que James et Dewey voient composer la philosophie de l'expérience. Nous nous focalisons notamment sur la pensée de Proudhon et de Bakounine, dont la filiation nous semble porteuse du même esprit anti-absolutiste qui correspond à la dimension critique de la philosophie de l'expérience.

Mots clés : action, anarchisme, anti-absolutisme, démocratie, empirisme radical, éthique, expérience, pluralisme, pragmatisme

Remerciements

Tout travail, aussi personnel que cela puisse paraître, dépend toujours d'un ensemble des conditions, tantôt perceptibles, tantôt imperceptibles, qui le guident dans l'accouchement de son produit. Ces conditions sont la véritable sage-femme de toutes les conséquences du travail, prévues ou accidentelles. La présente thèse n'aurait jamais pu aboutir sans sa sage-femme à elle. Celle-ci porte plusieurs noms et correspond à un océan de personnes dans lequel ce travail navigua jusqu'à sa terre modestement promise. Je tiens naturellement à citer certaines de ces personnes, les conditions perceptibles de mon travail, et à les remercier pour leur contribution majeure à l'aboutissement de cette thèse. Hélas, tout comme il y a toujours quelque chose qui échappe à la conceptualisation de tout phénomène, la formulation de mes remerciements, en tant que produit de la conceptualisation de toutes ces conditions qui se sont réunies afin que cet écrit aboutisse, demeurera incomplète. Je tiens donc d'abord à lever un autel consacré à toutes ces personnes qui demeurent, quant à cette note de remerciements, inconnues et qui ont joué un rôle important dans l'expérience de cette recherche et de la rédaction de cet écrit.

Quant à mes « dieux » connus, je voudrais commencer mes remerciements en saluant la personne qui façonna – paradoxalement – plus qu'il peut l'imaginer aussi bien la rédaction de cette thèse que la pensée de son auteur. Robert Damien, plus que mon directeur de thèse, fut, par sa pensée, sa disponibilité et son amitié une source généreuse qui n'a jamais cessé d'étancher la soif intellectuelle qu'un travail de recherche demande. Ces brèves lignes ne peuvent aucunement concevoir l'expression de ma reconnaissance envers sa pensée et sa personne.

Je voudrais également remercier Alain Pierrot, directeur de mes recherches antérieures, de m'avoir initié à la pensée de John Dewey et de m'avoir encouragé à poursuivre mes interrogations sur les conséquences politiques du pragmatisme. Interrogations qui n'aurait pas pu aboutir si d'abord elles n'avaient pas été communiquées. Je tiens donc à remercier tous les chercheurs qui m'ont généreusement offert une place parmi eux en m'accordant leur confiance et surtout leur oreille attentive. Indubitablement, la communication par excellence de mes interrogations ne pourrait se matérialiser que par la composition du jury de thèse. Ainsi, je voudrais remercier Frédéric Brahami, Michel Henri Fabre, Stéphane Haber et David Lapoujade d'avoir accepté de participer à ce jury.

Le laboratoire SOPHIAPOL, par son accueil chaleureux et la procuration d'un environnement de recherche d'une qualité remarquable, fut, sans aucun doute, un facteur déterminant à l'aboutissement de mes recherches. Je me permets de remercier également le

personnel de l'école doctorale 139, et en particulier Marie-Noëlle Tourn, d'avoir accueilli mon enthousiasme lui donnant l'élan nécessaire pour sa transformation en dynamisme.

Je ne pourrais évidemment pas omettre d'inclure dans mes remerciements tous mes camarades collègues qui partagèrent mes angoisses intellectuelles et qui par leur solidarité et leur complicité ont véritablement nourri ma pensée et ma volonté d'aboutir. Je pense notamment à Alexis Baillon, Céline Leroux, Pierre-Alexis Tchernovianoff, Paul Sorrentino, Alexis Cukier, Frédéric Montferrand.

Indubitablement, cet écrit doit sa forme finale aux lectures attentives de Denis Merle, d'Isminie Mantopoulos, de Danièle Lévy, d'Yves Richard, de Pierre Gaucherand, d'Aurélien Maurice et de Marie-Noëlle Richard.

Je tiens également à remercier chaleureusement mes amis et ma famille qui n'ont cessé de me soutenir tout au long de mes recherches. Leur patience et leur solidarité furent remarquables au point que cette thèse ne pourrait guère se comparer à la hauteur de leur soutien. Je me permets d'adresser une pensée particulière à G. et A.

Enfin, je dois cette thèse à Roxana car son auteur lui est à jamais redevable.

SOMMAIRE :

Introduction : Du sophisme au pragmatisme : vers une démocratie « dégradante »	8
<i>Sophistique et démocratie</i>	9
<i>À la recherche des conséquences politiques du pragmatisme</i>	18
<i>Une philosophie anarchiste ?</i>	24
Première partie : Pragmatisme, une philosophie anarchiste	
Chapitre I : Pragmatisme, une philosophie du changement	31
<i>Pragmatisme et Philosophie</i>	31
<i>Morisson I. Swift, le vaillant anarchiste de W. James</i>	34
<i>John Dewey et le danger communiste</i>	36
<i>Pragmatisme, philosophie de l'homme d'affaires</i>	38
<i>Le changement social comme source du pragmatisme</i>	46
Chapitre II : Pragmatisme, une philosophie démocratique	53
<i>La morale de la démocratie et la démocratie politique</i>	54
<i>Pluralisme éthique</i>	60
<i>Pluralisme des points de vue</i>	64
<i>Une ontologie pluraliste</i>	69
<i>Pluralisme et déterminisme</i>	75
<i>Méliorisme</i>	82
<i>La démocratie comme source du pragmatisme</i>	86
Chapitre III : Pragmatisme, une philosophie du changement démocratique	98
<i>Le public et ses problèmes</i>	100
<i>Le public démocratique</i>	103
<i>Dewey, anticapitaliste</i>	109
<i>Dewey et le socialisme étatique</i>	127
<i>Anticapitaliste. Socialiste. Anarchiste ?</i>	136
Chapitre IV : De l'antifondationalisme, aux sources du pragmatisme	151
<i>Pragm. - Anarchy in the good sense</i>	152
<i>Les pragmatistes contre l'absolu</i>	163
Deuxième partie : Anarchisme, une philosophie pragmatiste	
Chapitre V : Y a-t-il une philosophie anarchiste ?	175
<i>L'antithéologisme, est-il un anarchisme ?</i>	177
<i>Non-philosophique, donc non philosophie</i>	185

<i>De l'empirisme à l'anti-dogmatisme</i>	187
Chapitre VI : La philosophie pragmatiste de Proudhon	199
<i>Une philosophie pluraliste</i>	201
<i>Une philosophie anti-absolutiste</i>	214
<i>Une philosophie pragmatiste</i>	224
<i>Une philosophie de l'expérience démocratique</i>	236
Chapitre VII : Pragmatisme et anarchisme (I) : idées	240
<i>Anarchisme : un proudhonisme poussé</i>	244
<i>Anarchisme, une philosophie anti-absolutiste</i>	255
Chapitre VIII : Pragmatisme et anarchisme (II) : action	272
<i>De l'action à la pratique</i>	272
<i>Moyens et fins</i>	277
<i>La violence : un mal nécessaire</i>	289
Conclusion	296
Bibliographie	316

Liberté, non pas fille de l'ordre, mais MÈRE de l'ordre

Introduction : Du sophisme au pragmatisme : vers une démocratie « dégradante »

Le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? Qu'est-ce que cette question peut signifier ? Le pragmatisme, est-il une philosophie sans maître, émancipée de tout sur-moi et de tout non-moi : une philosophie *unique* qui fonde sa cause sur rien, libre de toute contrainte, de toute autorité, sans principe régulateur autre que la spontanéité de l'esprit ? Ou plutôt les pragmatistes furent-ils des penseurs anarchistes, haïssant l'État, sans oublier que le pragmatisme est une philosophie américaine, et les patrons, ayant les philosophes pragmatistes eux-mêmes à subir l'autorité académique ? C'est peut-être l'inverse que l'on doit chercher. Si le pragmatisme est une philosophie anarchiste, cela veut probablement dire aussi, inversement, que l'anarchisme est une philosophie pragmatiste, une philosophie qui cherche ce qui paye. D'ailleurs l'anarchisme – Lénine omet rarement de nous le rappeler – est la philosophie de la petite-bourgeoisie.

Une éventuelle réciprocité entre pragmatisme et anarchisme est pourtant chose difficile à démontrer. Le pragmatisme fut américain. Développé à partir de l'empirisme anglais, le pragmatisme découvrit sur le sol américain une identité qui lui sera propre. Il fut, à l'instar du politique, une déclaration d'indépendance philosophique. Du vieux monde au nouveau continent, des antécédents aux conséquents, le pragmatisme laissa l'empirisme classique à ses anciens concitoyens sans néanmoins changer de langage. Il continue à parler l'anglais, tout comme il continue à prêcher l'empirisme, avec, certes, des idiomes qui font pourtant toute la différence. L'empirisme pragmatiste est radical, c'est un empirisme qui ne répond plus à la couronne, à l'absolu, mais qui, sous l'écho de l'indépendance des États-Unis, confère à l'expérience américaine le pouvoir absolu de ses considérations philosophiques et politiques.

De l'autre côté, l'anarchisme fait partie du vieux continent. Il est l'enfant terrible du socialisme. Socialiste, l'anarchisme est foncièrement européen. Ses premières préoccupations portèrent sur le statut de la couronne, l'*état* de l'absolu, et même lorsqu'il le nie catégoriquement, l'anarchisme reste sous son influence négative sans jamais quitter le sol théorique sur lequel il naquit. Il est, par conséquent, condamné à parler un langage critique et, malgré ses aspirations positivistes, son « a » privatif accompagne toutes ses dimensions expressives. L'anarchisme est anarchique, a-thée, anti-étatique, anti-capitaliste, anti-théologique, anti-absolutiste. Au premier abord, c'est une philosophie de l'anti-thèse et, par conséquent, la pensée positive qu'il suggère se perd dans son expressivité antithétique se stigmatisant – la réalité sociale étant néfaste – comme anti-réaliste, une pensée au moins et au mieux utopiste.

La séparation continentale entre pragmatisme et anarchisme n'est pourtant guère un problème majeur et insurmontable. Des philosophies européennes, telles que l'hégélianisme,

l'empirisme classique ou l'utilitarisme ont été appropriées par la communauté académique américaine, certes, afin de répondre à des questions parfois différentes, sans néanmoins souffrir d'une résistance importante. De même, l'Europe voit aujourd'hui ses économistes parler le pragmatisme et valoriser de plus en plus cette nouvelle compétence au sein de leur environnement financier. Le problème méthodologique quant au rapprochement du pragmatisme et de l'anarchisme, et vice-versa, consiste en ce que le pragmatisme fut développé dans les cours académiques, alors que l'anarchisme fut peut-être tout sauf académique. Le pragmatisme part de l'étonnement philosophique et suppose, comme toute philosophie, un comportement politique, alors que l'anarchisme part du comportement politique et suppose, sans jamais l'expliciter, une attitude philosophique. Leurs points de jonction ne peuvent par conséquent résider que dans ce qu'ils supposent : une image et un contexte philosophique communs de la démocratie. L'anarchisme, en tant que contexte normatif de la démocratie, ne peut se comparer avec le pragmatisme que dans la mesure où ce dernier procure à cette même image de la démocratie un contexte philosophique adéquat. Chercher une *doxa* commune entre pragmatisme et anarchisme renvoie aux formes et aux exigences de la démocratie. Quelles sont, d'abord, les formes qu'une démocratie politique peut avoir ? Et ensuite, quelle philosophie complète la mosaïque intellectuelle des exigences de telle ou telle forme démocratique ?

Un tel questionnement n'est pas nouveau. Nous le voyons se prononcer dès la première apparition des formes démocratiques à Athènes. La démocratie, cette forme politique méprisant la raison philosophique, eut ses propres défenseurs dans la pensée sophistique, une pensée qui, au même titre que la démocratie, fut aussitôt déclarée ennemie de la vérité et de son appareil, la raison. Or, si la sophistique fut la philosophie de la démocratie, le pragmatisme, cette « sophistique dégradante¹ », correspondra à une démocratie dégradante, une démocratie sans raison, sans absolu, sans vérité, bref, une démocratie anarchiste.

Sophistique et démocratie²

Les débats philosophiques qui ont opposé les sophistes, « les fabricants des illusions », aux philosophes proprement dits, les découvreurs de la vérité, se sont développés dans le contexte politique de la démocratie athénienne. La démocratie athénienne était, à l'époque, une jeune

1 Cf, p. 33.

2 La littérature qui examine le rapport réciproque de la pensée sophistique à la démocratie est riche. Citons, par exemple, l'ouvrage de Jacqueline De Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Editions de Fallois, Paris, 1988. Bien que moins académique, mais néanmoins très éclairant, au point de mériter sa place dans cette note de bas de page est l'article « Σοφιστές, οι Διαφωτιστές της Αρχαιότητας », disponible sur : eagainst.com/articles/sophists, article qui a inspiré, en partie, ce sous-chapitre.

démocratie développée grâce aux effets de la paix qui suivra les guerres médiques. La démocratie, terme composé de *δημος* (peuple) et *κρατῶ* (gouverner), se voulait un régime politique où le peuple a le pouvoir (*κράτος*) de s'auto-gouverner sans aucune médiation représentative. Les *archontes* se succédaient dans leurs fonctions publiques par un tirage au sort qui concernait l'ensemble des citoyens athéniens. Le mandat durait environ un an et, par conséquent, les différentes fonctions de la cité voyaient leurs magistrats s'échanger jusqu'à ce que tout citoyen, ou presque, servît en tant que juge, député, trésorier, etc., au moins une fois au cours de sa vie. Il n'y avait point de distinction entre philosophes ou commerçants et fabricants, hommes théoriques et hommes pratiques. Tout citoyen, indépendamment de son statut social – dans la mesure où son statut lui permettait l'accès à la citoyenneté – pouvait remplir une fonction politique et décider sur des questions de grande importance dans l'assemblée générale qui était composée par l'ensemble des citoyens athéniens. L'assemblée, avant même d'être un lieu de prises de décisions, fut un lieu de débats publics où les opinions sur des problèmes spécifiques s'échangeaient librement et d'une manière souvent exhaustive. Cela signifiait que tout citoyen, qu'il occupe ou non une fonction publique, ne pouvait exercer sa fonction de citoyenneté qu'en exprimant ses opinions politiques au sein de l'assemblée. L'art politique fut ainsi attaché à la formation à la rhétorique, la capacité de communiquer ses idées et celle d'adopter une réflexion critique étant considérées comme deux éléments fondamentaux pour l'exercice de la démocratie. L'attachement des sophistes à la démocratie fut d'abord d'origine pédagogique. Ils furent, à leur façon, des philosophes dont l'objectif consistait précisément à former le peuple à la rhétorique et à l'initier à la pensée philosophique.

Pédagogues, les sophistes provenaient des différents coins de la Grèce et, malgré leurs nombreux voyages, leur enseignement vécut son apogée à Athènes où ils se sont mis à enseigner la rhétorique, la morale et la philosophie aux citoyens de la jeune démocratie. Le terme sophiste désignait d'abord une personne qui exerçait la sagesse, mais la critique sévère de Platon et d'Aristote a rapidement attaché au sophisme la connotation qui l'accompagnera jusqu'à nos jours. Un sophiste sera désormais une personne qui, par ses syllogismes vraisemblables, brise l'attachement du réel au vrai, une personne qui essaye de nous tromper, de nous guider à des expériences qui, par leur indifférence vis-à-vis de la vérité, fourvoient. Un sophiste ne sera donc pas un philosophe, car si le second demeure dans la quête de la vérité, le premier réside dans la recherche des apparences. Ce qui sépare un philosophe d'un sophiste est ce qui sépare les profondeurs de la surface : une abysse. D'autant plus que le sophiste, mettant un prix à sa sagesse, attache le savoir à la matière, faisant de l'exercice philosophique une activité pécuniaire, un commerce.

La sophistique ne fut toutefois guère la syllogistique opportuniste que lui reprochait Platon,

car, si son attachement à la démocratie se veut, en premier lieu, pédagogique, c'est parce qu'il demeure spécifiquement dans les rapports d'un régime politique à sa matrice intellectuelle. Le pluralisme démocratique qui amènera le génie de Platon à s'insurger trouva son expressivité philosophique dans les fragments de la pensée sophistique et, notamment, dans le prolongement du mobilisme héraclitéen, dans la philosophie de Protagoras. Ainsi le *commerce* pédagogique sera accentué pour les sophistes sur l'*échange* et, en tant que telle, il contribuera à l'édifice politique et intellectuel de la démocratie. Si la *vertu* est la pierre angulaire de l'art politique, la diffusion de sa manifestation empirique permet à la démocratie de revendiquer sa légitimation philosophique.

En tant que philosophes, les sophistes suivront la maxime d'Archélaos³ et, à l'instar de la pensée du « Physicien », dissocieront le juste et l'injuste de la nature, et ils les associeront, comme le fait Protagoras à la *doxa* qui est spécifiquement la résultante de l'échange des points de vue particuliers. En tant que pédagogues, ils contribueront, par leur enseignement de la rhétorique, à la diffusion des opinions jusqu'à leur fusion en une *doxa* commune. Thrasymaque, dans la même lignée, affirme la dimension sociale du juste et par conséquent du droit et de la loi. Le juste, écrit-il, n'est autre chose que ce qui est profitable au plus fort⁴. Les lois expriment ainsi les intérêts des puissants : dans une monarchie, ceux d'une seule personne ; dans une oligarchie, ceux d'un groupe d'individus, et, dans une démocratie, les intérêts du peuple. La dissociation entre loi et nature amène les sophistes à chercher les fondements de la *πόλις*, non seulement dans son environnement naturel, mais surtout dans son environnement gnoséologique. La politique ne s'appuie plus sur la connaissance du vrai mais sur la connaissance de l'opinion, voire sur sa reconnaissance : la *doxa* devient l'instrument majeur du lien social. L'homme, seul capable de générer une *doxa*, devient la mesure de la société.

La distinction entre nature et loi s'attache à la démarche humaniste des sophistes. La loi n'est plus la conséquence de la nature, mais de l'homme. Les sophistes, ayant voyagé aux quatre coins de la Grèce, furent les témoins de ce constat. Si la loi est la conséquence unilatérale de la nature, comment expliquons-nous autant de divergences au sujet du droit, de la morale, de la justice, parmi les différentes villes grecques ? « L'homme est la mesure de toutes choses ; pour celles qui sont, mesure de leur être ; pour celles qui ne sont point, mesure de leur non-être⁵ ». L'homme est créateur et sa création dépend de ce qu'il est et de ce qu'il devient. D'où l'importance accordée à son éducation. Antiphon s'exclame ainsi : « πρώτον ὀίμαι τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παιδείυσις⁶ ».

3 « Le juste et l'injuste ne sont pas par nature mais par convention ». Sur la pensée d'Archélaos voir notamment Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Le livres de poche, Paris, 1999 et Théodore Gomperz, *Les penseurs de la Grèce : histoire de la philosophie antique*, Vol. 1, Paris, F. Alcan, 1908.

4 Platon, *La République*, I, 338 c.

5 Platon, *Théétète*, 152a. Auguste Diès (trad.), Platon, *Oeuvres Complètes*, tome VIII, 2^e partie, Les Belles Lettres, Paris, 1993, p. 170.

6 « Ce qui, je crois, a pour les hommes le plus d'importance, c'est l'éducation. (...) [S]i l'on sème une noble éducation

L'éducation que les sophistes visent à diffuser dans la société athénienne n'est toutefois pas de la même étoffe que l'enseignement socratique ou platonicien. L'objectif des sophistes n'est pas l'accomplissement d'une sagesse universelle, ils ne visent pas à atteindre des vérités absolues. D'ailleurs, dans un monde où « tout coule », il n'existe aucune vérité en soi. Leur enseignement ne fait pas de l'homme un dieu, mais un homme capable de diriger son devenir, un homme puissant, un *κράτος* humain et, dans la mesure où l'homme est un animal politique par le biais de ses facultés communicationnelles, un homme démocratique. L'enseignement des sophistes permet à leur philosophie humaniste de dresser le paradigme intellectuel de la démocratie. Si l'homme, et non une prétendue correspondance avec la vérité des choses, de la nature, est la mesure de tout ce qui existe ou peut exister, la loi ne repose plus sur la connaissance de la nature mais elle dépend de l'expression d'une *doxa* commune. Or, nous ne pouvons créer le commun que par la communication, d'où l'attachement, chez les sophistes, de la démocratie à la rhétorique.

Platon, ennemi féroce de l'abomination démocratique, tenta, à plusieurs occasions, de ridiculiser dans son œuvre la rhétorique et, avec celle-ci, l'ensemble des philosophes qu'il regroupa aux antipodes de son enseignement philosophique. La sophistique, la rhétorique et la démocratie émanaient, pour Platon, de la même attitude démagogique qui obscurcit la nature (*φύσις*), dont l'ordre devrait émerger d'une manière exclusive. Ces trois cibles de Platon correspondent, pour le grand philosophe grec, aux trois dimensions du désordre dont la sophistique consiste en son enseignement, la rhétorique en sa méthode, et la démocratie en son état. Paradoxalement, le même Platon sera celui qui nous offrira des renseignements extrêmement pertinents sur la pensée sophistique. Dans son œuvre qui porte le nom du sophiste le plus notoire, Platon décrit le mythe de Prométhée que Protagoras raconte afin d'illustrer son désaccord avec les tentatives de Socrate pour ridiculiser le fonctionnement démocratique. Socrate méprisait l'assemblée publique au sein de laquelle il avait remarqué que les Athéniens, s'agissant des problèmes de nature technique, consultaient toujours des groupes de spécialisation technique : les architectes quant à la construction d'un bâtiment, les constructeurs de navire quant à la construction d'un vaisseau, « et ainsi de suite pour toutes les choses qu'ils considèrent comme pouvant s'apprendre et s'enseigner⁷ ». En revanche, lorsque le problème à discuter émanait de la sphère politique, tous, forgerons, charpentiers, architectes, médecins, constructeurs, pauvres, nobles, sont autorisés, à titre égal, indépendamment de leur éducation, à donner leur avis et leur conseil. Pour Socrate, il s'agit d'une contradiction, car les solutions des problèmes d'ordre politique, tout comme celles d'ordre technique, émanent du

chez un jeune enfant, elle vit et fleurit durant toute sa vie, et aucun orage, aucune sécheresse ne la détruira ». Pléiade, Les présocratiques, p. 1115

7 Platon, *Protagoras*, 319 b, Alfred Croiset (trad.), Platon, *Œuvres Complètes*, tome III, 1^{re} partie, Paris, Les belles lettres, 1984, p. 33.

savoir, et un savoir est toujours un savoir spécifique.

Protagoras répondit à l'ironie de Socrate avec le mythe de Prométhée. Les dieux, selon sa description, après avoir créé les espèces, chargèrent Prométhée et Épiméthée de leur attribuer des qualités qui les empêcheraient de disparaître. Épiméthée demanda à Prométhée de lui laisser faire le partage et il se lança dans l'attribution des qualités aux espèces, leur donnant ainsi les moyens d'échapper à l'extinction, sans pour autant leur procurer un pouvoir qui causât un risque pour la survie des autres. Cependant, Épiméthée dépensa toutes les facultés dont il disposait sans prévoir l'armement de l'homme. Prométhée, venant à la rescousse de son frère, décida de voler à Héphestos et à Athéna la connaissance des arts et le feu, car, sans le feu, la connaissance des arts était non seulement inutile, mais impossible. Il offrit ainsi à l'homme la science qui lui était nécessaire pour le conserver en vie. Ayant en sa possession toutes les sciences, à l'exception de la science politique que seul Zeus possédait, l'homme créa les ressources qui garantiraient sa survie : les maisons, les habits, les outils. Mais, vivant encore isolé, il ne put se protéger contre les bêtes, car l'art militaire, faisant partie de la science politique, lui était inconnu. Il se mit donc à construire des villes afin de vivre en communauté et faire croître ainsi ses chances de survie contre les dangers naturels. Cependant, sans la science politique, les hommes, désormais rassemblés en villes, se faisaient du mal l'un à l'autre et, par conséquent, ils se séparaient de nouveau et périssaient dans un environnement naturel hostile. Zeus, voyant la race humaine périr jusqu'à son anéantissement, envoya Hermès distribuer aux hommes la pudeur et la justice pour qu'ils puissent créer sur la base de ces facultés les règles qui les réuniraient dans des cités. Or, ce nouveau partage, selon l'ordre de Zeus, ne devait pas se faire à l'instar du partage des arts. Certes, les arts ont été distribués de manière telle qu'un seul homme suffit quant aux besoins de la communauté : un médecin peut soigner plusieurs malades, un architecte, construire plusieurs maisons. La pudeur et la justice devraient au contraire être partagées, selon Zeus, entre tous, car une ville peut exister si la médecine ou l'architecture demeurent exclusivement dans les mains de certains, mais elle ne saurait exister si les vertus de l'art politique étaient dans la possession exclusive de quelques-uns. Celui qui n'acceptera pas la pudeur et la justice devra être exterminé comme un fléau de la cité.

Ce mythe servit à Protagoras pour montrer à Socrate que l'art politique ne répond à aucun privilège naturel. La politique n'est pas *physis* mais convention. Nous y accédons non par la vue, la lumière, mais par la parole, la grammaire. La politique n'est pas un métier et, de ce fait, elle n'exige aucune spécialité. Elle concerne tous les hommes, sans distinction de métier et donc d'éducation. Pour qu'une cité puisse exister en tant que telle, tous ses citoyens doivent participer à ses affaires, car tous les citoyens doivent avoir part à la vertu politique, sous peine de destruction de la cité. Tandis que la construction des bâtiments ou des vaisseaux doit répondre à la « nature », à savoir aux

lois de la gravité, de la flottabilité, au climat, à l'espace, la cité répond à la « norme », à savoir au comportement social jugé comme étant juste conformément à la pudeur, c'est-à-dire au sentiment de responsabilité vis-à-vis d'autrui, au sentiment de réciprocité.

La distinction du *nomos* et de la *physis* est ainsi centrale non seulement pour la compréhension du mythe de Prométhée, mais aussi pour la compréhension de l'attachement de la pensée sophistique à la démocratie. Il s'agit, pour les sophistes, de faire la démonstration de la rupture, en matière politique, entre la gnoséologie de l'être et celle du devenir, entre la vérité et la *doxa*. Pour les sophistes, la hiérarchisation des opinions politiques ne dépend plus de leur attachement à la *physis*, mais de leur contribution à la formation d'une *doxa* commune, à savoir leur capacité communicationnelle. Par conséquent, aucune hiérarchie sociale ne précède la hiérarchie politique. La spécificité d'un métier, les caractéristiques d'une classe sociale, ne confèrent à personne des privilèges politiques au détriment de l'égalité. Ainsi, Antiphon, dans un contexte culturel où même la démocratie n'échappe pas à la tradition esclavagiste grecque, ose écrire :

« [...] ceux qui descendent d'illustres ancêtres, nous les honorons et nous les vénérons ; mais ceux qui ne descendent pas d'une illustre famille, nous ne les honorons, ni ne les vénérons. En cela, nous sommes des Barbares les uns pour les autres, puisque par nature nous sommes en tout semblables, et aussi bien les Barbares que les Grecs. Il convient de considérer les besoins que la nature impose à tous les hommes : tous parviennent à y subvenir dans les mêmes conditions, et en ce qui concerne tous ces besoins, aucun de nous n'est différent, qu'il soit barbare ou grec : nous respirons tous le même air avec une bouche et un nez, nous mangeons tous en nous aidant de nos mains [...] »⁸.

Les conséquences de ce plaidoyer égalitariste peuvent affecter aussi bien la distinction illusoire entre Barbares et Grecs, esclaves et hommes-libres, que la distinction des classes sociales. Personne n'est ni esclave par nature, ni inférieur ou supérieur aux autres grâce à un décret divin ou naturel. La nature ne donne aucun renseignement normatif quant à l'égalité et la justice. C'est l'homme qui, grâce à son sentiment de pudeur et de justice, décide et ordonne. La justice s'attache davantage à la cité, création humaine, qu'à la nature, création divine. « La justice consiste à ne pas transgresser la loi de la cité⁹ », affirme Antiphon.

La démocratie émane ainsi de l'émancipation de la loi de la nature, de la norme de l'être, afin que la démocratie, en tant que contexte normatif de la cité, se transforme en devenir. En empruntant un vocabulaire, certes moins proche de celui employé par les sophistes, mais qui avoisine les

8 XLIV, Fragment B, *Les présocratiques*, Pléiade, Gallimard, 1988, p. 1107-1108.

9 XLIV, Fragment A, *Les présocratiques*, op. cit., p. 1106.

conséquences du pragmatisme, la démocratie est d'abord un anti-absolutisme. L'absolu étant pour les premiers critiques de la démocratie *physis*, l'anti-absolutisme, écartant la prépondérance de la nature du comportement collectif, devient, d'abord chez les sophistes, un contexte où la démocratie peut se libérer des exigences de sa légitimation philosophique. Pour les sophistes, même si leur nom regroupe des penseurs qui ne s'alignent pas forcément tous avec une ligne philosophique partagée, l'ordre, étant le produit d'une réciprocité sociale, ne suit pas le même processus que celui qui mène de l'être à sa découverte. Les sophistes ont introduit pour la première fois, avec la séparation de la loi et de la nature, ce que l'on nomme aujourd'hui philosophie politique. Ils nous enseignent à penser la politique à travers la mutualité – à la place de la vérité. Ce qui est démocratique n'est pas forcément vrai, peu importe. Il est pourtant juste.

La relation entre sophistique et démocratie n'est certainement pas algorithmique. L'une ne suppose pas l'autre. Il existe pourtant une relation forte qui dépend, d'une part, de l'émergence historique de la démocratie athénienne et, de l'autre, des exigences intellectuelles de cette forme historique de la démocratie. Cette relation, faisant écho à la critique de Socrate, de Platon ou d'Aristote, illustre néanmoins l'hostilité du paradigme philosophique que Platon diffusa dans la pensée occidentale vis-à-vis du détachement de la politique envers la raison absolue. La pensée sophistique, dans la mesure où la démocratie pourvue d'une ontologie transexpérientielle est impensable, fut une contribution majeure à la construction d'une matrice intellectuelle propre à la démocratie. L'homme est la mesure de toute chose, y compris des affaires de la cité. S'agit-il d'un sophisme ou bien d'une introduction à la démocratie ?

Notre brève présentation de la relation entre sophistique et démocratie peut éventuellement paraître curieuse et obsolète. Elle nous rappelle néanmoins que si la politique est composée des actions, ces dernières portent, au cours de leur déploiement, une éthique et avec celle-ci, sa légitimation, en d'autres termes, une philosophie. Conférer le pouvoir au peuple ne peut s'accomplir qu'au détriment du pouvoir naturel. La légitimité de la démocratie repose sur l'acte qui a marqué la naissance de la philosophie politique, la séparation entre loi et nature¹⁰. Pour les sophistes, la démocratie fut un humanisme. Notre retour à la démocratie à l'ère moderne suivit, dans une certaine mesure, ce constat. Nous sommes pourtant loin de conférer à la matrice intellectuelle de nos démocraties l'héritage de la sophistique. Certains préceptes de l'enseignement sophistique restent toutefois fondamentaux dès que l'on pense la démocratie, car démocratie et sophistique naquirent de l'humanisme, un humanisme davantage humain qu' *-ismique*.

La démocratie est pourvue des exigences philosophiques, car, en tant que système normatif de l'organisation de la vie communautaire, elle demeure dans un besoin de légitimation perpétuelle.

10 Le terme de « nature » est entendu ici dans un sens transexpérientiel.

D'un autre côté, une doctrine philosophique ne se *communiqu*e qu'à travers ses suppositions de conduite politique. Ainsi, d'une part, la démocratie exige l'humanisme des sophistes, et, de l'autre, la sophistique suppose la déraison politique attribuée à la démocratie. Or, quelles sont les exigences philosophiques d'une démocratie directe, ultimement horizontale, non-gouvernementale, décentralisée et décentralisatrice, d'une démocratie qui répond aux aspirations les plus idéelles de l'anarchisme ? En effet, si une démocratie sans État, sans gouvernement, sans maître correspond à une image dégradante de la vie associative, la sophistique qui réside silencieusement dans le surmoi démocratique devient elle-même dégradante, vulgaire, une *hybris* philosophique. D'ailleurs, la tradition platonicienne accepta la démocratie à condition qu'elle se fasse rationnelle et philosophique : moins nous avoisinons les préceptes sophistiques, moins notre démocratie suit sa dégradation spontanée, et, au lieu d'une abomination de l'ordre social, la démocratie peut consister, sous l'égide du conseilisme philosophique, en un mode effectif d'organisation de la cité.

Le pragmatisme fut développé à un moment où la démocratie sembla avoir depuis longtemps écarté les reproches que son premier développement, à Athènes, a reçus de la part de la pensée socratique ou platonicienne. La démocratie n'apparaîtra plus comme étant l'héritière de la pensée sophistique, mais elle suivra une historicité évolutive, attachée non pas à l'humanisme relativiste de la première dissociation de la loi et de la nature, mais, sous le spectre de la tradition platonicienne, à la restitution de la loi au piédestal naturel dont l'accès, après avoir été réservé à une élite d'oligarques, s'ouvre devant un peuple revendicatif et surtout éduqué. N'oublions pas que l'élargissement de la citoyenneté coïncide avec le développement des formes éducatives populaires. La démocratie, malgré son apparence humaniste, sera, depuis la cessation de l'expérimentation athénienne, davantage platonicienne que sophistique. Dès que la vérité souffre, dès que la loi s'écarte de la nature, le savoir spécifique, qu'il soit philosophique, technique ou économique, vient à la rescousse de la cité. Nous vivons davantage dans la République de Platon que dans la démocratie des sophistes.

Pour les pragmatistes, une telle constatation ne peut être que malheureuse. Leur démarche humaniste les relie davantage aux sophistes qu'aux philosophes proprement dits. En revanche, bien que le pragmatisme n'ait été qu'un nouveau mot pour d'anciennes manières de penser, il ne consiste guère en une sorte de réanimation de l'esprit sophistique, bien que, par moments, il regrette les aspirations démocratiques de ce dernier. Il fait, toutefois, selon la tradition platonicienne, partie du désordre. Sans vérité antécédente, l'action fourvoie et désordonne. Le pragmatisme, tout comme la sophistique ou la démocratie athénienne, s'opposant à la raison politique de la vérité, ou bien à la vérité politique de la raison, se place dans la filiation du désordre¹¹. Si la démocratie peut désormais

11 Notons que, pour Lénine, le pragmatisme n'était, du point de vue matérialiste, guère différent du relativisme de

trouver un corollaire intellectuel dans la pensée proprement philosophique, le risque de la voir basculer à nouveau vers ses instincts primaires et barbares augmente au fur et à mesure que des pensées, telles que le pragmatisme, font renaître le paradigme que la tradition platonicienne, en réservant aux sophistes et à leur démocratie une place péjorative sur les rayons philosophiques, étouffa. Ainsi, deux traditions démocratiques s'opposent : l'une attachée au savoir et l'autre attachée à l'opinion, l'une qui part de la capacité de l'homme de connaître et l'autre qui part de la capacité de l'homme de croire, la démocratie rationnelle et la démocratie relationnelle. Rationnelle, car la démocratie, sous l'influence du sur-moi philosophique hérité de la tradition platonicienne, fait de la raison collective un reflet de la raison absolue. Relationnelle, car la démocratie, sous le spectre de l'indifférence vis-à-vis de la raison absolue, se fie à la justesse dynamique et précaire de la *doxa* qui émane du collectif d'opinions et de croyances. La démocratie rationnelle fait de la raison le garant de son utilité. Elle suppose le savoir organisé en État. Ainsi, toute déréglementation irrationnelle s'étouffe elle-même dans son berceau. La démocratie relationnelle n'a aucune garantie. Elle se fie à la capacité de l'expérience relationnelle de générer une démocratie opérante.

Le pragmatisme, de par ses origines humanistes – *pragma* est ce que l'homme fait – se penche du côté de la démocratie, dont la généalogie émane de la religiosité, non pas de la connaissance, mais de la reconnaissance. La rationalité démocratique est pour les pragmatistes, tout comme la vérité d'une idée ou la justesse d'une action, prospective, soumise à la capacité relationnelle des modes d'organisation sociale. À la connaissance de ce qui est juste et donc vrai, les pragmatistes opposent la reconnaissance de ce qui, en matière politique ou sociale, s'avère bénéfique à la construction, tout comme chez les sophistes, d'une *doxa* commune. Leur démocratie est, du point de vue de la supériorité de la raison absolue, abominable et anarchique. Le pragmatisme s'attache à une image de la démocratie qui a été, depuis la prédominance intellectuelle du platonisme, négligée et abandonnée. C'est dans cette image que notre hypothèse anarchiste peut avoir un sens. Sophistique, démocratie, pragmatisme et anarchisme partagent tous l'hostilité et le mépris de la tradition platonicienne, car ils font de l'homme et de ses affaires la mesure de tout ce qui est et de tout ce qui peut être. Si autrefois la sophistique fut attachée à une certaine forme de démocratie, le pragmatisme, émergeant certes d'une matrice culturelle différente, s'attache à une forme démocratique qui demeure, silencieusement ou non, dans son architecture philosophique. Qu'elle soit anarchiste ou non, cette forme démocratique rompt, tout comme la philosophie du pragmatisme, avec le paradigme qui fait de la nature et de sa fixité le critère ultime du vrai et du juste.

Mach. Voir Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Éditions sociales, Paris, 1973, pp. 338-339.

La démocratie, apparaissant pour les générations de l'après-guerre comme un acquis dans le monde occidental, semble, à l'aune du nouveau millénaire, perdre son autorité morale. Bien que sa forme politique puisse être éthiquement et esthétiquement contestée par principe, notre démocratie de fait, applaudie pour sa supériorité morale vis-à-vis des autres modes d'organisation sociale, voit ses deux composants, *démós* et *kratos*, s'écarter comme deux aimants qui se repoussent. Tandis que le principe démocratique s'attache à l'humanisme, le fait politique dans nos démocraties semble provenir exclusivement d'une démarche radicalement rationaliste. Le savoir gouverne et tolère. Il tolère la volonté du peuple à condition qu'il la gouverne. Ainsi une crise économique donne toujours lieu à une crise démocratique : ce n'est plus le peuple qui veut mais le savoir qui peut. Certes, le peuple décide, mais il décide parfois, sous la pression d'un danger imminent, de laisser décider : le technocrate devient l'homme politique par excellence et la République de Platon porte avec ironie le sceau de la démocratie.

Certes, savoir, c'est pouvoir. Nous ne nieront pas ce postulat. Nous pourrions pourtant contester la démocratisation de la tautologie. Si savoir est pouvoir, pourquoi le pouvoir, lorsqu'il repose sur le peuple, ne se transforme-t-il guère, suivant notre postulat, en savoir populaire ? Pourquoi le peuple, en période de crise, ne peut-il lui-même être l'officier du salut, le porteur du savoir ? Comment la démocratie en est-elle arrivée à prendre la défense de Socrate dans son dialogue avec Protagoras ?

Le pragmatisme naquit comme une philosophie ayant l'ambition de procurer au postulat de Bacon une utilité démocratique. Diffuser le pouvoir signifie diffuser le savoir, c'est-à-dire faire de tout individu un savant, un philosophe. C'est précisément en cette idée que réside la vision pragmatiste, car, suivant ses préceptes, toute personne pourvue d'expérience est susceptible de situer, au sein de la topologie contingente des idées, le vrai et le faux. La philosophie, en n'étant plus un art contemplatif, demeure dans l'expérience de chacun : pouvoir faire, c'est savoir être. Si l'homme est la mesure des choses, c'est parce qu'il peut agir : en faisant, l'homme devient, les choses adviennent. Le *pragma* fait de la philosophie politique une praxéologie. Dans le paradigme que le pragmatisme suggère, l'homme ne devient pas politique par le biais de la philosophie, mais, en agissant, il devient à la fois politique et philosophe.

Or, quel est le paradigme dans lequel la philosophie est le plus utile ? Puisqu'il n'y a rien de plus utile que la démocratie¹², la question sur le paradigme philosophique ouvre une interrogation sur le statut de la démocratie. Le pragmatisme, déplaçant ce paradigme des antécédents aux

12 Voir Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, tome I, Fayard, 1989, p. 29.

conséquents, de la contemplation à la conduite, fait de la pratique la raison d'être de la théorie et confère ainsi à la raison une nature séculière et empirique. Ainsi, si une raison démocratique existe, elle est à trouver dans la pratique, dans son exercice même. Pour la situer, les pragmatistes partent de la suppression des traces du rationalisme idéaliste de l'architecture de l'expérience démocratique. L'édifice du paradigme de la démocratie est, pour les pragmatistes, foncièrement empirique, car humaniste. Par conséquent la démocratie n'est pas une sorte de reflet arithmétique du pouvoir au savoir, car ni le savoir n'est fixe, ni le peuple dénombrable. La démocratie est la conséquence de la foi en l'homme. Si le pouvoir fut accordé à l'homme, c'est précisément parce que cette procuration fut précédée par un acte de foi, et puisque l'homme fut, même dans le paradigme platonicien, le seul à être capable d'être philosophe, le seul susceptible d'atteindre la raison universelle, le placer, sans passer par l'intermédiaire de la *physis* et de sa vérité absolue, au centre du développement des organes politiques constitue un raccourci épistémologique.

Notre interrogation sur les conséquences politiques du pragmatisme à la lumière d'une revalorisation des présupposés philosophiques de l'anarchisme n'est autre chose qu'une approche de la définition même de la démocratie. Notre question « le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? » n'est qu'une des conséquences collatérales de notre choix de nous tenir dans un paradigme qui fait de la démocratie le produit normatif de la foi en la capacité humaine d'engendrer, au cours de son activité créatrice, les critères de sa propre détermination. Le pragmatisme, à l'aune du dépassement du passéisme idéologique, confère aux idées les plus rationnelles la faiblesse qui les rendra enfin humaines. Les idées se transforment ainsi en hypothèses et la politique d'une mise en application devient une mise en expérimentation. Ce passage est précisément le reflet méthodologique de l'avènement démocratique, dont le corollaire théorique demeure, pour les pragmatistes, dans le passage des antécédents aux conséquents, de la *véritocratie* à l'expérimentalisme. Un tel expérimentalisme pragmatiste signifierait-il la fin des *craties* ? Nous tenterons dans la présente étude d'illustrer la possibilité d'une réponse à cette interrogation.

Faire de la politique une expérimentation se traduit en langage pragmatiste en ceci que le critère de ce qui est susceptible de validation n'est plus la satisfaction des équations logiques, mais la satisfaction des besoins pratiques, individuels d'abord, car l'homme est la mesure des choses, sociaux par la suite, car si l'homme est tel, c'est grâce à la nature relationnelle de ses actions. Pourtant, le pragmatisme, malgré leurs points de jonction, ne doit pas être assimilé à la sophistique. Il n'est ni relativiste ni subjectiviste. Non seulement le pragmatisme reconnaît la vérité objective, mais il l'embrasse, il la poursuit même, car ce qui l'a rendu célèbre est sa définition originale de la vérité : est vrai ce qui est satisfaisant, dit James, et Dewey, malgré son désaccord linguistique, aspire, avec sa philosophie, à la théorie jamesienne de la vérité.

Le pragmatisme se veut le correcteur de l'équation philosophique qui fait de la vérité une invariance qui lie l'action à la pratique. Le principe de l'applicabilité, à travers son patrimoine rationaliste, fait de la pratique la mise en action (l'activation) de la vérité immuable. Selon une telle tradition, la philosophie pratique devient synonyme de la vérité activée. Pour les pragmatistes, il s'agit d'abord de faire de nos participes-passés des adjectifs, les libérant ainsi de leur grammaire passive. Ainsi, une vérité activée devient vérité active, et la philosophie pratique, loin de résider dans une équation qui fait de la vérité une invariance, se pose et s'impose comme une équation dynamique qui oppose à la praticabilité de la vérité la vérité de la pratique. Ainsi, dire que le vrai est ce qui est satisfaisant renvoie à une sorte de téléologie de la pratique dont le *telos* n'est autre chose que la satisfaction – satisfaction personnelle, dirait James, satisfaction d'un problème, selon la reformulation deweyenne. Les personnes et les problèmes étant pluriels, aussi bien quant au nombre que quant à la nature, et demeurant dans une succession inépuisable des phénomènes, la téléologie de la pratique devient chez les pragmatistes un *continuum* expérimental où l'action joue un rôle fédérateur. Nous passons d'une vérité à l'autre par l'action. En étant vivant, l'homme est condamné à agir et cela parce que le premier destin de la vie n'est pas la mort, comme nous le suggèrent les poètes, mais la vie. Il ne s'agit pas d'immortaliser une pratique par son élévation rationnelle au monde des vérités, mais de lui conférer par le biais de la philosophie et son langage *véritolâtre*, une immortalité éphémère et contingente.

Les pragmatistes ne visaient en premier lieu qu'à la reconnaissance de la pratique en tant que réalité première de l'expérience idéo-matérielle. Afin d'y arriver, ils se sont munis d'une définition générique de la vérité qui, tout en satisfaisant aux exigences du discours philosophique, serait la conséquence causale d'une telle reconnaissance. Si l'essence du pragmatisme demeure dans sa représentation théorique de la vérité, cette dernière émanant de la pratique, qui lui confère, d'ailleurs, son statut en tant que telle, elle ne peut satisfaire l'hypothèse d'un paradigme philosophique transformé que par son immersion pratique, par sa mise à l'épreuve du réel. Quelle est donc l'utilité même du pragmatisme ? Quelle attitude politique – suivant une approche proudhonienne de l'utilité – suppose le pragmatisme tout au long de son déploiement philosophique par excellence ? Quelle conduite politique résulte de l'affirmation d'une vérité qui n'est telle que lorsqu'elle est satisfaisante, c'est-à-dire lorsqu'elle émane de sa *vérification* ?

Être pragmatiste et être pragmatique, malgré l'étymologie commune qui pèse sur ces deux attitudes, semblent s'écarter suffisamment dans le langage courant pour créer une confusion. Irène Pereira note, dans son ouvrage *Peut-on être radical et pragmatique ?*, que l'adjectif « pragmatique » « sert à qualifier une personne qui ne s'encombre pas trop de principes théoriques et qui fait de l'efficacité le critère principal de son action. De fait le pragmatique ne semble pas trop avoir

d'idéologie et l'on peut ainsi constater que la droite et les milieux d'affaires se targuent d'être "pragmatiques"¹³ ». Ainsi, qu'on partage ou non la typologie politique qu'Irène Pereira prête aux « pragmatiques », il est vrai qu'« être pragmatique » semble être devenu une qualité qui s'oppose à celle d'« être idéologique ». L'impact de la chute de l'édifice soviétique sur sa matrice intellectuelle fut si violent que les grandes recettes idéologiques semblent avoir perdu leur autorité efficiente. Elles sont considérées, non seulement comme étant insuffisantes quant à leur rapport à l'action, mais comme étant tout simplement inefficaces, la temporalité qui régit la distinction entre théorie et pratique étant bouleversée par de nouveaux outils technologiques. Le pragmatisme, par sa transformation en adjectif, a libéré un cadre linguistique qui semble satisfaire les exigences de justification des pratiques politiques et financières.

Or, si James et Dewey « furent pragmatistes », ils ne furent guère, selon ce que la définition qu'Irène Pereira nous procure, « pragmatiques ». Non seulement leur implication dans la vie sociale était pourvue d'un idéal continûment présent dans leur pensée et leurs actions, mais, en outre, ils n'ont cessé de rappeler l'erreur de l'équation qui fait de l'efficacité d'une action financière une condition du bien-être social. Les biographies respectives de James et de Dewey mettent explicitement en cause la provenance pragmatiste de « l'attitude pragmatique ». « Être pragmatique » ne doit pas signifier ne pas « s'encombrer » de principes théoriques antécédents, mais de les transformer en moyens d'action sans se presser de donner à leurs résultats l'allure de leur reflet universel. Être pragmatique, c'est embrasser l'expérimentation. Cette dernière n'est guère dépourvue d'idéal, de principes théoriques, d'objectif. L'efficacité de l'action que l'attitude pragmatique prétend mettre en valeur n'est pas sans lien avec l'objectif, l'idéal ou les principes théoriques qui ont mis en route le processus expérimental. Tout au contraire, l'efficacité d'une action ne peut être évaluée que dans son rapport avec eux. « Être pragmatique » signifie donc veiller à ce que l'efficacité d'une action soit pourvue des critères d'évaluation empiriques. « Être pragmatiste » signifie veiller à ce que ces critères ne proviennent d'aucune transcendance, d'aucun principe à priori, d'aucun « absolu ». Ainsi, Philippe Pignarre et Isabelle Stengers écrivent :

« Le pragmatisme est un art des conséquences, un art du "faire attention" qui s'oppose à la philosophie de l'omelette justifiant les œufs cassés. (...) nous ne dirons jamais que le capitalisme est "pragmatique". C'est plutôt l'antipragmatique par excellence, car l'entreprise de redéfinition systématique qui lui est associée n'est pas obligée par une quelconque vérification, ni par une pensée soucieuse des conséquences. Le capitalisme est ce qui ne cesse d'inventer les moyens de soumettre à ses propres exigences ce à quoi il a affaire¹⁴ ».

13 Irène Pereira, *Peut-on être radical et pragmatique ?*, Textuel, Paris, 2009, pp. 11-12.

14 Philippe Pignarre et Isabelle Stengers, *La sorcellerie capitaliste*, La Découverte, Paris, 2007, p. 30.

Si l'absolu et ses branches idéologiques ont servi à faire l'apologie des actes éthiquement, esthétiquement et politiquement contestés, les actions qui prétendent se déployer aux antipodes du spectre idéologique ont cherché à évacuer la contestation éthique, esthétique et politique par le biais d'une attitude philosophique et d'un langage qui partent du désarmement théorique de la théorie. Le pragmatisme fut la victime de son langage. Le refus des idées aprioriques, le déplacement du centre de gravité philosophique des antécédents aux conséquents ont souvent laissé l'impression que son regard prospectif est indifférent à la rétrospection ; de même, la pratique à la théorie. Le pragmatisme est devenu une attitude selon laquelle la conséquence n'a pas de prix alors que les philosophes pragmatistes, James le premier, ont précisément insisté sur ce prix. L'erreur part du fait que le langage pragmatiste suppose une grammaire philosophique qui se décline dans un paradigme différent de celui que la tradition savante nous a légué.

Or, la « droitisation » du pragmatisme et son attachement à des pratiques financières répond d'une certaine façon, même à tort, à notre interrogation sur la conduite politique que le pragmatisme, en affirmant sa théorie de la vérité, suppose. Une telle approche est pourtant loin d'être originale. L'attachement du pragmatisme au monde financier, au libéralisme économique et au capitalisme fut, selon l'historiographie anti-pragmatiste, d'abord la conséquence de la critique plutôt que de l'auto-détermination. L'élévation de la satisfaction au piédestal des critères philosophiques inspira aux critiques du pragmatisme la même attitude hédonistique et cynique que celle qu'ils prêtent au capitalisme. Ainsi, d'une manière anachronique, les critiques du pragmatisme contemporaines de James et surtout de Dewey, se satisferaient pleinement de l'identification du pragmatisme au monde de la finance et de l'homme « pragmatique » à l'homme d'affaires. À tort ou à raison, une telle identification émane d'une lecture erronée du pragmatisme. La théorie de la vérité de ce dernier suit une classification qui suppose un changement radical du paradigme philosophique. Le pragmatisme, pour être classé parmi les philosophies, exige un réaménagement de la bibliothèque philosophique, car, faire de ce qui est conséquent la boussole unique de la topologie des idées bouleverse tout ce qui, étant antécédent à la pratique, se revendique comme vrai selon des valeurs méta-empiriques. La métaphysique pragmatiste n'est pas vraiment telle, car elle se déploie, selon ce qui est, *dans* le monde physique et point *au-delà* de celui-ci. Ainsi, idées, actions, pensée, matière, croyances, valeurs, théorie, pratique s'expriment dans l'environnement humain sans supposer les frontières fantasmées d'un *au-delà*. Au-delà de l'expérience humaine est la spéculation et le pragmatisme fut tantôt la victime, tantôt la cible de tous ceux qui, en refusant d'admettre la possibilité d'un paradigme philosophique radicalement empirique, se sont mis à spéculer sur l'*au-delà* pragmatiste. En toute honnêteté, les critiques du pragmatisme, n'imaginant pas la formation des

valeurs sans la sollicitation d'une caution transcendantale, ont souvent reproché aux pragmatistes, à cause de leur refus de l'absolu, l'absence de valeurs. Anarchiste, communiste, puis capitaliste, le pragmatisme s'est trouvé le porteur des différentes représentations du mal.

Dans notre premier chapitre, nous tenterons d'évacuer tous ces reproches portant sur l'imaginaire politique du pragmatisme. L'hétéro-détermination politique du pragmatisme subit, en réalité, les conséquences du refus d'admettre la possibilité et donc l'éventuelle validité du paradigme philosophique du pragmatisme. Les approches critiques qui portent sur la pensée pragmatiste, aussi divergentes qu'elles aient pu être, semblent, en fait, se fédérer autour de l'idée de l'exclusion persistante du pragmatisme des rayons proprement philosophiques. Sans une théorie proprement métaphysique, le pragmatisme semble nier les origines même de la philosophie. En premier lieu, la question qui accompagne le moment anti-pragmatiste à travers toutes ses dimensions politico-éthiques concerne le rapport du pragmatisme à la philosophie : le pragmatisme, est-il une philosophie ?

Si une telle question peut avoir une réponse affirmative ce n'est qu'en changeant le statut même de la philosophie. Une définition qui fait de la philosophie la représentation rationnelle et fondée du réel n'est, d'un point de vue pragmatiste, guère satisfaisante. Si les pragmatistes furent les amis de la sagesse, ce ne fut que parce que la sagesse émane *de* et retourne *à* la pratique. Cette dernière étant à la fois éthique et esthétique, la philosophie, cet art de recherche des vérités, n'a de sens que lorsque les vérités qu'elle découvre contribuent à la réalisation éthique et esthétique de tout individu, c'est-à-dire lorsque elle devient politique. La naissance du pragmatisme en tant que philosophie constituée repose sur cette définition foncièrement politique de la philosophie. Si le pragmatisme peut consister en une philosophie, c'est parce que la philosophie est essentiellement politique. Le pragmatisme est précisément cette philosophie, qui partant de l'humanisme, se jette dans le pluralisme éthique du paradigme démocratique. Notre deuxième chapitre consiste à s'interroger, à partir des exigences éthiques de la démocratie, sur le rapport – architectural selon les pragmatistes – de la politique à la philosophie et, plus précisément, sur les exigences éthiques, esthétiques, épistémologiques et ontologiques de la démocratie. L'idée que nous tenterons de véhiculer tout au long de ce chapitre est que non seulement le pragmatisme répond à ces exigences, mais qu'il fut créé en tant que philosophie constituée afin de répondre précisément et explicitement à ces exigences. Si la démocratie est l'une des conséquences de la méthode pragmatique exprimée pour la première fois par Peirce, elle est, en même temps, le déclencheur de la généalogie du pragmatisme philosophique.

Étant l'auteur du *Pragmatisme*, James s'est chargé du fardeau d'initier les démocrates à la philosophie qui leur correspond. Sa vie courte laissa Dewey répondre non seulement aux reproches

de ses collègues scandalisés par l'étrangeté philosophique du pragmatisme, mais aussi à la complexité de la réalité sociale qui cherchait à soulager ses maux. Dewey, logicien, pédagogue, épistémologue, fut, avant tout et surtout, un philosophe politique. Hélas, sa notoriété n'a pas pu atteindre la richesse de ses thèses politiques. Faire de Dewey un simple pédagogue ou un métaphysicien de l'expérience, c'est faire de Dewey un philosophe à moitié. Toute son œuvre aspire en permanence à l'idée du progrès social : progrès éthique, esthétique, et donc politique. Sa philosophie est une philosophie du changement social, une philosophie de la démocratie. Robert B. Westbrook, auteur d'une excellente biographie philosophique de Dewey, montre, avec son ouvrage *John Dewey and American Democracy*, le lien architectural de la pensée de Dewey avec la démocratie dans toutes ses dimensions. Dans le prolongement du pragmatisme jamesien, Dewey part du pluralisme et offre à ses lecteurs une littérature démocratique pléthorique, qui, se penchant sur les notions qui dominent la représentation symbolique de la démocratie, à savoir l'individualisme, le socialisme, le libéralisme, l'autorité, l'éducation, le travail, la liberté, explore les dimensions éthiques, esthétiques, ontologiques et normatives de la démocratie. Ce troisième chapitre de la présente étude se compose au fur et à mesure que l'anti-apriorisme expérimental de Dewey prend corps à travers son exploration dans toute sphère d'activité conjointe, afin d'incarner, selon les critères – d'abord éthiques – de la démocratie, une approche explicitement anti-absolutiste du fait politique.

C'est précisément cet anti-absolutisme qui illustre notre question initiale « Le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? » Pour notre part, l'anti-absolutisme est une notion qui fédère non seulement les différents auteurs pragmatistes, mais aussi les différentes thèses philosophiques de ces auteurs, notamment celles de James et de Dewey. Le pluralisme, l'empirisme radical, le pragmatisme, l'expérimentalisme, l'humanisme sont, en réalité, des approches différentes, selon les différents terrains de réflexion, d'un seul et unique fait. : *la négation de l'absolu en tout et partout* (Chapitre IV). L'hypothèse d'un pragmatisme anarchiste est donc d'abord d'origine américaine. Ce sont les philosophes pragmatistes qui permettent le questionnement de leurs thèses en langage anarchiste, et, parce que le langage n'est autre chose que symbole, afin de répondre à la validité d'une telle hypothèse, nous devons transposer la représentation symbolique de l'anarchisme sur le terrain philosophique.

Une philosophie anarchiste ?

Tout d'abord, notre question « le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? » ne vise

pas à faire du pragmatisme et de l'anarchisme une tautologie. Il s'agit de deux courants de pensée qui s'attachent à deux terrains de réflexion ou d'action différents. Le pragmatisme est une méthode et une théorie de la vérité. L'anarchisme est une pensée politique sans conseiller, car dépourvue de prince. Par conséquent, il est, en premier lieu, non philosophique. Or, la relation que suppose le pragmatisme entre la philosophie et la politique est, du point de vue de la politique, un rapport de réciprocité. Tout comme toute philosophie est, dans son essence même, foncièrement politique, toute pensée politique est, dans son expressivité sociale, essentiellement philosophique. En premier lieu, si, dans sa supposition d'une attitude philosophique de conséquences politiques précises, notre question affecte le pragmatisme, elle peut aussi servir à l'élaboration d'une hypothèse philosophique qui couvrirait les exigences théoriques de l'anarchisme. Les références philosophiques de ce dernier, bien que présentes dans le processus de compréhension des thèses de ses principaux émissaires, au moins de ceux qui sont admis en tant que tels par les militants anarchistes, à savoir Proudhon, Bakounine et Kropotkine, sont éventuellement suffisantes à l'analyse conceptuelle de la pensée de chacun d'eux, mais divergent lorsqu'une tentative pour faire de la pensée anarchiste un courant de pensée *homodoxe* se manifeste. Si Bakounine s'attache au matérialisme, Proudhon ne semble guère le suivre. De même, le naturalisme de Kropotkine paraît, par moments, hostile à l'ascendance rationaliste de Bakounine tout comme au spectre idéaliste de Proudhon. Pourtant, les anarchistes semblent peu gênés par leurs sources antinomiques. D'une manière générale, la pensée antidogmatique qu'ils véhiculent se contente de l'acceptation d'un cadre théorique pluraliste. Ainsi, nous parlons plus aisément des anarchismes afin de combler la carence d'une généalogie philosophique proprement anarchiste. Or, la confédération intellectuelle de l'anarchisme suppose un critère précis qui donnera du sens au préfixe « con ». Pour notre part, nous pensons que l'anarchisme au singulier, non seulement existe, mais qu'il peut être défini précisément. En outre, sa définition n'est que consécutivement politique, ou plutôt, si elle est politique, c'est parce qu'elle est en même temps philosophique. Notre question « le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? » signifie donc aussi que l'anarchisme, cette *terra nullius* philosophique, pourrait, grâce au pragmatisme, sortir de son orphelinat intellectuel.

L'anarchisme apparaît d'abord comme une théorie normative de la démocratie. Il est né afin de répondre aux exigences normatives de l'éthique de la démocratie. En tant que tel, il suppose une indépendance radicale de l'homme vis-à-vis de tout ce qui lui est extérieur. La définition anarchiste de la démocratie est radicalement humaniste. Tant que l'homme n'est pas libéré de tout ce qui transcende son expérience, la démocratie demeure incomplète et, puisque, en matière morale, il n'y a pas de degrés, la démocratie dans sa dimension éthique est impensable. Ainsi, Dieu et l'État doivent être chassés de l'expérience humaine comme faisant partie, par l'extériorité des liens qu'ils

entretiennent avec l'homme, de la matrice transexpérientielle de la tentative démocratique.

Si l'anti-étatisme prédomine dans l'expression de la théorie normative de la démocratie que l'anarchisme propose tout au long de son historiographie, c'est parce qu'il est attaché soit à une sorte de courant éthico-politique dont il n'est qu'une des résultantes, soit à un principe qui fait de tout État un monstre *archétypal* qui est toujours tel, et qu'il sera à jamais indépendamment de son contexte socio-économique. Dans le deuxième cas, l'anti-étatisme est tout sauf anarchiste, car attaché à une *archè*, celle qui fait de tout État un Léviathan absolu : il s'agit, en réalité, d'un anti-étatisme absolutiste et *archique*. En revanche, si l'anarchisme peut bel et bien être transposé sur le terrain philosophique sans générer des contradictions insolubles, c'est grâce à notre première interprétation, celle qui fait de l'anarchisme un courant éthico-politique aux dimensions multiples : normatives, esthétiques, philosophiques.

L'État, en tant qu'institution suprême du fait associatif, est bien antérieur à toute pensée anarchiste. L'anti-étatisme anarchiste est naturellement et tout d'abord le produit d'une critique, le produit d'une évaluation empirique, c'est-à-dire de l'évaluation de l'État par le biais de ses conséquences. En tant que produit d'une évaluation, l'anti-étatisme est pourvu des critères qui s'attachent à une éthique, à savoir des valeurs dans leur lien avec les moyens mis à leur disposition. L'éthique anarchiste élève la liberté aussi bien au piédestal des valeurs ultimes qu'aux moyens par excellence de la faire émerger et donc de la mettre en valeur. Si l'État échoue à s'incruster dans le *continuum* éthique de l'anarchisme, ce n'est pas en tant que substance absolue, en tant que vérité en soi, mais en tant qu'expérience dans son lien avec la liberté.

En tant que courant éthico-politique, l'anarchisme nous guide dans notre recherche de sa généalogie philosophique en nous invitant à suivre la dimension de la pensée de ses principaux émissaires, qui fait de l'hostilité présumée à toute forme étatique la conséquence normative de l'éthique de la démocratie. Il est vrai que les anarchistes n'éprouvent aucune sympathie vis-à-vis de l'État. Mais ce trait politique de leur généalogie ne doit pas être considéré en dehors de son environnement éthique.

Or, reconstruire la généalogie de l'anarchisme par le biais du pragmatisme repose d'abord sur le choix d'étudier un mouvement de pensée indépendamment et surtout indifféremment de ses élans ou dimensions dogmatiques. D'ailleurs, tout dogme n'est tel que dans son rapport à un absolu, à une *archè*. Par conséquent, si un anarchisme philosophique a un sens, c'est uniquement dans sa dimension an-archique, anti-absolutiste et anti-dogmatique. Les auteurs anarchistes, Proudhon et Bakounine les premiers, ont beaucoup insisté sur le rejet des dogmes comme un acte primordial de la construction d'une philosophie pratique et libératrice. Toute tentative des anarchistes de faire émerger une philosophie cohérente fut hantée en permanence par le souci de s'aligner sur une

approche d'abord anti-dogmatique du rôle, de la mission et de la pratique de la philosophie, et par conséquent, sur une approche anti-absolutiste des objets philosophiques. Si la question « existe-t-il une philosophie anarchiste ? » peut trouver une réponse affirmative, ce ne sera qu'à travers le rapport du dogme à l'autorité et de l'autorité à l'absolu, autrement dit de l'anti-dogmatisme à l'anti-autoritarisme et de l'anti-autoritarisme à l'anti-absolutisme (Chapitre V).

Une généalogie qui répond aux exigences d'une philosophie anarchiste doit ainsi partir de la pensée qui, partant elle-même de la critique de l'État et du capitalisme, inaugure dans toutes ses dimensions l'aspiration constante de rendre l'anti-dogmatisme performant aussi bien sur le terrain politique que sur celui de la philosophie. Selon nous, la satisfaction d'une telle pensée justifie, non seulement pour son anti-étatisme, mais grâce aux perspectives qu'ouvre son anti-absolutisme, l'établissement de la généalogie anarchiste à partir de la philosophie de Proudhon. La pluralité des thèses du socialiste bisontin l'a placé, à tort ou à raison, dans la lignée des références théoriques et biographiques des courants anarchistes divers et souvent divergents. Des socialistes anti-autoritaires, des anarcho-syndicalistes, des anarchistes individualistes, des communistes libertaires semblent tous, malgré la divergence de leurs approches politiques, revendiquer l'héritage de Proudhon. En revanche, cet héritage fut fragmentaire et souvent confus, voire antinomique. Les uns célèbrent son éloge de la liberté et d'autres son amour de l'ordre. On se rattache parfois à son fédéralisme ou on se satisfait simplement de son hostilité contre l'État. L'anarchisme de Proudhon est, pourtant, bien plus qu'un éloge de la liberté ou un anti-étatisme stérile. Il est une méthode qui permet à ses différentes thèses de circuler efficacement dans les terrains multiples de la réflexion sociale. C'est une méthode qui brise, dans son passage dans tous ces terrains, toute *archè* qui vise à compromettre l'expérimentation. L'État, la Propriété, le Capital, la Vérité, Dieu, se transforment, chez Proudhon. D'*archès*, elles deviennent de simples énoncés qui, perdant leurs majuscules, se mettent à la même hauteur que le devenir humain. L'anti-dogmatisme exigé par les tentatives vers une philosophie anarchiste ouvre, chez Proudhon, les perspectives d'une pensée anti-absolutiste qui, à son tour, se pose comme la pierre angulaire d'une théorie du changement social d'orientation, à la fois anarchiste et pragmatiste (Chapitre VI).

Le pragmatisme de Proudhon a été à plusieurs reprises repéré par des sociologues¹⁵ français tels que George Gurvitch, Jean Bancal et, plus récemment, Irène Pereira. Ce pragmatisme pourrait très bien être à l'origine aussi bien de la pensée solidariste que du mouvement syndicaliste ou même d'une pensée socialiste davantage républicaine que libertaire. Nous ne devons pas oublier que l'anarchisme n'est pas le seul courant politique à revendiquer l'héritage de Proudhon. Néanmoins,

15 On peut se demander pourquoi les chercheurs qui ont fait de Proudhon un pragmatiste furent ou sont, pour la plupart, des sociologues.

notre hypothèse demeure dans la supposition que le pragmatisme de Proudhon est constitutif de la formation d'une pensée proprement anarchiste et spécifiquement non-dogmatique dont plusieurs courants politiques se sont inspirés et dont l'anti-étatisme n'est qu'une des formes multiples. D'ailleurs, l'idée démocratique étant, comme nous allons le montrer, intimement liée à l'architecture du pragmatisme, l'anarchisme qui émerge du pragmatisme proudhonien ne peut se déployer qu'au service de la démocratie dont le pluralisme compose ses traits éthiques, épistémologiques et ontologiques. Nous nous dirigeons ainsi vers la recherche d'une réponse à une double question : Proudhon justifie-t-il, en tant que philosophe, sa présence dans la lignée généalogique de l'anarchisme ? L'anarchisme est-il, en tant que « proudhonisme poussé », également un pragmatisme poussé jusqu'à ses conséquences ultimes ? (Chapitre VII) La recherche d'une réponse satisfaisante nous amène à une définition éthico-politique de l'anarchisme qui s'articule, au moins au niveau théorique, aux conséquences politiques du pragmatisme : l'interdépendance des moyens et des fins. Enfin, puisque la primauté de la pratique est à la fois l'origine de l'orphelinat intellectuel de l'anarchisme et la condition universelle du paradigme pragmatiste, l'action anarchiste, puisqu'elle est une force génératrice d'idées, devra constamment inspirer l'accord éthique entre anarchisme et pragmatisme. Ainsi, nous allons nous pencher sur la pluralité des formes et des dimensions de l'action collective telle qu'elle figure dans la littérature et la biographie anarchistes (Chapitre VIII) sans omettre de réserver une place particulière à la violence, qui n'est, en réalité, autre chose qu'une forme d'autorité. L'acceptation de la violence et par conséquent, le non-refus de l'autorité peuvent éventuellement mener l'anarchisme à se dissocier de l'anti-autoritarisme – mais pas de l'anti-dogmatisme, qui est la condition de cette dissociation –, à condition que l'autorité, qu'elle se présente sous la forme de l'État ou sous celle de la violence révolutionnaire, puisse correspondre à un « mal nécessaire » qui n'altère pas le *continuum* éthique des fins et des moyens.

L'idée que le pragmatisme apparaît comme la philosophie de la démocratie américaine est, au sein de la communauté des commentateurs du pragmatisme, une idée très répandue. Cela ne peut se comprendre qu'à partir de l'indépendance des États-Unis, qui permit aux citoyens du nouveau monde de s'émanciper de l'absolu royal qui transcendait leur expérience. La valorisation de l'expérience américaine créa le besoin d'une philosophie qui la valide et qui la *vérifie*. L'attachement du pragmatisme à la démocratie américaine suit l'attachement de la démocratie à l'anti-absolutisme, qu'il soit la loi au détriment de la *physis* chez les sophistes, l'anti-institutionnalisme chez les libéraux, l'anti-capitalisme chez les socialistes, l'anti-étatisme chez les anarchistes. Le rapprochement du pragmatisme et de l'anarchisme reflète leur négation de l'absolu, une négation qui s'attache à une approche commune du fait démocratique, fait qui, à son tour, n'est autre chose qu'une expérience

esthétique et donc éthique. Les deux univers, pragmatiste et anarchiste, séparés aussi bien par l'océan que par leurs terrains respectifs de réflexion, d'allure distincte, peuvent, selon le paradigme pratique que suppose le pragmatisme et grâce aux nouveaux modes de circulation des expériences, se retrouver dans un *isthme* – et non pas un *isme* – qui porte le nom de la démocratie dans sa dimension éthique et, par le biais de l'esthétique, dans sa dimension politique.

Le pragmatisme est-il donc une philosophie anarchiste ? C'est-à-dire, ses conséquences politiques et la théorie de l'action collective qui en découle, s'accordent-elles avec une mise en cause du pouvoir étatique ? La démocratie, telle qu'elle figure dans l'architecture du pragmatisme, est-elle vraiment compatible, d'un point de vue à la fois éthique et esthétique, avec des modes de production et de commerce capitalistes ? Et inversement, l'anarchisme est-il une philosophie pragmatiste ? Autrement dit, la démocratie qu'il prône s'attache-t-elle au paradigme pragmatiste ? Sa négation de l'État reflète-t-elle le refus d'admettre la caution absolutiste et transcendantale ? L'anarchisme est-il un empirisme radical, un pluralisme, un humanisme ? Sa vérité est-elle expérimentale et pratique ? Son anti-autoritarisme est-il voué à l'expérimentation ? Est-il lui-même anti-absolutiste ?

En dernière analyse, l'anarchisme est-il vraiment anarchiste et le pragmatisme est-il vraiment radical ? Et si leur terrain de rencontre, celui qui suscite pour nous toutes ces interrogations, est la démocratie, comment cette dernière, à travers notre question d'apparence provocatrice, à savoir « le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? », *s'augmente* au point de ramener son hypothèse sur la base du possible ?

Première partie : Pragmatisme, une philosophie anarchiste

Chapitre I : Pragmatisme, une philosophie du changement

Le pragmatisme, est-il une philosophie anarchiste ? Cette étrange question apparaît moins curieuse dès qu'on la situe dans le corps historiographique des effets produits par l'affirmation du pragmatisme en tant que philosophie constituée. Les péripéties du pragmatisme commencent dès sa naissance et donnent peut-être raison à l'interrogation permanente qui accompagna ce mouvement de pensée à travers son initiation dans les débats philosophiques. Déshérité par son père, avec sa substitution par le *pragmaticisme*, parfois refoulé par ses émissaires, lorsque l'on préféra des termes tels qu'*instrumentalisme*, *humanisme* ou *empirisme pluraliste* pour désigner sa dimension philosophique, le pragmatisme fut rapidement méprisé par le conservatisme académique américain. Le mépris part du fait que le pragmatisme refuse, malgré ses préférences évidentes, de se situer dans la cartographie dualiste de la philosophie de son ère. S'attache-t-il aux idées ou à la matière ? S'agit-il d'une philosophie « platonicienne », si l'on suit la dichotomie catégorique de Richard Rorty, ou d'une philosophie « positiviste » ? Le pragmatiste est-il de tempérament rationaliste ou empiriste ? Bref, constitue-t-il véritablement une Philosophie ?

Pragmatisme et Philosophie

Aussitôt que le pragmatisme apparaît, notamment avec la contribution des conférences de William James, en 1906, à l'institut Lowell de Boston, qui donneront, d'ailleurs, par la suite, naissance à son célèbre *Pragmatisme*, les critiques de l'aile conservatrice de la communauté académique américaine furent non seulement nombreuses, mais parfois intolérantes. Le pragmatisme est donc, pour ses premiers critiques, « non-systématique », « confus », sans « théorie adéquate de la réalité » ni « philosophie unifiée », une doctrine qui « ne se soutient pas » et qui ne peut, et seulement dans quelques aspects, consister qu'en une « doctrine sociologique ou anthropologique » qui ne doit pas être tolérée mais « doit être étouffée dans son berceau¹⁶ ». Le pragmatisme ne répond guère aux exigences philosophiques et, de ce point de vue, ne constitue point une véritable philosophie. Cependant, ces exigences semblent correspondre à un paradigme

16 « ... there are theories which, for the sake of our philosophical probity, we ought not to tolerate. Pragmatism is one of these. It ought to be smothered in its cradle ». Albert Schinz, *Anti-Pragmatism : An Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social Democracy*, Small, Maynard and Company, Boston, 1909, préface. Voir aussi Addison Webster Moore, *Pragmatism and its critics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1910 ; Rev. John T. Driscoll, *Pragmatism and the Problem of the Idea*, Longmans, Green and Co. New York, 1915 ; William Caldwell, *Pragmatism and Idealism*, Adam and Charles Black, London, 1913 ; James B. Pratt, *What is Pragmatism ?*, Macmillan, New York, 1909.

philosophique avec lequel le pragmatisme rompt d'une manière catégorique.

Richard Rorty identifie ce paradigme à la quête d'une vérité correspondant à une réalité. Que cette réalité soit terrestre ou transcendante ne change que la nature des réponses mais point le fond du questionnement philosophique. La philosophie du 19^e siècle fut marquée par l'opposition entre la « philosophie transcendantale » et la « philosophie empirique » que Rorty attribue aux « platoniciens » d'un côté et aux « positivistes » de l'autre. Les premiers ne voient dans le monde matériel qu'une partie de la réalité, certes importante, mais insuffisante quant aux exigences de la « quête », et les seconds insistent sur une Réalité spatio-temporelle unique à laquelle la Vérité doit correspondre en totalité. En revanche pour les pragmatistes, comme l'écrit James :

« si une notion ou une théorie prétend correspondre à la réalité ou à des faits, cette prétention ne peut être mise à l'épreuve et confirmée ou réfutée qu'en la faisant passer dans le domaine de l'action et en notant les résultats qu'elle donne sous la forme de faits concrets observables auxquels aboutit cette notion ou cette théorie. Si en agissant selon cette notion, on se trouve amené à des faits qu'elle implique ou qu'elle exige, alors cette notion est vraie.¹⁷ »

Par conséquent la quête d'une « vérité objective » n'a du sens que dans la mesure où aucune expérience nouvelle ne pourrait s'ajouter aux expériences qui l'ont vérifiée et mettre en danger ainsi sa validité. C'est dans cette perspective que « la question " qu'est-ce que *la* vérité ? " n'est pas une vraie question ¹⁸», car la vérité ainsi souligné par James renvoie à une interprétation d'un monde achevé dont les faits qui le forment sont désormais clos et classés. Mais si la vérité dépend de l'expérience, cela veut dire que le philosophe ne correspond plus à l'image que Platon lui prêta, celle d'un homme sage qui amène l'humanité loin de son ombre. Tout au contraire. Nous sommes tous des philosophes dans la mesure où notre expérience peut satisfaire nos idées, nos croyances. Par conséquent aucune hiérarchie ne peut opposer « la simple opinion et la connaissance authentique ». Toutes les deux font partie, pour les pragmatistes, d'un processus expérimental.

Cette attitude du pragmatisme, de vouloir priver le Philosophe de son « p » majuscule, valut unanimement le mépris aussi bien de la part des « platoniciens » que des « positivistes ». Pour ces deux tendances, le pragmatisme, ne défendant aucune théorie fixe qui pourrait cohabiter avec eux dans le panthéon philosophique, est dépourvu aussi bien de signification que d'utilité philosophique.

« Le platonicien, écrit Rorty, considère simplement le pragmatiste comme une sorte de

17 John Dewey, « Le développement du pragmatisme américain », *Revue de métaphysique et de morale*, 29 (4), 1922, p. 420.

18 William James, *Le pragmatisme*, Flammarion, Paris, 2007, p. 256.

positiviste atteint de confusion mentale. Le positiviste considère que, en réduisant à néant la distinction établie entre la Vérité Objective (...) et les énoncés auxquels fait défaut la précieuse "correspondance à la réalité" que seule une méthode peut établir, il prête main-forte au platonisme et le consolide. L'un comme l'autre s'accordent ainsi à penser que, dans la mesure où il n'est pas Philosophe, le pragmatiste n'est pas réellement un philosophe.¹⁹ »

Si la méthode pragmatiste triomphait, anticipe James, « cela entraînerait des bouleversement immenses dans (...) le "tempérament" philosophique ²⁰», car, comme le déclare Dewey, le pragmatisme, se situant dans les prolongements de la tradition empiriste, mène cette dernière face à une transformation radicale du paradigme philosophique : de la rétrospection à la prospection. L'idée du changement de paradigme rend l'utilité et par conséquent la signification du pragmatisme claire. Ainsi, nous devons, selon Dewey, considérer d'abord le pragmatisme :

« comme une extension de l'empirisme historique, avec cette différence fondamentale qu'on n'insiste plus ici sur les phénomènes antécédents, mais sur les phénomènes conséquents, non sur les précédents, mais sur les possibilités d'action, et ce changement de point de vue est, dans ses conséquences, presque révolutionnaire²¹. »

Ce changement de paradigme fut néanmoins accueilli, par un bon nombre des critiques, comme une réanimation d'« un esprit sophistique dégradant²² ». La négation des vérités intrinsèques et par conséquent le refus de les hiérarchiser conduit, selon les *anti-pragmatistes*, à « des conséquences désastreuses pour la vie individuelle, sociale et politique ». L'application d'une telle doctrine implique que « la loi et l'ordre n'existerait plus²³ ». Ainsi toute une tradition conservatrice américaine reprocha au pragmatisme « de vouloir forcer, pour ainsi dire, la philosophie impersonnelle, la science amoral, la nature indifférente, à parler le même langage que nos aspirations et que nos passions²⁴ ». De ce point de vue le pragmatisme est « une révolte contre toute tradition, autorité et unité ; il se met contre toute norme et loi régulatrices²⁵ ». Le pragmatisme, c'est

19 Richard Rorty, *Conséquences du pragmatisme*, Seuil, Paris, 1993, p. 18.

20 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 117.

21 John Dewey, « Le développement du pragmatisme américain », op. cit., p. 421.

22 « ... it introduces into our fashion of thinking a degrading sophistry » Albert Schinz, *Anti-Pragmatism : An Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social Democracy*, Small, Maynard and Company, Boston, 1909, p. xv.

23 John T. Driscoll, *Pragmatism and the Problem of the Idea*, Longmans, Green and Co. New York, 1915, p. 15.

24 « But I do reproach a school of modern philosophers for wishing to force, so to speak, impersonal philosophy, amoral science, indifferent nature, to speak the same language as our aspirations and our passions ». Albert Schinz, *Anti-Pragmatism : An Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social Democracy*, Small, op. cit., p. xvii.

25 « It is a revolt against all tradition, authority and unity ; it sets itself against all regulative norms and law ». Arnold van Couthen Piccardt Huizinga, *The American Philosophy Pragmatism Critically Considered in Relation to*

l'anarchie. Et James met l'eau à la bouche de ses critiques en incluant parmi les références de son célèbre *Pragmatisme* le « courageux auteur anarchiste M. Morisson I. Swift ²⁶ ».

Morisson I. Swift, le vaillant anarchiste de W. James

Dans la première de ses célèbres conférences à l'institut Lowell à Boston en 1906, James cite un long passage de l'essai de Swift intitulé *Human Submission*²⁷, paru une année plus tôt, avec comme objectif de faire une démonstration à ses auditeurs d' « un bel exemple de révolte contre l'optimisme superficiel et vain de la philosophie religieuse actuelle²⁸ ». Swift, dans cet extrait, part de faits divers, tirés des journaux, où la misère de la classe ouvrière est dramatiquement illustrée, afin de montrer non seulement les limites mais surtout la négligence quasi criminelle de la philosophie religieuse lorsqu'elle se sert de l'injustice sociale en tant que Mal nécessaire au bénéfice du Bien éternel. « L'humanité, écrit Swift, n'est pas éternelle et ne peut se permettre de gaspiller son temps à essayer des systèmes ineptes ²⁹ ». James, en citant cette « réaction d'un esprit empirique devant le menu que lui propose le rationalisme ³⁰ », a voulu montrer que le pragmatisme, alors que le rationalisme « raffiné » fuit le regard de l'expérience réelle, répond mieux aux exigences philosophiques de ces troubles signalés par Swift.

Si James choisit Swift, plutôt que d'autres réformateurs plus modérés, afin d'exposer sa rhétorique, cela est dû, selon Deborah J. Coon, à la radicalisation croissante de sa pensée. Cette radicalisation s'opéra dans les années 1890 ; ses origines remontent à la guerre hispano-américaine, à l'invention des États-Unis aux Philippines et à la réaction de ses compatriotes sur l'affaire Dreyfus³¹, événements dont la portée sur la pensée de James, comme nous le verrons par la suite, fut marquante.

Morrison I. Swift³² était un anarchiste américain dont la notoriété fut très importante à l'époque des conférences de James. Né dans l'État d'Ohio, Swift étudie la philosophie et obtient, en 1885, son doctorat en économie politique. Il poursuit ses études à l'université de Berlin et rentre aux États-Unis deux années plus tard, après avoir pris le goût des idées de Hegel, de Stirner et de Nietzsche. Aux États-Unis, l'écart entre ses idées et la mentalité académique le conduit à la décision

Present-day Theology, Sherman, French & Company, Boston, 1911, p. 3.

26 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 101.

27 Morisson I. Swift, *Human Submission*, Liberty, Philadelphia, 1905.

28 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 101.

29 Cité par William James dans *Le pragmatisme*, op. cit., p. 104.

30 Ibidem.

31 Deborah J. Coon, « On Moment in the World's Salvation : Anarchism and the Radicalization of William James », *The Journal of American History*, Vol. 83, N° 1, June 1996, p. 71.

32 Peu de choses ont été écrites sur ce « vaillant anarchiste ». Voir notamment William O. Reichert, « The Melancholy Political Thought of Morrison I. Swift », *The New England Quarterly*, Vol. 49, N° 4, Dec., 1976, pp. 542-558.

de rendre son diplôme de doctorat. Sa notoriété n'est certainement pas liée à cet acte inédit, mais elle est due principalement à son militantisme qui a vécu son apogée pendant les années 1890. Son nom paraît, durant cette période, à plusieurs reprises, dans la presse. « Toute manifestation majeure des chômeurs qui a eu lieu à Boston de 1894 à 1914 a été guidée par Morrison Isaac Swift³³ ». Il publie des nombreuses études dont son livre *Human Submission* est considéré comme le plus important. Cet ouvrage marque les années « anarchistes » de Morrison Swift et rejoint une attitude largement qualifiée de libertaire, notamment dans la façon dont Swift tisse son éloge de la liberté. « La loi supérieure de toute autre loi, écrit-il, est l'obligation de l'homme à être libre³⁴ ». Il adopte aussi souvent un style stirnerien et prône une sorte de révolution personnelle contre le véritable péché originel que Swift identifie au consentement humain à sa soumission. Les hommes, afin de se libérer, écrit Swift, doivent commencer par une révolte intellectuelle, une « révolution dans leurs propres têtes³⁵ ». Mais cette révolte intellectuelle, malgré l'opposition de Swift à la violence, cède sa place à la désobéissance civile et à la révolte générale contre la propriété capitaliste. « L'abolition de la richesse, c'est l'abolition de la souffrance ». Ceci conduit Swift à l'étape suivante, à savoir que l'abolition du riche « est la prochaine loi de l'univers à exécuter³⁶ ».

Si James cite favorablement l'ouvrage de Swift, ce n'est surtout pas un signe d'approbation des pratiques militantes radicales prônées par ce vaillant anarchiste. Il partage surtout sa démarche, sa révolte contre le mépris de l'éthique moderne de l'école néo-hégélienne vis-à-vis de la souffrance vécue par la classe ouvrière. C'est la raison pour laquelle, selon Deborah Coon, James souligne que « l'anarchisme de M. Swift va un peu plus loin que le [s]ien³⁷ ». Le philosophe pragmatiste « n'a certainement jamais prôné la révolution sociale³⁸ », mais, comme nous le verrons aussi plus loin, il n'a pas non plus privé son pragmatisme d'orientation politique. « Je dois avouer, poursuit James, que je me sens assez proche de lui ». Ce rapprochement entre James et Swift, malgré l'ambiance rhétorique qui l'accompagne, semble cohérent aux yeux des critiques qui ont attaqué le pragmatisme pour « ses tendances anarchistes³⁹ ».

33 « Every major demonstration of the unemployed that took place in Boston between 1894 and 1914 was led by Morrison Isaac Swift ». Alexander Keyssar, *Out of Work : The First Century of Unemployment in Massachusetts*, Cambridge, Eng., 1986. Cité par Deborah Coon, op. cit., p. 70.

34 « The law above all laws is man's obligation to be free ». Morrison Swift, *Human Submission*, p. 44.

35 « The first step for freedom must be a revolution in their own heads ». Ibid., p. 97.

36 « Abolish the rich and you will abolish the suffering. The abolition of the rich is the next law of the universe to be executed ». Ibid., p. 78.

37 William James, *Le pragmatisme*, Flammarion, 2007, p. 101.

38 Deborah J. Coon, « On Moment in the World's Salvation : Anarchism and the Radicalization of William James », *The Journal of American History*, Vol. 83, N° 1, June 1996, p. 98.

39 Ibid.

Certes, l'« anarchisme » reproché aux philosophes pragmatistes apparaît souvent comme un symptôme de l'identification de l'Américanisme à la philosophie scolastique. Par conséquent, ne pas reconnaître la continuité entre la philosophie d'Aristote, de Thomas d'Aquin ou d'Edmund Burke et la démocratie américaine, constitue un péché moral et intellectuel qui vaut sa condamnation *in toto*. De ce point de vue, il ne serait pas curieux de voir les « tendances anarchistes » du pragmatisme se transformer, à l'aune du développement de l'État soviétique, en « tendances communistes ». William James ayant depuis des années disparu, John Dewey devient le cible des nombreuses critiques provenant des cercles intellectuels conservateurs. Sidney Hook cite, dans son ouvrage consacré à son maître de pensée, *John Dewey an Intellectual Portrait*, un passage assez significatif :

« Le professeur qui enseigne aux jeunes américains les fausses philosophies de Kant et de Hegel et de Croce et de Dewey comme idéaux - ce professeur est une menace dictatoriale ou communiste mille fois plus que s'il portait une chemise marron et un casque en acier ou brandissait le meurtrier drapeau rouge du Soviet⁴⁰. »

Encore récemment, en 2005, presque un demi-siècle après la mort de Dewey, le magazine conservateur *Human events*, publie une liste des ouvrages les plus dangereux du 19^e et du 20^e siècle. Parmi ces livres, l'ouvrage de Dewey *Démocratie et Éducation* figure à la cinquième place, dépassant même *le Capital* de Karl Marx⁴¹.

Certes, il n'y a pas de fumée sans feu. Les reproches qui associèrent Dewey au danger communiste furent, pour la plupart, le fruit d'une série d'articles⁴² que Dewey publia en novembre et en décembre 1928 sur ses impressions optimistes du devenir de la démocratie soviétique. En tant que délégué d'éducateurs américains, il partit en 1928, accompagné d'autres délégués, à la suite d'une invitation provenant de l'Union soviétique, pour la Russie où il séjournera, à Leningrad et à Moscou. Il visita des coopératives, des écoles, des musées et, malgré sa reconnaissance du fait que,

40 « The professor who teaches American youth the false philosophies of Hegel and Kant and Croce and Dewey as ideals – that professor is a thousand times more a dictatorial or communist threat than if he wore a brown shirt and steel helmet or waved the murderous red flag of the Soviet. » Sidney Hook, *John Dewey An Intellectual Portrait*, Prometheus Books, 1995, p. 231. Malheureusement, Hook dans cet ouvrage, paru pour la première fois en 1939, ne partage pas ses sources.

41 David I. Waddington, « John Dewey : Closet Conservative ? », *Paideusis*, Vol. 17, n°2, 2008, p. 51.

42 Voir notamment « Leningrad Gives the Clue », *New Republic*, 56 (14 novembre 1928), p. 343-344 ; « A Country in a State of Flux », *New Republic*, 57 (21 novembre 1928), pp. 11-14 ; « A New World in the Making », *New Republic*, 57 (28 novembre 1928), pp. 38-42 ; « What are the Russian Schools Doing ? », *New Republic*, 57 (5 décembre 1928), pp. 64-67 ; « New Schools for a New Era », *New Republic*, 57 (12 décembre 1928), pp. 91-94 ; « The Great Experiment and the Future », *New Republic*, 57 (19 décembre 1928), pp. 134-137.

« sans un séjour prolongé, un vaste réseau de contacts et la connaissance de la langue⁴³ », une enquête profonde serait impossible, il fut impressionné par ce « nouveau monde en devenir ». Il remarqua que « la société prétendument gérée rigidement par l'État sur la base d'une théorie dogmatique » est en fait une société qui embrasse l'initiative volontairement organisée et l'effort coopératif⁴⁴. Dewey vit à Leningrad et à Moscou une expérimentation sociale qui portait « une signification incalculable, non seulement pour ce pays, mais pour tout le monde.⁴⁵ » Conscient de ne pas être économiste⁴⁶, il ne se refera que très peu, dans ses articles, à la transformation de l'économie russe. Son intérêt semble se porter sur ces traits qui le mèneront à envisager que sa *Grand communauté*, la démocratie telle qu'elle fut conceptualisée dans *Le public et ses problèmes*, paru un an plus tôt, pourrait être possible en Russie. Il s'est donc naturellement focalisé sur les coopératives, les activités culturelles pour le prolétariat et l'expérience éducative.

Assez polémique contre la propagande américaine qui ne se fixait qu'à « la police secrète, aux inquisitions, aux arrestations et aux déportations⁴⁷ » dont Dewey ne nierait point l'existence, il sera parfois traité de « bolchevik » par la presse conservatrice américaine⁴⁸. Or, selon Dewey, l'aspect autoritaire de l'État soviétique provenait surtout de l'insécurité que manifestait cette jeune République, issue de l'hostilité présumée du monde extérieur. Ses impressions favorables, bien qu'elles aient été fondées, furent aussi alimentées par sa croyance que l'expérience soviétique dépourvue des préjugés pourrait être conçue comme une expérimentation démocratique. Il croyait néanmoins vivement que les caractéristiques autoritaires de cette « grande expérimentation » disparaîtraient progressivement « dans la mesure où la Russie soviétique se sent[irait] libre et en sécurité à élaborer son propre destin⁴⁹ ».

Dewey rentra aux États-Unis honoré par l'Union Soviétique et diabolisé par la presse conservatrice en Amérique. Subjugué dans l'immédiat par la démocratie russe, il se détournera, en revanche, rapidement de ses premières impressions et deviendra un critique polémique de l'expérience qui lui coûta son « patriotisme ». Les coopératives qu'il a tant admirées se sont dissoutes au bénéfice du seul contrôle étatique et le système éducatif devint aussitôt un lieu d'endoctrinement.

43 « without a prolonged stay, wide contacts and a knowledge of the language », LW., Vol. 3. p. 208.

44 Ibid., p. 214.

45 Ibid., p. 207.

46 « I am not an economist, and my purpose in alluding to this matter is not that of giving economic information ». Ibid., p. 209.

47 Ibid., p. 211.

48 Ludwig Marcuse, *La philosophie américaine*, Gallimard, Paris, 1967, p. 231.

49 « But in my opinion the latter [the propagandist tendencies] will gradually die of inanition in the degree in which Soviet Russia feels free and secure in working out its own destiny. » LW. Vol. 3, p. 213.

Les reproches concernant les conséquences morales et politiques, tantôt anarchistes, tantôt communistes du pragmatisme, qui furent, certes, minoritaires mais violentes, semblent suivre l'étrange destin de Swift. Ce courageux anarchiste, vers la fin de sa vie, après avoir flirté avec l'antisémitisme, abandonne au fur et à mesure ses visions libertaires et adopte un langage et une vision des choses libérale. Il meurt en 1946, persuadé que la lutte du peuple contre la tyrannie et l'injustice passera forcément par un gouvernement libéral. Le pragmatisme a certainement échappé à l'antisémitisme en vogue, mais il se retrouva à nouveau accusé, non pas cette fois-ci d'avoir promu l'immoralisme anarchiste ou le danger communiste, mais tout au contraire, d'avoir apporté un appui philosophique au capitalisme libéral. Selon la *Grande Encyclopédie Soviétique* « les applications socio-politiques du pragmatisme ont invariablement servi l'objectif apologétique pour justifier l'action politique qui contribue au renforcement de l'ordre existant.⁵⁰ »

Malgré le fait que Dewey aurait de nombreux admirateurs en Union Soviétique, l'État populaire ne lui pardonnera pas d'avoir trahi son optimisme et sa confiance vis-à-vis de leur République. « Les révélations (concernant la situation en Union Soviétique) ont été d'une désillusion amère pour moi personnellement⁵¹ », écrit Dewey en 1937, en revisitant ses premières impressions de son séjour en Russie, et il poursuit :

« J'ai dédié mon temps à l'étude des écoles, à ce qui était fait pour la jeunesse et la diffusion de la culture à travers le peuple, sans faire aucune étude sur les conditions économiques. Malgré la prévalence excessive de la propagande dans les écoles, je fus véritablement impressionné par l'attitude pleine d'espoir et, à ce moment-là, relativement libre de la jeunesse.⁵² »

Dewey admet que son espoir et son optimisme qui accompagna les impressions de son voyage en Russie furent le fruit d'une naïveté embarrassante⁵³.

Le déclencheur de cette autocritique sera la poursuite de Trotsky par l'État soviétique, un événement qui incarnera par excellence, aux yeux de Dewey, l'autoritarisme soviétique. Malgré

50 « The sociopolitical applications of pragmatism have invariably served the apologetic aim of justifying political acts that help to reinforce the existing order. » *Great Soviet Encyclopedia*, « pragmatism », t. 20, p. 496a.

51 « The revelations [about the situation in the Soviet Union] have been a bitter disillusionment to me personally », John Dewey, « Significance of the Trotsky Inquiry », in *LW*, vol. 11, p. 335.

52 « I devoted my time to the study of the schools, what was being done for the young people and for the spread of culture through the masses, making no study of the economic conditions. In spite of the undue prevalence of propaganda in schools, I was genuinely impressed by the hopeful and, at that time relatively free attitude of the young people. » *Ibidem*.

53 En 1937, Dewey écrit : « My ignorance of the whole factional controversy was rather shameful as I now look back on it ». Cité par Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, London, 1991, p. 478.

l'opposition radicale de Dewey à Trotsky, le philosophe américain, s'insurgera contre les purges staliniennes et présidera, en 1937, la « Commission of Inquiry into the Charges Made against Leon Trotsky in the Moscow Trials ». Cette commission, dont les membres étaient principalement des libéraux et des anti-staliniens de gauche américains, visait à défendre le droit de Trotsky à un procès juste et public. Les conclusions de cette enquête aboutissent, quant aux accusations de Moscou, à l'innocence de Trotsky et de son fils Sedov. Ce rapport fut signé, le 21 septembre 1937, par John Dewey, au titre de président de la commission, John R. Chamberlain, Alfred Rosmer, E. A. Ross, Otto Ruehle, Benjamin Stolberg, Wendelin Thomas, Carlo Tresca, F. Zamora, Suzanne La Follette et John F. Finerty. Les résultats de ce rapport n'ont pas laissé la presse communiste américaine indifférente. Dewey fut rapidement qualifié de « fasciste », d' « instrument réactionnaire » et de « Charlie McCarthy en faveur des Trotskistes ⁵⁴».

De l'autre côté de l'océan pacifique, l'Union soviétique se vengea de la « trahison » de Dewey par le biais de sa *grande encyclopédie*. Avant même l'intervention de Dewey en faveur de Trotsky, le détournement de son opinion vis-à-vis de l'expérience soviétique, qui commence déjà vers le début des années 1930, à se sentir, aboutira à sa condamnation par les philosophes soviétiques. John Dewey, jadis allié de la révolution, devient « un sociologue et philosophe bourgeois réactionnaire, un idéaliste subjectif ». En outre, les philosophes soviétiques poursuivent :

« Afin de servir idéologiquement les intérêts de l'impérialisme agressif américain, Dewey a inventé une variation du pragmatisme appelée instrumentalisme [...] Chaque conception ou chaque notion fantaisiste qui profite et plaît aux Américains peut être proclamée "scientifique" et "vraie" à l'aide de sa "philosophie" [...] En éducation, Dewey est un partisan de ces méthodes d'instruction qui contribuent à relever l'énergie et l'entreprise des défenseurs du capitalisme, défenseurs qui vouent un culte au capital et haïssent le communisme. La philosophie de Dewey est une philosophie de la guerre et du fascisme [...] Dewey est un ennemi violent de l'URSS, pays de la Démocratie du Peuple et de la théorie marxiste-léniniste révolutionnaire.⁵⁵ »

De même, James n'échappe pas à la colère soviétique. Dans la même encyclopédie, son empirisme et son biologisme sont réduits à un amalgame contradictoire d'individualisme, de libre arbitre et de mysticisme. Par ailleurs, « dans ses visions politiques, James fut le représentant du libéralisme bourgeois⁵⁶ ». Les principaux représentants du pragmatisme étant réactionnaires, ennemis du peuple

54 Voir Robert Westbrook, op. cit., p. 482.

55 Cité sans modifications dans l'ouvrage de Joëlle Zask, *L'opinion publique et son double. Livre II, John Dewey, philosophe du public*, L'Harmattan, Paris, 1999, p. 95-96.

56 « In James' views empirism and biologism were contradictorily combined with extreme individualism, the assertion of free will, and elements of mysticism. [...] In his political views, James was representative of bourgeois liberalism. » in « James, William », *The Great Soviet Encyclopedia*, t. 8, p. 543d.

et de la révolution, défenseurs du capitalisme et du libéralisme bourgeois, le pragmatisme fut « la philosophie la plus capitaliste du capitalisme ⁵⁷ ».

Cependant, ce n'est certainement pas par frustration que les auteurs de l'encyclopédie soviétique condamnent le pragmatisme. Même si, à la suite de la déclaration des sentiments « anticommunistes » de Dewey, leur vocable critique devient de plus en plus agressif, le marxisme-léninisme n'a jamais exprimé la moindre sympathie vis-à-vis de cette philosophie américaine. Lénine, en 1908, dans son ouvrage *Matérialisme et Empirio-criticisme*, consacre une note de bas de page au pragmatisme dans la perspective de l'assimiler à la doctrine de Mach :

« Et voici un nouvel exemple de la façon dont les courants largement répandus de la philosophie bourgeoise réactionnaire exploitent en fait la doctrine de Mach. Le "pragmatisme" [...] est peut-être le "dernier cri de la mode" de la philosophie américaine la plus récente⁵⁸ ».

Comme ce fut le cas chez certains conservateurs en Amérique pour qui toute philosophie qui ne s'inscrit pas dans la lignée de la scolastique américaine est à condamner sans hésitation, ne pas situer la démarche de la quête philosophique au sein du matérialisme dialectique consisterait, pour les marxistes-léninistes, tantôt en une erreur dont les conséquences seraient désastreuses pour la classe prolétaire, tantôt en un choix délibéré dont le but serait d'empêcher la victoire de la démocratie ouvrière. Par conséquent les pragmatistes ne devraient pas s'étonner de la critique violente que la propagande soviétique a mise en exergue. Cependant, les soviétiques ne furent pas les seuls à associer le pragmatisme au capitalisme et au libéralisme bourgeois. L'avènement des changements géopolitiques importants au début du 20^e siècle, l'expansion hégémonique du capitalisme et la montée de l'impérialisme américain poussèrent une partie de l'aile gauche académique, en Europe et aux États-Unis, à renouveler les critiques du pragmatisme qui, tout comme l'empirisme de Locke a autrefois servi à légitimer le colonialisme britannique en Amérique, semble promouvoir le culte du profit dont le capitalisme sauvage serait son expression suprême.

Parmi ces critiques, Bertrand Russell, alors qu'il s'est trouvé à plusieurs reprises aux côtés de Dewey dénonçant l'impérialisme américain, fut peut-être le plus explicite et le plus persistant. En mars 1922, dans un article publié dans la revue américaine *The Freeman* (1920-1924), il écrit : « L'amour de la vérité est obscurci en Amérique par l'esprit du commerce, dont l'expression philosophique est le pragmatisme⁵⁹ ». Dewey, vraisemblablement vexé par la persistance avec

57 Cité par Ludwig Marcuse dans *La philosophie américaine*, op. cit., p. 271.

58 Lénine, *Matérialisme et Empirio-criticisme*, Éditions du progrès, Moscou, 1970, p. 484.

59 Bernard Russell, « As a European Radical Sees it », *The Collected Papers of Bernard Russell*, vol. 15, Routledge, 2000, p. 332 ; cité par Ludwig Marcuse dans *La philosophie américaine*, op. cit., p. 18.

laquelle Russell associa le commercialisme au pragmatisme⁶⁰, écrivit aussitôt un article en réponse au plaidoyer anti-pragmatiste de son collègue britannique.

« La suggestion que le pragmatisme est l'équivalent intellectuel du commercialisme, écrit Dewey, ne doit pas être prise au sérieux. C'est une interprétation telle que si on disait que le néoréalisme anglais est un reflet du snobisme aristocratique anglais ; le penchant de la pensée française vers le dualisme, l'expression d'une prétendue tendance gauloise d'avoir à la fois maîtresse et épouse ; et l'idéalisme allemand, la manifestation d'une habilité à élever la bière et la saucisse à une synthèse supérieure avec les valeurs spirituelles de Beethoven et de Wagner. La figure de William James ne correspond pas non plus à la glorification du commercialisme.⁶¹ »

Russell qui, comme le rappelle Hook⁶², s'est retrouvé, en 1918, en prison pour son amour de la vérité, ne pouvait qu'être choqué lorsque James utilise le terme *cash-value* comme la métaphore la plus adéquate afin de donner sens à ce qu'il affirme comme évaluation d'une idée. Non seulement toute idée doit être évaluée en fonction de sa *cash-value*, mais la vérité pour James ou plutôt les vérités au pluriel⁶³ « n'ont pour unique qualité commune que d'être *payantes*⁶⁴ ». Ces vérités vivent « la plupart du temps à crédit⁶⁵ », car elles peuvent souvent être *rentables* seulement si l'on y croit, sans faire appel à un processus de vérification directe. Le vocabulaire employé par James correspondant davantage à un langage commercial qu'à ce qu'on entend par langage philosophique, il ne semble, selon Hook, guère suffire à justifier l'association du pragmatisme au commercialisme. De ce fait, Hook relativisant ce qui, pour lui, n'est qu'un malentendu, invite les auteurs qui s'accordent avec une telle critique à mieux apprendre d'abord la langue américaine⁶⁶.

Cette interprétation quasi-ironique de Hook n'explique cependant pas la persistance avec laquelle l'association à l'« esprit du commerce » accompagne si fréquemment l'image que l'on fait

60 « I shall never forgive Bertrand Russell [...] for the persistence with which he has repeated his derogatory remarks about the pragmatism as a form of commercialism. » Cité par Sidney Hook dans *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Basic Books, New York, 1974, p. 106-107.

61 « The suggestion that pragmatism is the intellectual equivalent of commercialism needs not, however, be taken too seriously. It is of that order of interpretation which would say that English neorealism is a reflection of the aristocratic snobbery of the English ; the tendency of French thought to dualism an expression of an alleged Gallic disposition to keep a mistress in addition to a wife ; and the idealism of Germany a manifestation of an ability to elevate beer and sausage into higher synthesis with the spiritual values of Beethoven and Wagner. Nor does the figure of William James exist in exact correspondence with a glorification of commercialism. » John Dewey, « Pragmatic America », *MW*, vol. 13, p. 307.

62 Sidney Hook, *John Dewey, An Intellectual Portrait*, op. cit., p. 229.

63 « Notre définition de la vérité est une définition de vérités au pluriel, de processus de guidage qui se réalisent *in rebus* », William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 239.

64 Ibidem.

65 Ibid., p. 231.

66 Sidney Hook, *John Dewey, An Intellectual Portrait*, op. cit. p. 229.

du pragmatisme. Ainsi, nombreuses furent les voix qui condamnaient les images financières de James ou qui ne voyaient dans la philosophie de Dewey qu'une apologie du capitalisme américain⁶⁷. Max Horkheimer écrivait que la philosophie de Peirce et de James « reflète, avec une candeur presque désarmante, l'esprit de la culture des affaires alors dominante et précisément cette même attitude du "soyons pratiques" à l'opposé de quoi l'on avait conçu la méditation philosophique proprement dite.⁶⁸ » Le monde étant injuste, l'on ne pourrait faire appel à la justice que dans la méditation. Nier la souveraineté de la raison, c'est s'éclipser dans l'opportunisme de la pratique. Soyons pratiques, pourvue que ça marche, n'est-ce pas d'ailleurs le cri du capitalisme ?

Pourtant, si le pragmatisme est « la philosophie de la démocratie américaine », le capitalisme n'est point propre aux Américains et il n'a surtout pas besoin du pragmatisme pour assurer son règne. Le pragmatisme naquit aux États-Unis parce que la philosophie américaine partit de l'empirisme anglais, mais traça sa théorie de la vérité au fur et à mesure qu'elle découvrait le sol de ce monde nouveau. Ainsi James affirme que le monde n'est pas clos, qu'il est toujours en train de se faire. À l'image de ses ancêtres, sa philosophie découvre un monde en devenir. « Ce qui *existe* réellement ce ne sont pas les choses, mais des choses en train de se faire. Une fois faites, elles sont mortes, et un nombre infini de décompositions conceptuelles alternatives peut être utilisées pour les définir.⁶⁹ » C'est dans cette perspective que James est un philosophe du vivant, car « pratique », selon lui, ne signifie pas que la connaissance théorique est dénuée de sens⁷⁰, mais, comme le souligne David Lapoujade, cela « signifie que l'on considère la réalité, la pensée, la connaissance (et aussi l'action) *en tant qu'elles se font*.⁷¹ » « Pratique » signifie donc que, dans un monde en perpétuel devenir qui peut nous rassurer ou nous surprendre, les conséquences d'une idée, d'un concept, d'une action ne sont pas données d'avance. Le pragmatisme de ce point de vue, comme l'a indiqué James à plusieurs reprises, est d'abord une méthode. « *C'est l'attitude qui consiste à se détourner des choses premières, des principes, des "catégories", des nécessités supposées pour se tourner vers les choses dernières, les fruits, les conséquences, les faits.*⁷² » C'est la méthode pragmatique telle qu'elle fut présentée pour la première fois dans le célèbre article de Charles Sanders Peirce « Comment rendre nos idées claires ? » :

« Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de

67 Ibid., p. 230.

68 Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Payot, Paris, 1974, p. 60.

69 William James, *Philosophie de l'expérience, un univers pluraliste*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 2007, p. 177.

70 Voir Horkheimer, op. cit., p. 57.

71 David Lapoujade, *William James Empirisme et pragmatisme*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2007, p. 11.

72 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 120.

notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet.⁷³ »

Par conséquent, un objet dont les effets ne se manifestent pas dans la pratique n'a pas de signification propre. De même, un objet dont la signification a été donnée d'avance est un objet présumé mort, sans vitalité organique et qui existe discrètement à l'abri de l'expérience naturelle.

Or, si une idée est inséparable de ses conséquences, une idée vraie est une idée dont ses conséquences sont bonnes, payantes du point de vue de sa pratique. Pourtant, ce constant qui a autant scandalisé les critiques du pragmatisme ne s'inscrit-il pas dans la tradition de Bacon pour qui la vérité et l'utilité sont deux termes identiques⁷⁴ ? La séparation de la vérité du bien pose une question existentielle pour la philosophie. Cette séparation suppose que la philosophie naît soit par hasard soit par inspiration divine. L'Homme cherche-t-il la vérité seulement par simple curiosité ? Pourtant la curiosité implique une action volontaire, soigneuse dans un but d'apprendre par souci, par intérêt. Pour les pragmatistes, si l'homme est curieux, s'il cherche le savoir, la vérité, c'est pour des raisons vitales. La vérité est simplement une réponse possible du bien au même titre que la santé, la richesse ou la force. Par conséquent, vérité, santé, richesse, force « ne sont que des noms qui recouvrent [des] [...] processus liés à la vie, et que l'on recherche [...] parce que cela est payant⁷⁵ ». Cependant, être payant ne signifie pas bénéfique à tout prix, indépendamment des conséquences collatérales qui peuvent, voire doivent, impliquer autrui. On a souvent reproché à James d'avoir introduit avec le pragmatisme une philosophie subjectiviste. Cela pourrait être vrai si l'on dissocie du pragmatisme son élément clé, à savoir « son caractère profondément démocratique⁷⁶ ».

Or, l'esprit du commerce reproché au pragmatisme, dans la mesure où commerce signifie « échange, communication, distribution, partage⁷⁷ », n'affaiblit point le caractère démocratique du pragmatisme mais le renforce, car la vérité, chez James, doit se comprendre, non plus en tant que satisfaction subjective de l'agent tout court, mais satisfaction vérifiée dans l'expérience. L'expérience comprend toutes les dimensions existentielles auxquelles la satisfaction est soumise.

73 Charles Sanders Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, trad. fr. C. Tiercelin, Paris, Cerf, 2002, p. 248. Voir aussi l'article de C. S. Peirce, « Comment se fixe la croyance », où Peirce distingue quatre méthodes générales suivant lesquelles l'on peut établir une opinion, à savoir la « méthode de ténacité », la « méthode d'autorité », la méthode *a priori* » et la « méthode scientifique ». Cette dernière consiste en la « méthode pragmatique ». C. S. Peirce, *Pragmatisme et pragmaticisme*, pp. 215-235.

74 Bacon, *Novum Organum*, trad. fr. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, PUF, 1986. Voici deux extraits significatifs : « C'est pourquoi, en cet ordre, les choses prises dans leur être même sont vérité et utilité : et il faut faire plus de crédit aux œuvres d'apporter les gages de la vérité, que de servir les avantages de la vie. » (p. 178) « [...] ce qui est le plus utile dans l'opération est aussi le plus vrai dans la connaissance. » (p. 189)

75 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 239.

76 Ibid., p. 140.

77 « Commerce itself, let us dare to say it, is a noble thing. It is exchange, communication, distribution, sharing of what is otherwise secluded and private. » John Dewey, « Pragmatic America », op. cit., p. 309.

La pluralité et l'interdépendance de l'expérience humaine transforment la vérification subjective d'une vérité en validation objective. L'empirisme radical auquel James rattache son pragmatisme ne permet en rien de sortir de l'expérience, y compris la réalité où tout le processus de vérification prend place. Selon l'empirisme radical « *les relations qui relient les expériences doivent elles-mêmes être des relations dont on fait l'expérience, et toute relation, de quelque type qu'elle soit, dont on fait l'expérience, doit être considérée comme aussi "réelle" que n'importe quoi d'autre dans le système*⁷⁸ ». Par conséquent, l'interdépendance de l'expérience individuelle, l'échange, la communication, la distribution, le partage sont des réalités auxquelles toute satisfaction provenant d'une idée, d'une action, d'un concept est soumise. Subjectivité et objectivité s'opposent dans la mesure et seulement dans la mesure où l'expérience peut avoir lieu indépendamment de son canevas relationnel et comme tout concept, celui même de l'expérience isolée, est à chercher dans ses conséquences pratiques.

La philosophie de l'homme d'affaires peut bel et bien correspondre au postulat d'une vérité qui paie. Cet homme dirige ses actions indépendamment des conséquences objectives collatérales, lesquelles, pourvu qu'elles soient satisfaisantes d'un point de vue subjectif, peuvent parfois être déplaisantes pour autrui. Un tel comportement, se situant aux antipodes de l'idée démocratique dans sa dimension communément éthique, ne peut être qualifié de pragmatiste qu'en dissociant la philosophie que James a voulu introduire sous le nom du pragmatisme d'une part de l'empirisme radical qui impose l'expérience relationnelle du sujet comme une expérience à considérer dans le calcul des satisfactions et, d'autre part, de la fonction sociale des démarches mêmes du pragmatisme. Le rapport du pragmatisme à la démocratie est un rapport de réciprocité. Le pragmatisme est à la fois une philosophie qui ne peut se débarrasser du spectre du solipsisme qu'en partant de la reconnaissance de l'expérience démocratique comme étant une composante à part entière du terrain philosophique, et une philosophie qui, par cette reconnaissance même, procure à la démocratie un paradigme philosophique adapté à ses exigences éthiques.

Reprocher au pragmatisme d'être la philosophie de l'homme d'affaires, l'appui intellectuel du capitalisme, résulte aussi d'une autre dichotomie, cette fois-ci historique, voire biographique : la séparation de la philosophie du philosophe. James et Dewey ont dénoncé à plusieurs reprises le culte du profit ou l'impérialisme de grandes puissances économiques, et cela sans omettre d'inclure le système capitaliste dans les sources des troubles sociaux ou dans celles des obstacles compromettant leur solution. La sensibilité que James et Dewey ont exprimée face aux problèmes sociaux n'a guère résidé dans un romantisme naïf. Les deux philosophes pragmatistes, notamment

78 William James, *Essais d'empirisme radical*, trad. fr. Guillaume Garreta et Mathias Girel, Agone, Marseille, 2005, p. 58-59.

Dewey par son énergie inépuisable, ont, tantôt par leurs écrits ou leurs conférences, tantôt par leur militantisme direct, exprimé ou supposé une vision politique qui rompt avec la reconnaissance de l'inéluctabilité du capitalisme. Ainsi, faire de Dewey et de James les défenseurs de l'esprit du capitalisme sera non seulement injuste du point de vue de l'expression de leur pragmatisme, mais absurde du point de vue de l'expression de leur sensibilité sociale.

Si les critiques du pragmatisme ont si aisément déduit de la théorie pragmatiste de la vérité un éloge de l'utilitarisme subjectiviste et, par conséquent, une justification conceptuelle du comportement capitaliste, c'est parce qu'ils peuvent difficilement concevoir l'existence du vrai dépourvue de son imaginaire absolutiste. Pour James, si le vrai réside dans ses conséquences pratiques c'est parce qu'il marque et, en même temps, est marqué par le mouvement, par la réalité du monde en train de se faire. Or, si l'homme peut avoir un impact sur le devenir du monde, ce n'est que dans le but de diriger le mouvement vers sa survie, son salut, son bien. La vérité émerge comme concept des tendances directives de l'homme de maîtriser le mouvement. Elle n'est, dans cette perspective, que simplement une espèce du bien⁷⁹, et, puisque le bien-en-soi dans un monde en perpétuel devenir n'a pas de manifestation fixe, la vérité-en-soi est dépourvue de signification.

La satisfaction personnelle en tant que critère premier de l'évaluation d'une idée, d'un concept ou d'une théorie ne peut aboutir à la glorification de l'individualisme pécuniaire qu'en faisant de la notion du bien un concept dépourvu de sociabilité. Le vrai portant la dimension conceptuelle du bien ne devient tel que lorsqu'il se communique et, par cette communication même, renvoie le bien individuel vers sa destinée sociale. Le bien personnel et le bien social ne s'écartent que par le comportement déficitaire de l'expérience éthique, mais le monde, étant toujours en devenir, est susceptible de progrès aussi bien technique, politique, économique qu'éthique. Le pragmatisme, se situant dans le cœur du déplacement du paradigme philosophique de la rétrospection à la prospection, des antécédents aux conséquents, de la fixité au mouvement, fait preuve d'une attitude aux antipodes de la pensée conservatrice, qu'elle soit philosophique, politique ou économique. Le postulat d'Héraclite « Τα Πάντα ῥεῖ » prend, chez les pragmatistes, ses dimensions progressistes et touche tous les domaines du comportement individuel ou collectif.

Si la vérité pragmatiste peut, selon les interprétations critiques, mener à l'individualisme pécuniaire, la recherche du bien étant synonyme de la recherche de la vérité, cette dernière confère au mouvement une direction salutaire et dirige l'individualisme supposé vers sa démocratisation éthique. Si, dans une société non démocratique, la théorie pragmatiste de la vérité justifie l'esprit du capitalisme, dans une perspective de démocratisation du bien, et donc du vrai, le pragmatisme apparaît comme la philosophie la moins proche des maux que ses critiques lui adressent. C'est dans

79 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 136.

le paradigme du mouvement que l'on doit d'abord considérer les conséquences politiques ou éthiques du pragmatisme, car ses reproches commercialistes n'ont de sens qu'en supposant la fixité de ses énoncés, c'est-à-dire en détournant le pragmatisme de son hypothèse première, à savoir que le monde est toujours en train de se faire. En dernière analyse, la vérité étant pour les pragmatistes une des catégories du bien, sa recherche, la fonction même de la philosophie n'a de sens que dans une perspective spécifiquement mélioriste. « Qu'est-ce que le vrai » se transforme, par conséquent, en « comment réduire le mal », « comment faire croître le bien », « comment rendre notre monde meilleur » ?

Le changement social comme source du pragmatisme

Le pragmatisme, comme l'annonce James, est « d'abord une méthode, ensuite une théorie génétique de ce qu'on entend par vérité⁸⁰ ». En tant que méthode, il fut développé en opposition au « joyau de la logique » de la tradition cartésienne, « cet antique bijou » qui n'est plus « assorti aux mœurs modernes⁸¹ ». Peirce, en qualifiant la théorie classique de la clarté des idées peu satisfaisante pour les exigences de la méthode scientifique, substitua à la « critique dialectique » de Descartes sa maxime pragmatiste. Or, en tant que « théorie génétique de ce qu'on entend par vérité » le pragmatisme fut l'expression d'une autre opposition, celle à la philosophie néo-hégélienne, une opposition déclenchée sous l'effet des exigences de la réalité sociale d'être reconnue comme telle.

Si nous pouvons voir dans la sensibilité politique des philosophes pragmatistes l'expression d'un tempérament, nous pouvons considérer ce même tempérament comme ayant contribué au développement de l'expression philosophique du pragmatisme. Qu'un monde meilleur peut être possible est ainsi, pour les pragmatistes, une formulation politique et en même temps philosophique. Certes, le pragmatisme partit de la maxime de Peirce, mijota dans la psychologie de James tout en parcourant l'empirisme anglais, mais sa manifestation philosophique n'eut vraiment lieu que pour exprimer avec des termes ce à quoi l'on aspirait déjà avec des mots, à savoir l'espoir d'un monde meilleur. Si le pragmatisme de James parut tout d'abord en opposition à la philosophie néo-hégélienne, alors dominante⁸², cela ne fut que pour dénoncer le fatalisme qui en résultait. Le conflit philosophique demeure en réalité dans un conflit politique sur la validité de ce qui peut être.

Dire qu'un monde meilleur est possible, signifie d'abord que le monde dans lequel nous vivons est bien réel et que ce monde réel comprend aussi bien des plaisirs que des souffrances. Or,

80 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., pp. 128-129.

81 Charles Sanders Peirce, « Comment rendre nos idées claires », in *Textes Anticartésiens*, Aubier, p. 290.

82 « J'ai l'impression que, depuis l'époque de Th. H. Green, l'idéalisme absolu n'a pas cessé de croître résolument à Oxford. Il en va de même dans ma propre université de Harvard » W. James, *Philosophie de l'expérience*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2007, p. 28.

cela veut dire davantage que notre action, qui est aussi réelle que le monde, peut avoir un caractère décisif dans sa composition ; elle peut rendre le monde meilleur ou bien pire. Si les pragmatistes n'avaient qu'une seule question à poser, ce serait sans doute comment rendre, par notre action, le monde meilleur, car celle-ci est pour l'esprit même du pragmatisme d'une importance architecturale.

James, avec son *Pragmatisme*, s'est livré à la recherche d'« une philosophie qui non seulement sollicite nos facultés intellectuelles d'abstraction, mais encore soit en prise directe avec le monde réel de nos vies humaines finies⁸³ ». La philosophie en ce moment, même dans sa forme critique, se contentait de procurer des satisfactions intellectuelles et non pas pratiques⁸⁴. Mais pour trouver sa destinée sociale, la philosophie devrait d'abord se libérer de son appareil intellectualiste.

Revenons au postulat qu'*un monde meilleur est possible*. Selon la tradition classique du théisme, cela se traduirait ainsi : *un monde meilleur existe et ce monde est Dieu*. Par conséquent, du point de vue divin, un monde pire existe, et ce monde, c'est l'homme. Ces deux mondes sont foncièrement distincts et donc « ils n'ont absolument *rien* en commun⁸⁵ ». Si Dieu est parfait, l'homme ne peut absolument pas l'être. Aucune action humaine ne peut avoir une issue salutaire pour son monde maudit. Cela signifie que la philosophie après, avoir dévoilé cette vérité, n'a plus aucune responsabilité vis-à-vis de la souffrance humaine.

Certes, le théisme dualiste, étant déjà en voie de disparition des universités anglaises et américaines⁸⁶, ne préoccupe que très peu la critique de James sur la fatalité sociale. Sa cible, comme celle de Dewey, c'est surtout l'esprit rationaliste, au sens radical, et l'idéalisme moniste qui en découle. Selon l'idéalisme moniste, *un monde meilleur est possible* ne veut absolument rien dire. Le monde est tel qu'il est. La seule action qu'un homme puisse faire sera de raisonner et de ressentir ainsi l'ampleur de la perfection terrestre, d'un point de vue optimiste, ou bien de sa déféctuosité, d'un point de vue pessimiste.

Le rationalisme nous enseigne que la compréhension de notre monde ne peut être conquise que par l'exercice de la raison. Ainsi, les philosophes, détenteurs de la raison pure, sont les plus aptes à raisonner sur le monde et à en tirer des catégories universelles qui embrassent la vie dans sa totalité. Cette réflexion, résidant dans des équations logiques, transcende l'expérience et n'y retourne que sous la forme d'axiomes dont la fixité et l'universalité y demeurent d'une manière catégorique. Le modèle théorique qui en résulte se suffit à lui-même. Une fois validé, rien ne peut le modifier. Le rationalisme « fabrique des systèmes, et les systèmes sont forcément clos⁸⁷ ». Aucune expérience nouvelle ne peut s'y ajouter et le contredire. D'ailleurs, contredire le modèle, pur produit de la

83 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 95.

84 Ibid., p. 217.

85 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 30.

86 Ibid., p. 28.

87 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 101.

raison, revient à contredire la raison elle-même, et par conséquent à nier l'homme dont l'humanité repose sur sa capacité de raisonner.

« La différence essentielle, dit James à propos de la relation entre pragmatisme et rationalisme, réside dans le fait que *pour le rationalisme, la réalité est toute faite et achevée de toute éternité, tandis que pour le pragmatisme elle est toujours en train de se faire et attend que l'avenir contribue à modeler son caractère.* Pour le premier, l'univers est arrivé au port, pour le second, l'aventure continue. ⁸⁸»

Si le monde est clos, fait une fois pour toutes, cela veut dire que notre action ne pourrait ni l'améliorer ni l'empirer. Le monde est tel qu'il est. Qu'il soit bon signifie qu'il l'a toujours été. De même, selon le point de vue pessimiste, le monde est mauvais parce qu'il l'a toujours été et il le sera à jamais. Par conséquent, la souffrance humaine, lorsqu'elle se manifeste, correspond foncièrement à ce monde atroce que la raison nous a révélé. En revanche, selon l'attitude optimiste, les maux sociaux ne sont « qu'une illusion provenant de ce qui est fini et relatif : le fondement absolu des choses ne peut qu'être une perfection achevée de toute éternité⁸⁹ ».

Cette approche rationaliste, à savoir que le problème social figure tantôt comme une illusion tantôt comme quelque chose de minime par rapport à la perfection éternelle, a nourri la philosophie de James dont le pragmatisme fut d'abord l'expression de son opposition radicale. La philosophie raffinée, propre au tempérament rationaliste, réussit, certes, à combler nos sentiments optimistes et romantiques, mais délaisse nos sentiments immédiats qui portent « sur l'immensité du monde des faits concrets, sur leurs mystères sidérants, leurs aspects inattendus ou cruels, rebelles et indomptés⁹⁰ ». La philosophie devrait à l'avenir reconnaître le problème social, « être attentive aux crises et aux tensions de la conduite des affaires humaines ⁹¹», et cela pour la simple raison que « la philosophie débute (...) par un accord en mineur⁹² ». Cela fut également la thèse, « le postulat de base », de l'ouvrage de Dewey *Reconstructions en philosophie*, à savoir que « le rôle, la problématique et la thématique de la philosophie naissent des tensions et des conflits de la vie communautaire dans laquelle apparaît une forme spécifique de philosophie⁹³ ».

« Le grand succès populaire de Schopenhauer, écrit James, provient de ce qu'il a exprimé,

88 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., pp. 269-270.

89 Ibid., p. 101.

90 Ibid., p. 97.

91 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, Farrago/Editions Léo Scheer, Pau et Paris, 2003, p. 21.

92 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Paris, 1992 (1re édition 1966), p. 865, cité par William James dans *Introduction à la philosophie*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2006, p. 44.

93 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit., p. 17.

pour la première fois parmi les philosophes, la vérité concrète des misères de la vie⁹⁴». Nous reprochons souvent à la philosophie, parfois à juste titre, d'être coupée du monde réel, de préférer s'interroger sur des abstractions plutôt que sur la vie concrète. En revanche, comme le dit Schopenhauer, l'étonnement philosophique part du « spectacle de la *douleur* et du *mal moral* dans le monde⁹⁵ ». Néanmoins, ce changement de point de vue ne nous invite pas forcément à changer de paradigme. Le « mal » reste toujours un problème théologique ou bien métaphysique. Au-dessous de l'horizon philosophique, la réalité devient une apparence et par conséquent les maux qui y demeurent cessent d'être réels pour devenir apparents, voire illusoire. Cette attitude philosophique, à savoir l'élaboration « des méthodes ingénieuses pour prouver que les maux ne sont pas réels mais apparents, (...) peut aussi consister à élaborer des stratégies pour évacuer les problèmes, ou pire encore, les justifier⁹⁶ ». Ainsi, en suivant Leibniz et sa *Théodicée*, nous voyons le mal du monde réel « paraître presque comme rien en comparaison du bien⁹⁷ » du monde éternel. Ce mal n'est pas seulement d'une importance minime, mais il est aussi justifié, car « l'existence du mal dans l'ordre temporel est la condition même de la perfection dans l'ordre éternel ⁹⁸».

Tandis que la philosophie semble avoir délaissé « l'ordre temporel », sa destinée n'est point définitive. « Son attitude peut changer au fur et à mesure qu'elle se développe avec succès ⁹⁹». Elle devrait peut-être passer par les étapes que Comte lui a conférées, afin de devenir positive, embrasser le réel et élaborer de nouvelles méthodes d'enquête subordonnées, non pas à l'abstrait, mais au social. La question « qu'est-ce que le mal ? » deviendra ainsi « comment réduire, soulager, voire éliminer les maux de la vie ? » Ce « nouveau mandat [de la philosophie] consiste à apporter une contribution, même modeste, à l'élaboration de méthodes qui nous aideront à mettre en évidence les causes des maux de l'humanité¹⁰⁰ » et à nous inciter ainsi à agir en conséquence.

Écouter attentivement cet « accord en mineur » est donc la première tâche de la philosophie. Regretter cet accord, la seconde. Mais nous ne pouvons regretter « les crimes et les horreurs » qui font partie de notre monde sans avoir préalablement brisé l'image du « savant spectateur » de la « philosophie traditionnelle de l'intellectualisme » qui « fait de la connaissance un esthétisme moralement irresponsable¹⁰¹ ». La passivité que suppose l'intellectualisme n'est néanmoins pas toujours passive. Souvent, « ne pas agir conformément à une croyance revient (...) à agir comme si

94 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 33.

95 Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, op. cit., p. 865.

96 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit., p. 149.

97 Cité par William James dans *Le pragmatisme*, op. cit., p. 98.

98 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 276.

99 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 33.

100 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit., p. 149.

101 Ibid., p. 111.

la croyance opposée était vraie¹⁰² ». La croyance selon laquelle le monde est toujours en train de se faire est donc, pour les pragmatistes, fondamentale. Elle seule permet une transformation sociale positive, car, si « le monde n'est pas arrivé au port » aucune de ses parties, y compris celles que nous regrettons, n'est définitive. Certes, cela s'applique aussi aux meilleures parties de notre monde qui ne sont désormais plus garanties. C'est la raison pour laquelle le modèle d'un monde clos est beaucoup plus rassurant que le modèle qui prône le contraire. Mais qui profite de ces meilleures parties du monde et qui subit ses crimes et ses horreurs ? La réponse repose sur la reconnaissance de l'injustice sociale, à savoir que la distribution des parties du monde, des meilleures et des pires, n'est pas homogène. Par conséquent, la fixité de la réalité du monde profite à ceux qui subissent le moins les maux de la société, à ceux qui jouissent le plus de la perfection terrestre.

La légitimation de l'injustice repose, en partie, sur la conception féodale de la réalité, sous-tendue par l'approche fixiste de la philosophie classique. Dans un monde clos, toutes les parties qui y demeurent sont bien ordonnées. Par conséquent, tous ses éléments rentrent dans des catégories qui se classent selon un ordre hiérarchique. Au sommet de la hiérarchie, la qualité supérieure étant la fixité des choses, on trouve les éléments les plus immobiles, les plus intangibles, et, aux échelons inférieurs tous ces éléments susceptibles de changement et de mouvement. Par conséquent, dans les matières sociales, nous pouvons distinguer le même principe de catégorisation. Les échelons supérieurs sont habités par des groupes sociaux dont les individus, par leur naissance, sont immédiatement dissociés des autres groupes. « Le lien de parenté distingue immédiatement ce[s] groupe[s] des autres, lui donne son signe de reconnaissance tout en lui assurant une cohérence interne¹⁰³ ». Autrefois, le critère selon lequel cette distinction s'opérait fut la noblesse du sang qui, en perdant son sens, avec l'avènement des Républiques modernes, a été abandonné au profit de la propriété. Nonobstant, aujourd'hui, comme avant, « dans les échelons inférieurs, les individus peuvent être plus au moins perdus dans la masse : tous faisant partie de la horde vulgaire, rien de particulier n'en distingue la naissance¹⁰⁴ ». Certes, la propriété, comme critère de classification des groupes sociaux est moins stable, moins fixe que la noblesse du sang. Elle semble toutefois moins éphémère qu'on ne pourrait l'imaginer. Le rôle apologétique de cette fixité, malgré l'abolition du droit divin ou du droit de la noblesse, incombe désormais à la raison.

Or, qu'est-ce que le changement d'un point de vue rationaliste ? « L'esprit rationaliste, au sens radical, écrit James, a un caractère doctrinaire et autoritaire.¹⁰⁵ » L'idée « d'un univers "décerclé" fait le même effet au parfait rationaliste que la "liberté de presse" à un vieux fonctionnaire du bureau

102 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 197.

103 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, Farrago/Editions op. cit., p. 76.

104 Ibid., p. 76.

105 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 271.

de la censure en Russie, ou "l'orthographe simplifiée" à une vieille institutrice¹⁰⁶ ». Le changement est conçu comme une remise en ordre, sinon il serait le signe du défaut du système.

« Du côté du rationalisme on a un univers tiré de nombreux exemplaires dont un seul – l'infolio infini, *l'édition de luxe*, complète de toute éternité – est réellement authentique ; les autres n'étant que des éditions diverses et abrégées, remplies de leçons erronées déformées et mutilées chacune à leur manière.¹⁰⁷ »

Tout ce qui revendique le changement, en tant que sortie des normes préétablies, fait donc partie de ce système erroné. La raison découvre *l'ordre dans l'humanité* et par conséquent l'harmonie terrestre se fie à la bonne volonté de la société de rappeler à l'ordre toute déréglementation individuelle. Le rationalisme, ainsi exposé, suppose donc davantage une théorie de l'État qu'une théorie de l'action collective. « Raison et loi, écrit Dewey en commentant la contribution de Kant à la rationalisation de la subordination des individus aux lois, étaient considérées comme synonymes ; la raison, réputée extérieure et supérieure à l'existence, s'imposait à elle. La loi émanait donc elle aussi d'une autorité extérieure et supérieure pour s'imposer à la vie¹⁰⁸ ». La vérité philosophique devient ainsi « dogme d'autorité ». C'est dans ce sens que le rationaliste est d'un caractère autoritaire, alors que le pragmatiste « est une espèce d'anarchiste plutôt insouciant¹⁰⁹ ». « Une société qui valorise d'abord l'ordre, pour laquelle toute croissance est douloureuse, une société qui considère tout changement comme une perturbation, ne peut que chercher à se donner un corpus intangible de vérités supérieures sur lequel se reposer.¹¹⁰ » Si donc le rationalisme offrait ce corpus de vérités, le pragmatisme, en mettant leur intangibilité en cause, tenta de réorienter l'expérience sociale dont l'objectif n'est plus le maintien de l'ordre, mais le changement et la croissance, qu'ils soient perturbants ou douloureux, mais sans lesquels on ne saurait parler de véritable démocratie.

Après avoir d'abord reconnu le problème social, l'avoir regretté par la suite, la tâche de la philosophie consiste désormais à révéler les possibilités du monde, sans lesquelles aucune action individuelle n'a véritablement de sens. En effet, le conflit entre rationalisme et pragmatisme, voire entre rationalisme et empirisme, porte sur la « validité du possible »¹¹¹. Cela correspond, encore une fois, à ce que les pragmatistes ne cessent de répéter, à savoir que le monde est « éternellement inachevé, et toujours susceptible de recevoir des additions et de subir de pertes¹¹² ». Or, le monde du

106 Ibid., p. 271.

107 Ibidem.

108 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit., p. 100.

109 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 271.

110 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit., p. 137.

111 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 289.

112 Ibid., p. 200.

savoir reflète l'univers social. La société se fait à l'image de l'organisation de son corps de connaissances et, inversement, les connaissances s'organisent à l'instar de la vitalité sociale à laquelle elles répondent. Si l'axiome pragmatiste est le mouvement, son reflet social est le changement. Il ne s'agit pas de faire du pragmatisme un manifeste révolutionnaire, car le changement qui reflète l'image d'un monde en perpétuel devenir n'est pas une rupture mais une continuité. La société, étant elle-même un monde en devenir, inachevé et jamais fixe, subit des pertes et reçoit des additions. Embrasser ce postulat c'est reconnaître la démocratie dans sa dimension empirique : un accord politique qui se fixe sur le changement perpétuel de ses organismes, ses officiers, ses normes et son public. La démocratie demeure dans ce qui est possible. Sa vérité est aussi probable que sa fausseté et cela dans un processus incessant, car la démocratie, par sa nature instable et cinétique, ne peut accueillir que des axiomes momentanés. L'esprit démocratique est le premier souffle du pragmatisme, à savoir 1) la reconnaissance d'un monde inachevé, 2) l'adoption du regard de la réalité concrète et 3) la poursuite du possible sous l'hypothèse constante du bien qui, émancipé de la supposition d'une vérité absolue, devient le critère ultime du vrai. Le pragmatisme vu ainsi répond à l'ensemble de ses critiques : son « esprit dégradant » repose sur la « vulgarité démocratique ». « Bien des malentendus concernant l'esprit pragmatique seraient évités, écrit Dewey, si on était attentif à l'importance que le pragmatisme accorde à la dimension sociale tant dans le processus d'acquisition du savoir que dans sa finalité¹¹³ ». Le subjectivisme pragmatiste n'est qu'une des dimensions de l'enquête sur la validité du possible, tout comme l'individu devient, en démocratie, le sujet par excellence de l'expérience sociale et politique.

113 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 61.

Chapitre II : Pragmatisme, une philosophie démocratique

La démocratie ne philosophe pas. Ce n'est pas à elle de répondre aux questions ultimes de notre univers. Elle ne se soucie point de Dieu, de l'origine de notre monde, de sa destinée. Elle ne vit pas « par étonnement », bien qu'elle puisse être étonnante. Elle peut être neutre sans être médiocre, mauvaise sans être « le mal », salubre sans être éternelle. La démocratie est une méthode. Elle ne prend pas parti mais elle exige des partisans. Et ses partisans philosophent. Ses ennemis aussi. La démocratie est une méthode, pas de gouvernance, malgré sa malheureuse synonymie avec le système politique. Elle est une méthode, un biais à travers lequel le chemin qui mène de l'individuel au social peut être possible. Certes, il existe d'autres méthodes, d'autres biais ou bien d'autres chemins. Celui de la démocratie s'inscrit dans une démarche morale tout à fait différente de celle supposée par les autres méthodes de la coexistence. Avant de devenir expérimentale, elle demeure d'abord *expérencée*. Elle n'existe que par son exercice, dans les synapses du gestuel social. La morale, étant de nature adverbiale plutôt qu'impérative, est avant tout un mode effectif de vie. C'est la raison pour laquelle elle ne doit pas être aussitôt confondue avec le système politique qui porte son nom. Il est tout d'abord question d'une façon de faire démocratique et non d'un ordre démocratique pré-constitué. La démocratie politique est, certes, un système de gouvernance dont le nom n'est pas une simple coïncidence avec la démocratie éthique. Mais cette dernière n'est point le produit de la première. Tout au contraire, la morale démocratique est la donnée *expérencée* qui a permis à une certaine forme de démocratie politique de respirer l'air qu'elle a d'abord purifié. Tout acte porte sa valeur morale. La démocratie est donc principalement morale. Elle réside dans les gestes sociaux qui partent d'une démarche de reconnaissance mutuelle.

Avant même de lui attribuer son nom, la démocratie ne consiste en aucune « cratie », elle ne correspond même guère à l'abstraction du « démos ». Elle est d'abord un art religieux, une éthique de vie, un humanisme radical. Si elle consiste en un passage historique, c'est le passage de l'*idiotisme* à l'altruisme, de l'égoïsme au pluralisme. « À l'égoïsme, écrivait Kant, on ne peut opposer que le *pluralisme* : cette manière de penser consiste à ne pas se considérer ni se comporter comme si on enfermait en soi tout du monde, mais comme un simple citoyen du monde.¹¹⁴ » Voilà ce qu'est d'abord la démocratie. Une démarche éthique selon laquelle l'autre est aussi vrai que nous-même ; une méthode coopérative de la compréhension du monde, bref un pluralisme.

114 Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2008, p. 91.

La démocratie, comme toute forme de gouvernement, s'inscrit dans une grammaire politique déclinée au génitif. Il s'agit du pouvoir du peuple, tout comme l'aristocratie fut le pouvoir des *aristoi*, ou bien la monarchie le pouvoir du monarque. Mais, dans les régimes monarchiques ou aristocratiques, le monarque ou les *aristoi* furent tout sauf des produits du hasard. Le monarque était d'une manière générale soit un élu divin soit un militaire atroce. Les *aristoi* furent de toute la société les meilleurs, les plus nobles de sang, les plus éduqués, les plus cultivés, qui réunissaient toutes les vertus reconnues par la société de leur temps, et qui transmettaient par leur sang et par leur éducation privilégiée leur noblesse à leurs héritiers. En revanche, le *démos*, le peuple, ne consiste pour le moment qu'en une abstraction dont le seul moyen de se concrétiser ne semble être que le suffrage universel. Par conséquent, l'idée de la démocratie, à savoir le gouvernement populaire, se traduit, à travers le suffrage général, par le gouvernement du plus grand nombre, de la majorité. Ainsi, nous arrivons à une définition de la démocratie qui suit une approche numérique de l'histoire évolutive des États. L'action gouvernementale, autrefois « dictée » par une seule personne, fut ensuite l'affaire d'une oligarchie, pour succomber par la suite dans les mains de la majorité.

Dans cette perspective, comme le constatait Proudhon, la démocratie correspond à ce que l'on peut appeler une dictature de la majorité. Or la démocratie politique n'est que l'aboutissement d'une évolution arithmétique de la formation des États qui part d'un sujet unique de gouvernement et, en passant par les *aristoi*, se fixe au sujet de la majorité. Mais en acceptant que le gouvernement populaire consiste, en réalité, dans le gouvernement du plus grand nombre, nous rendons, d'une certaine manière, justice à l'argument selon lequel le suffrage universel n'est simplement qu'une traduction pacifiste de la violence. Au lieu de s'entretuer dans des guerres sociales perpétuelles, nous sommes fixés à l'idée que le plus grand nombre a toujours plus de force et s'impose toujours à ses adversaires. Par conséquent, la démocratie n'est pas le système politique le plus juste, loin s'en faut, mais le système le plus économique. Comparée à l'aristocratie dont l'idéal suppose la supériorité de la sagesse, une telle représentation de la démocratie, où le principe gouvernemental se réduit à la force¹¹⁵, paraît comme une illustration lamentable de l'art politique. Cependant « [d]ire que la démocratie est *seulement* une forme de gouvernement serait équivalent à dire qu'une maison est plus ou moins un arrangement géométrique de briques et de mortiers ; que l'église est un bâtiment avec des bancs, des pupitres et des flèches ¹¹⁶ ». La démocratie est bien plus qu'une forme

115 John Dewey, « The Ethics of Democracy », *EW*, vol. 1, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 233.

116 « To say that democracy is *only* a form of government is like saying that home is a more or less geometrical arrangement of bricks and mortar ; that the church is a building with pews, pulpit and spire ». *Ibid.*, p. 240.

de gouvernement, car la société est bien plus qu'une agglomération d'individus. L'enjeu démocratique, loin d'être un simple problème arithmétique, repose en fait sur sa signification morale. La démocratie est « une conception éthique, et sur sa signification éthique est basée sa signification gouvernementale¹¹⁷ ».

Certes, le trait extérieur du corps politique de la démocratie se réduit à ce moment de la prise des décisions, du vote, du suffrage universel. Mais la démocratie, plus qu'un corps, est avant tout un organisme. Ce n'est donc pas en additionnant les mains aux bras, les pieds aux jambes, puis la poitrine, la tête, les organes et ainsi de suite, qu'on construit un corps. Le lien entre les divers éléments d'une société est avant tout organique. Un corps vivant est un corps dont les parties ne sont pas simplement attachées l'une à l'autre, mais elles sont connectées par la circulation nerveuse et sanguine. Tout de même, le corps social n'est vraiment un organisme vivant que dans la mesure où les individus qui le composent restent organiquement connectés. L'homme n'est pas cet individu isolé que présuppose l'approche atomiste de la démocratie. Avant de s'enfermer derrière le paravent du bureau de vote et de s'additionner par le biais de son vote à ses concitoyens, l'individu s'informe sur ses choix, partage ses intérêts, exprime ses désirs, bref circule dans les veines du corps social. La qualité démocratique d'un gouvernement populaire réside dans le processus qui précède la prise des décisions, à savoir la libre discussion et communication des idées, des intérêts, des désirs, des valeurs.

Libre discussion et communication signifient ici qu'aucun point de vue ne possède une qualité ultime de raison politique, qu'aucun système de valeurs ne se superpose sur tous les intérêts et désirs exprimés. S'il n'y a pas de liberté d'expression, il n'y a point de véritable communication. Exprimer librement ses idées, ses intérêts, ses désirs, ses valeurs, suppose la reconnaissance de la différence. Reconnaître autrui, c'est-à-dire « ne pas se considérer ni se comporter comme si on enfermait en soi tout du monde, mais comme un simple citoyen du monde », un concitoyen avec tout ce que « co » peut signifier. Sinon, toute communication, toute discussion, tout débat sont compromis dès le départ. Aucun système de valeurs, aucune raison politique ne prévaut d'avance. L'hypothèse démocratique admet la multiplicité, non seulement au titre d'un état des lieux, d'une observation des faits, mais à titre ontologique. Non seulement la société est bondée de différents systèmes de valeurs, mais tous ces systèmes sont, pour le moins à titre d'hypothèses, valables et doivent être pris en compte comme tels. Sans cette reconnaissance de la validité du multiple, l'arène politique rappelle une pièce de théâtre, ou un tour de magie, où le magicien sollicite la participation du public. Cette dernière ne modifiant en aucun moment le déroulement du spectacle, à part son

117 « Democracy, in a word, is a social, that is to say, an ethical conception, and upon its ethical significance is based its significance as governmental. » Ibid., p. 240.

caractère ludique, demeure dans une pure illusion¹¹⁸. C'est en ce sens que la démocratie est plus qu'une forme de gouvernement. Contrairement à l'aristocratie, elle construit son sujet par le biais des débats, des discussions, des communications des points de vue. L'aristocratie se fie à la raison de son élite absolue. Si la liberté compte pour elle, c'est en tant que finalité. Pour la démocratie, la liberté, plus qu'une finalité, est avant tout sa méthode. La démocratie, non seulement présuppose, mais exige une multiplicité de valeurs, d'intérêts, de désirs, qui entrent librement en jeu, et qui sont susceptibles, certes, de jugement, mais aussi et avant tout, de reconnaissance mutuelle. La démocratie, bien avant sa réduction à une simple forme de gouvernement, consiste en une démarche éthique pluraliste, sans laquelle toute supposition démocratique demeure stérile et contradictoire.

Un système de gouvernement, qu'il se dise démocratique ou non, dont la signification réside dans l'attribution du pouvoir politique à une majorité, n'est qu'une absurdité. En effet, aucune volonté commune ne peut prendre naissance à partir du seul principe « one man, one vote ». Cette description du corps social en une division infinitésimale des volontés individuelles nie l'idée même de la démocratie. La démocratie, même dans sa forme représentative, n'est digne de son nom que dans la mesure où, avant de former sa « cratie », elle construit son « démos », et ceci, selon une méthode à la hauteur de ses aspirations. Cette méthode n'est pas à chercher dans la sphère politique, à savoir par le biais du suffrage universel, mais dans la sphère morale. Morale, car « la démocratie est un mode de vie personnelle ». Si la morale fut, depuis longtemps, attachée à la religion, la démocratie ne nie point cette association. En effet la morale réside dans les synapses sociales, dans la façon dont les individus se relient. L'amour, la tolérance, l'altruisme, toutes ces vertus qui semblent héritées d'une loi divine et qui forment dans l'absolu le schème moral de la chrétienté, fondées sur la foi en Dieu, sont en réalité porteuses d'une morale pratique plutôt que divine. C'est parce que l'amour, la tolérance, l'altruisme priment sur la haine, l'intolérance, l'égoïsme que l'on peut parler de société. Ce qui semble être l'apport le plus important de la Religion n'est pas la morale en tant que telle, mais la foi. Mais la foi en Dieu fut transformée, à l'ère démocratique, en la foi en la capacité humaine de générer dans son mode de vie l'amour, la tolérance, l'altruisme et toute autre vertu sociale qui fut depuis longtemps sous l'emprise de la religion. « La démocratie est un mode de vie personnelle gouverné non seulement par la foi en la nature humaine en général, mais par la foi en la capacité de jugement et d'action intelligents des êtres humains lorsque des conditions favorables sont fournies. ¹¹⁹ » Jugement et action intelligents signifient ici jugement et action régis par l'enquête exhaustive et coopérative des conditions, à savoir par la prise en considération, au

118 Voir aussi Joëlle Zask, *Participer*, Le bord de l'eau, Paris, 2011.

119 « Democracy is a way of personal life controlled not merely by faith in human nature in general but by faith in the capacity of human beings for intelligent judgment and action if proper conditions are furnished. », John Dewey, « Creative Democracy – The Task Before Us », *LW*, vol. 14, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 227.

moyen de la libre communication et discussion, et de l'observation, de tout point de vue émergeant au vu d'une expérience conjointe. La démocratie s'enrichit par le pluralisme et en même temps l'enrichit, en le rendant, par la coopération opérant. Cela constitue, pour Dewey, une thèse d'une importance centrale :

« Coopérer en fournissant aux différences une chance de se manifester, car l'on a la conviction que l'expression de la différence n'est pas seulement un droit d'autrui mais un moyen d'enrichissement de notre propre expérience de vie, est une idée inhérente au mode de vie personnelle démocratique ¹²⁰».

Une société démocratique admet en son sein une telle multiplicité que les points de vue qui en résultent peuvent s'écarter considérablement. Donner la chance aux différences, à la multiplicité signifie que tout consensus politique recherché ne provient d'aucune idée *a priori*, d'aucun point de vue fixe qui fait autorité. Le contraire ferait de la démocratie une pure absurdité, une contradiction. Si le juste, le vrai préexistait au processus par lequel cela se dévoilait, il n'y aurait aucune nécessité, aucune raison d'être de la démocratie. Les *aristoi*, avec leur sagesse et leur justesse, suffiraient largement à révéler la vérité, la raison politique. Donner la chance aux différences, c'est faire de l'expérience le seul critère de la recherche d'un consensus politique. C'est ce rapport direct de la démocratie à l'expérience qui pousse les philosophes pragmatistes à voir dans la restitution de l'expérience dans les démarches et l'arrivée de la philosophie un éloge de la démocratie.

« Toute autre forme de foi morale ou sociale, écrit Dewey, repose sur l'idée que l'expérience doit être sujette, à un certain moment ou un autre, à une quelconque forme de contrôle extérieur ; à une quelconque "autorité" censée exister en dehors du processus de l'expérience. La démocratie est la foi en ce que le processus de l'expérience est plus important que n'importe quel résultat particulier ¹²¹».

Or, la majorité ne peut être le produit d'un triomphe du plus grand nombre au détriment des minorités, car elle n'existe qu'après coup. La majorité représente seulement l'instance politique d'un processus foncièrement moral du mode de vie démocratique. Point simplement dominical, ce

120 « To cooperate by giving differences a chance « to show themselves because of the belief that the expression of difference is not only a right of the other persons but is a means of enriching one's own life-experience, is inherent in the democratic personal way of life. » Ibid, p. 228.

121 « Every other form of moral and social faith rests upon the idea that experience must be subjected at some point or other to some form of external control ; to some "authority" alleged to exist outside the processes of experience. Democracy is the faith that the processe of experience is more important than any special result attained ». Ibid., p. 229.

processus part de la communication, de l'exposition et du partage de points de vue dans lequel tous les désirs, intérêts, valeurs, s'échangent librement. Qu'un gouvernement soit élu, dicté ou hérité, n'est guère une raison suffisante pour qualifier un régime politique de démocratique, monarchique ou aristocratique. C'est l'expérience, au sein de laquelle l'émergence d'un gouvernement prend racine, qui importe. Lorsque cette expérience est régie par la propagande, la corruption et la démagogie, la démocratie, loin d'être une idée morale, se transforme aussitôt en une aristocratie silencieuse, et son nom - démocratie - lui donne le prétexte de la justification d'une nouvelle oligarchie.

« L'oligarchie qui domine désormais correspond à une classe économique, écrit Dewey. Elle prétend diriger, non en vertu de la naissance ou d'un statut héréditaire, mais en vertu de son aptitude à la gestion, du fardeau de responsabilités sociales, qu'elle porte et de la position que les aptitudes supérieures lui ont conférée ¹²²».

L'absence d'une expérience véritablement démocratique, à savoir de la libre communication, du partage de désirs, d'intérêts et de points de vue affaiblit la foi même en la démocratie, et confère à la corruption et à la propagande le pouvoir d'organiser la formation du *démos*. Épuisés par la recherche en vain d'une volonté commune, nous laissons volontiers le pluralisme éthique se périmer en marge de cette aristocratie silencieuse qui semble proposer une perspective politique fixe, un système de valeurs qui se superpose aux désirs et aux intérêts de la majorité. La démocratie « est un idéal moral et, dans la mesure où elle devient un fait, elle est un fait moral ¹²³ ». Afin de devenir un fait, la démocratie doit devenir moins politique et davantage morale. Elle doit, d'abord, briser la matrice rationaliste, héritée de la démarche aristocratique.

Si la démocratie n'est pas sûre, si le danger de voir sa forme politique agoniser sous l'écho des menaces dictatoriales qui, tantôt sous forme de coups d'état militaires, tantôt sous forme de pressions économiques, mettent explicitement en cause l'idée même de la démocratie, à savoir la capacité des êtres humains d'agir et de se comporter intelligemment, c'est parce que nous ne sommes pas encore débarrassés de nos vieilles habitudes de la démarche aristocratique. Indépendamment des causes historiques qui ont donné naissance à des systèmes de gouvernement aristocratiques, l'aristocratie tire sa justification et sa légitimation du stock philosophique du rationalisme. Pour un rationaliste radical, la raison politique, tout comme la vérité, est considérée comme étant extérieure à l'expérience sociale. Par conséquent, la tâche politique incombe, tout

122 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit. p. 195.

123 « ... democracy is a moral ideal and so far as it becomes a fact is a moral fact ». John Dewey, « Creative Democracy » op. cit., p. 228.

d'abord, à une raison fixe qui, transcendant le corps social, devient l'objet de la classe des savants, des *aristoi*, qui, par leur haute éducation privilégiée sont les seuls aptes à atteindre la raison politique.

« [I]l n'y a aucune chance, disait Platon, qu'une cité, ou un régime politique (...) devienne jamais parfait, avant que ces philosophes peu nombreux (...) ne tombent, par chance, sous l'effet d'une contrainte qui les oblige, qu'ils le veuillent ou non, à se soucier d'une cité, et qui oblige cette cité à les écouter¹²⁴ ».

Les savants, ce sont les personnes qui savent. Si l'art politique dépend du savoir, il est évident qu'un gouvernement, dans une société, qu'il se veuille démocratique ou non, ne peut se fier qu'au petit nombre de ses savants. Si nous ne brisons pas cette matrice rationaliste, ancrée dans nos habitudes politiques, la démocratie ne sera qu'un objet de tolérance. Dans la mesure où la démocratie politique ne met pas en danger le point de vue de nos savants, de nos *aristoi* démocratiques, elle est tolérée. Lorsque la *raison* politique semble menacée par l'expérience de nos *ignorants*, de la masse, on attribue à la démocratie, avec une aisance remarquable, un état de crise.

Or, une véritable démocratie ne peut prospérer que dans la mesure où sa définition politique sera perpétuellement accompagnée, voire précédée, par une définition éthique. C'est dans sa signification éthique que la démocratie rompt avec la démarche rationaliste. Politique, la démocratie demeure dans la recherche d'un consensus, qui, par son penchant pour la synthèse, l'unité, et en l'absence de cette dernière dans le monde concret, tend souvent la main au rationalisme. Éthique, la démocratie s'accorde avec « l'idée d'une personnalité, dont les capacités sont véritablement infinies, incorporée à chaque individu¹²⁵ ». Capacités qui, dans un mode de vie démocratique, peuvent se développer pleinement, et donner naissance à une expérience démocratique partagée plutôt qu'à un simple consensus politique. C'est dans cette perspective que la démocratie doit être moins politique et davantage morale :

« Les causes de la destruction de la démocratie politique dans des pays où elle était nominalement établie sont complexes. Mais il y a une chose, je pense, écrit Dewey, dont nous pouvons être sûrs. Partout où elle est tombée, elle était de nature trop politique. Elle n'était pas devenue la chair et le sang de gens dans la conduite quotidienne de leur vie. Les formes démocratiques étaient limitées à un Parlement, des élections et une lutte entre partis. Ce qui se

124 Platon, *La République*, Gallimard, 1993, p. 334. Cité par John Dewey, « The Ethics of Democracy », *EW*, vol. 1, p. 242.

125 « ... democracy is an ethical idea, the idea of a personality, with truly infinite capacities, incorporate with every man ». John Dewey, *ibid.*, p. 248.

« passe confirme de façon concluante, je pense, que, à moins que les habitudes démocratiques de pensée et d'action ne fassent partie de la fibre d'un peuple, la démocratie politique n'est pas sûre. Elle ne peut rester dans l'isolement. Elle doit être soutenue par la présence de méthodes démocratiques dans toutes les relations sociales. ¹²⁶»

Ces méthodes partent d'un pluralisme éthique. Sinon toute communication, tout partage, toute discussion s'effondrent devant le danger que nos vieilles habitudes rationalistes infligent à nouveau, tel un virus fatal, dans le corps démocratique. Accepter le multiple, c'est laisser la possibilité à une véritable communion sociale de trouver toute sa signification.

Pluralisme éthique

Se débarrasser de nos habitudes rationalistes n'est pas une tâche facile à accomplir. Nier la primauté de la raison, voire de notre raison, et se fier au libre échange de points de vue qui émergent de l'expérience, présuppose la reconstruction de notre personnalité. L'homme cherche l'unité, non pas nécessairement par superstition, mais surtout parce que l'unité porte une valeur affective plus importante que celle qui dérive du multiple. Le multiple nous perturbe alors que l'unité nous console. Un scientifique s'exclame *eureka* lorsque les données du phénomène qu'il étudie, divergentes dans leur apparence, se réduisent à une formule unique. Notre compréhension s'accorde à une vision moniste et rationnelle des phénomènes naturels ou sociaux. Qu'il existe des peuples qui soignent leurs malades par la magie nous choque, nous invite à crier avec Frazer *erreur !* La médecine est une science, répondons-nous à cette pratique trop primitive pour nos habitudes, elle contribue au bien-être et à la longévité de la communauté. La paix aussi, pourrait très bien riposter quelqu'un du camp opposé. Dans la mesure où de telles pratiques, comme la magie, contribuent à la paix sociale ou psychologique, les possibilités que le bien-être et la longévité d'une communauté s'établissent augmentent. En réalité, la magie ou la médecine n'ont d'autres propriétés que celles qui dérivent de l'expérience. Leur vérité est attachée à l'objectif qui leur est imposé par les coutumes et les contraintes de l'environnement dans lequel elles sont développées. La pluie est un phénomène naturel que l'action individuelle ne peut altérer dans l'immédiat. Nous pouvons

126 « The causes for the destruction of political democracy in countries where it was nominally established are complex. But of one thing I think we may be sure. Wherever it has fallen it was too exclusively political in nature. It had not become part of the bone and blood of the people in daily conduct of its life. Democratic forms were limited to Parliament, elections and combats between parties. What is happening proves conclusively, I think, that unless democratic habits of thought and action are part of the fiber of a people, political democracy is insecure. It can not stand in isolation. It must be buttressed by the presence of democratic methods in all social relationships. » John Dewey, « Democracy and Educational Administration », *LW*, vol. 11, Southern Illinois university press, Carbondale, 2008, p. 225. Cité et traduit, pour l'essentiel, par Joëlle Zask dans *L'opinion publique et son double : livre II, John Dewey, philosophe du public*, L'Harmattan, Paris, 2000, p. 201.

toutefois étudier les phénomènes qui la produisent et faire des prévisions météorologiques. D'autres peuples suivent cependant une approche très différente de la nôtre. Ils croient pouvoir produire le phénomène en l'associant à des rites spécifiques. Pour notre société comme pour la leur, la pluie finit par tomber. Pour notre part, armés par nos prévisions, nous nous vêtons en conséquence, et nous nous protégeons des inconvénients liés à la pluie. Pour leur part à eux, le rite qui se trouve à l'origine de la pluie renforce les liens sociaux et tisse la paix sociale.

L'expérience humaine étant si riche et variée, de tels exemples ne nous manqueront jamais. Notre raison sociale ou personnelle n'est point la seule à exister. Reconnaître le point de vue d'autrui, qu'il soit celui d'une communauté ou celui d'une personne, ne signifie point abandonner nos propres convictions, mais laisser la possibilité aux différences de justifier leur valeur auprès de l'expérience. Nous qualifions si aisément quelqu'un d'autre de sauvage, de primitif, d'ignorant que l'on oublie que des rites mystiques propres à nos sociétés ne sont guère absents. S'émerveiller, par exemple, à la lecture d'un poème ne signifie point abandonner notre raison, déshumaniser notre destin rationnel. Voici par exemple ce que Nerval écrit sur le rêve :

« Le rêve est une seconde vie. Je n'ai pu percer sans frémir ces portes d'ivoires ou de corne qui nous séparent du monde invisible. Les premiers instants du sommeil sont l'image de la mort ; un engourdissement nébuleux saisit notre pensée, et nous ne pouvons déterminer l'instant précis où le moi, sous une autre forme, continue l'œuvre de l'existence. »

Ainsi s'ouvre *Aurélia*, et les paroles de l'écrivain, loin de nous rappeler l'erreur, ne cessent de nous émerveiller. Le rêve n'est évidemment pas une seconde vie, et aucun dormeur n'a jamais rencontré nulle porte d'ivoire. Mais l'image de Nerval ne répond à aucune ambition rationnelle, ses mots n'ont pas été destinés à la recherche psychique ou médicale. Comme tout poète, écrivain, peintre, Nerval cherche à nous enchanter et notre fascination contribue, elle aussi, tout comme la médecine, les prévisions météorologiques, et pourquoi pas la magie, sous un schème conceptuel différent, au bien-être social et individuel.

« Nos jugements sur la valeur des choses dépendent des *sentiments* qu'elles excitent en nous. Quand l'*idée* que nous formons d'une chose nous amène à la juger précieuse, c'est tout simplement qu'à l'idée elle-même s'associe déjà un sentiment.¹²⁷ » Ainsi, James ouvre son article *D'un certain aveuglement de la nature humaine*, adressé aux étudiants. Le problème consiste, pour James, en ce que l'homme se montre parfois incapable de comprendre les sentiments d'autrui, aussi bien ceux des autres êtres humains que ceux des animaux. « L'aveuglement particulier à l'être humain (...) c'est

127 William James, *Aux étudiants, aux enseignants*, Payot & Rivages, Paris, 2000, p. 185.

précisément celui dont, tous, nous sommes atteints quand il s'agit de comprendre les sentiments des créatures, des gens qui diffèrent de nous ¹²⁸». Par conséquent, cet *aveuglement* nous mène à attribuer de la valeur aux idées qui proviennent d'une expérience conjointe limitée aux frontières de notre compréhension.

Lorsqu'il neige au mois de Décembre, un sentiment, nourri par l'imaginaire festif qui accompagne la fin de l'année, nous amène à attribuer à la neige une valeur positive. La ville change de décor, les enfants jouent dans les rues et un optimisme, refoulé depuis longtemps, émerge de la routine urbaine et blanchit notre casier affectif, assombri durant l'année passée par les soucis de la vie. Simultanément, un autre visage de la ville n'est blanc que pour s'accorder avec la pâleur de la mort. La neige, pour les sans-abris, pour les personnes qui vivent sans aucune source de chaleur, est une menace. Les sentiments de l'insécurité, du danger, de la peur, ne peuvent qu'associer à la neige une valeur négative. Comment, nous, qui nous plaçons du côté festif de ce phénomène naturel, pouvons-nous continuer à nous émerveiller et à nous aveugler à la fois quant à la misère d'autrui ? Certains d'entre nous mènent une vie, philanthropique ou militante, éveillée au cri du désespoir. D'autres parmi nous, se protègent par des barrières sociales qui ont depuis longtemps coupé la ville en deux. Nous refusons de communiquer avec celui dont les sentiments nous échappent. Certes, des sentiments tels que la peur, le danger, l'insécurité ne nous sont point inconnus, mais les barrières sociales ne sont pas tombées naguère. L'écart social s'est produit par une corrélation d'expériences, mais qui partent, toutes, d'un point de vue éthique, de la méconnaissance des sentiments d'autrui.

Les choses, les idées, les faits sont substantiellement multiples, car ils ne peuvent devenir sujets ou objets que par la touche humaine. Leur objectivité dépend, non pas des propriétés inhérentes, mais de notre capacité à les apercevoir en dehors de la carapace que notre expérience leur a réservée. Les scènes de la vie qui défilent sous nos yeux peuvent susciter des sentiments si variés qu'aucun point de vue ne peut capter toute leur splendeur en totalité.

« [La] répétition des mêmes scènes dans l'humanité, de génération en génération, cet éternel retour qui remplit un Whitman d'un tel bonheur mystique, devient pour un Schopenhauer, du fait de cette anesthésie émotionnelle, de ce sentiment "d'effroyable vide intérieur" du fond duquel il regarde toutes choses, l'élément principal du morne ennui qu'elles lui inspirent ¹²⁹».

Comment donc peut-on trouver un remède à notre aveuglement ? Il n'y a qu'une seule solution, la communication.

Dans l'article de James, cité ci-dessus, le philosophe pragmatiste décrit une scène qui a eu

128 Ibidem.

129 Ibid., p. 204.

lieu au cours d'un de ses voyages dans les montagnes de la Caroline du Nord. James s'arrêta à la vue d'un « grand nombre de *coves* », de « têtes de vallées », « où l'on venait de faire des défrichements et des plantations ». Son impression « était celle de la hideur toute pure ». Et il poursuit sa description ainsi :

« Partout, le colon avait abattu les arbres dont il pouvait le plus aisément venir à bout, laissant sur place leurs souches carbonisées. Les plus gros, il les avait encerclés et tués, afin que leur feuillage ne pût donner de l'ombre. Il s'était construit ensuite une cabane de troncs d'arbres, dont il avait bouclé les fentes avec de la terre glaise, et avait élevé une haute clôture en zigzag autour du théâtre de ses ravages, pour en exclure les porcs et les bestiaux. Enfin, entre les souches et les arbres, il avait planté du maïs qui poussait çà et là parmi les copeaux. Et c'est dans cet endroit qu'il vivait avec sa femme et ses enfants, avec pour tout bien une hache, un fusil, quelques ustensiles de ménage, quelques porcs et quelques poulets qui trouvaient leur nourriture dans les bois.

« La forêt avait été détruite ; cette *mise en valeur* qui la supprimait, c'était quelque chose de hideux comme un ulcère, sans un seul élément de gracieux artifice pour compenser la perte des beautés naturelles ¹³⁰».

Mais cette scène hideuse, du moment où James s'est mis à partager ses impressions se transforma aussitôt en « un symbole moral tout parfumé de souvenirs¹³¹ » de la lutte et du succès.

« Parce que les défrichements ne me représentaient que dénuement, continue James, j'avais cru qu'à ceux qui les avaient menés à bien de leurs robustes bras et de leurs haches dociles, ils ne pouvaient conter une autre histoire (...) Les copeaux, les arbres étouffés, les horribles clôtures leur parlaient d'honnêtes fatigues, de persévérants efforts et de la récompense finale. La cabane, c'était l'assurance de la sécurité pour eux, leur femme et leurs enfants ¹³²».

James ne s'était pas aperçu que leur idéal provenait d'un point de vue attaché à leur mode de vie, si différent du sien, de même que ces pionniers ne pouvaient pas comprendre les premières impressions du philosophe issues de son « étrange vie recluse d'universitaire à Cambridge ». Ne pas connaître tous les points de vue, tous les idéaux ou toutes les valeurs qui s'expriment dans le monde concret, est tout à fait logique et rationnel. Au lieu d'essayer de combler notre ignorance par le mépris, nous devons, d'une certaine manière, lever, tous, nos statues dédiées à tous les dieux

130 Ibid., pp. 187-188.

131 Ibid., p. 189.

132 Ibid., pp. 188-189.

inconnus que notre expérience finie ne croise pas directement. Les choses que l'on ignore ne résident pas, comme il est communément admis, dans l'avenir, mais dans le présent ou le passé¹³³, dans la multiplicité des différentes formes d'expérience qui ont eu lieu ou qui continuent d'avoir lieu. La conclusion que tire James de cette variété empirique de notre monde est tout d'abord la condamnation de toute déclaration hâtive qui prive « de signification les formes d'existence qui diffèrent de la nôtre ». Notre attitude doit être régie par « la tolérance, le respect et la douceur à l'égard de ceux que nous voyons innocemment occupés de ce qui les intéresse et heureux à leur façon, quelque inintelligible que cela puisse être pour nous¹³⁴ ». La tolérance à l'égard des autres sème le terrain que la communication cultive afin d'offrir à nos sociétés des fruits démocratiques. Sans la tolérance, il ne peut y avoir une véritable communication. Ce qui paraît inintelligible pour nous dans un moment précis peut dévoiler aussi une vérité qui, jusqu'alors, nous a échappée.

La tolérance que James nous invite à inclure dans nos démarches peut donc être aussi au service de la vérité. « Nous devons respecter les autres précisément parce qu'ils peuvent connaître des vérités que l'on ignore, et dans certains cas, des vérités que nous ne pouvons pas connaître¹³⁵ ». C'est donc par la coopération, par la communication, que l'on peut élargir notre stock de vérités. « Ni le vrai, ni le bien, ne se révèlent tout entiers à un seul et même observateur, quel qu'il soit, bien que chacun des observateurs doive à la position particulière qu'il occupe d'en mieux voir quelque aspect particulier.¹³⁶ » Le pluralisme éthique de James présuppose un pluralisme des points de vue, à savoir que le monde, non seulement ne peut faire l'objet conceptuel d'un seul point de vue, mais que des points de vue partiels et parfois indépendants peuvent être tous simultanément valides. Si nous n'acceptons pas que des points de vue qui diffèrent du notre ont toutes les chances d'être valides, la tolérance, le respect, l'indulgence que suppose l'éthique pluraliste, demeureraient dans une absurdité hypocrite.

Pluralisme des points de vue

Que des points de vue différents peuvent être tous légitimes n'est pas une démarche facile pour notre entendement, car nous associons souvent à un point de vue une vérité intrinsèque, indépendante du contexte dans lequel ce point de vue prend racine. Qu'il existe plusieurs personnes qui regardent un arbre, chacun de son propre point cardinal n'enlève à aucun moment de l'objet de

133 Russell B. Goodman, « William James' Pluralisms », *Revue Internationale de Philosophie*, n°2, William James, 2012, p. 164.

134 William James, *Aux étudiants, aux enseignants*, op. cit., p. 211.

135 « We are to respect others precisely (if not only) because they may know truths that we do not, in some cases truths that we cannot know ». Russell B. Goodman, « William James' Pluralisms », op. cit., p. 164.

136 William James, *Aux étudiants, aux enseignants*, op. cit., p. 211.

leur vue la qualité de l'arbre. L'un peut se fixer, grâce à sa position, sur les fruits qui pendent sur les branches, l'autre, qui se trouve à un demi-mètre de l'objet, admire les figures géométriques qui se dessinent sur le tronc, et quelqu'un d'autre regarde la densité du feuillage. Malgré la différence d'optique, ils se trouvent, tous, devant un arbre, et personne n'a aucune raison de mettre en cause ce constat. Mais constater une réalité ne suppose aucune conduite d'action. Si la société humaine contient autant d'idées, de valeurs, de convictions différentes, toutes issues d'une seule et même réalité, c'est précisément parce qu'elle est tissée, non pas de réalités pures, mais d'actions. Imaginons que la personne qui fixe du regard les fruits de l'arbre est un agriculteur, celui qui se trouve près du tronc, un bûcheron, et celui dont la vue s'arrête sur le feuillage, un botaniste. L'arbre, d'une simple réalité brute, se transforme aussitôt en trois objets différents : une source de nutrition, un matériel de construction ou un objet d'étude. Certes, cet arbre ne pourrait pas satisfaire tous ces points de vue, mais cela n'enlève point leur légitimité. C'est par la communication de ces points de vue, leur rapport à l'expérience qui les entoure, leur capacité à répondre à des problèmes spécifiques, que le destin de l'arbre se dessine.

Notre point de vue dépend des propriétés qu'un contexte spécifique met en valeur. Si nous cherchons avec autant de persistance à diluer tous nos points de vue, toutes nos propriétés personnelles, dans un point de vue universel, un point de vue qui englobe tout le reste, c'est parce que notre référence commune au genre humain – qui semble être un préalable de l'empathie sociale suggérée par le pluralisme éthique – suppose une unité qui dépasse les frontières de l'expérience. Qu'est-ce que l'homme, nous demandons-nous, et sous quelle forme tous les hommes composent-ils ce que l'on appelle humanité ? L'homme est l'organisme vivant qui possède 46 chromosomes, répond le généticien, sans néanmoins satisfaire notre besoin affectif d'unité. L'homme, c'est la raison, répond le sens commun. Notre capacité de rationaliser notre univers est la différence fondamentale qui nous distingue des autres espèces. Or, le point de vue humain, celui qui est partagé par tout membre de notre genre, est le point de vue de la raison, le *logos*, le *verbe*. Notre humanisme dépend de la raison, et, pour ne pas perdre le premier, nous avons conservé la seconde dans un lieu sûr, que notre expérience ne touche et n'altère par conséquent point. Ce lieu fut Dieu, le logos, le verbe, la raison, un tiers qui consiste en ce point de vue universel qui englobe toute l'humanité ; un garant solide et intangible de l'humanisme. Cependant, dans le panthéisme de James, Dieu n'est pas ce tiers observateur que cherche notre besoin affectif. Il consiste en un point de vue qui se rajoute, sans se superposer sur les points de vue humains, et sur ceux des animaux et de tout autre organisme vivant. Pour James, ce qui fait l'humanité ne peut être réduit à une généralité catégorique. « Il y aurait une unité générique absolue s'il existait un *summum genus* sous lequel on

pourrait facilement subsumer toutes choses sans exception¹³⁷ ». Quelque chose échappe toujours à nos tentatives conceptuelles. Il arrive qu'un homme se comporte sans que son attitude soit régie par la raison, sans toutefois cesser d'appartenir à l'espèce humaine. De même, quant à *l'unité de but*, le bien de notre espèce qui serait le but ultime du genre humain paraît souvent en contradiction avec les objectifs poursuivis individuellement par chaque être humain.

L'unité que cherche notre entendement ne peut être une unité de principe que dans un sens mystique. Pratiquement et concrètement, c'est-à-dire réellement, aucun point de vue n'est si solide et confiant qu'il ne risque de voir ses éléments, ou certains de ses prétendus éléments, suivre d'autres chemins et briser ainsi cette unité de principe :

« [L]a vérité est trop grande - pour n'importe quel esprit réel, même si cet esprit porte le nom de "l'Absolu" - pour être entièrement connue. Les faits et les mérites de la vie, pour qu'ils soient admis, nécessitent plusieurs connaisseurs. Il n'y a pas de point de vue absolument public et universel. Des perceptions privées et incommunicables y demeurent toujours, et le pire est que ceux qui les cherchent de l'extérieur ne savent jamais où chercher¹³⁸».

La conséquence éthique d'un tel pluralisme est ce que James appelle « le respect démocratique du caractère sacré de l'individualité¹³⁹», à savoir la tolérance et l'indulgence d'autrui. Au plan épistémologique, cela signifie que l'on ne peut guère espérer une généralisation universelle, un point de vue qui englobe tout le reste. « [I]l n'y [a] pas de point de vue, pas de foyer où convergerait l'information et à partir duquel on embrasserait du regard le contenu entier de l'univers¹⁴⁰ ».

James ne suggère point qu'une approche systématique de la compréhension du monde réel est impossible. Tout au contraire, il pense qu'il peut y en avoir plusieurs. Nos systématisations conceptuelles d'un objet émergent de l'expérience concrète qui le distingue du reste de son environnement direct. Par conséquent les modes d'interaction et d'expérience étant si variés, les systèmes conceptuels qui en résultent, non seulement peuvent s'écarter considérablement d'autres systèmes, mais, dans la plupart des cas, ils demeurent dans une indépendance étonnante vis-à-vis d'eux. Cette indépendance confère à chacun de ces systèmes sa légitimité immédiate, car chacun jouit d'une utilité de nature différente. Aucun système n'est plus vrai qu'un autre, dans la mesure où

137 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 181.

138 « ... the truth is too great for any actual mind, even though that mind be dubbed "the Absolute", to know the whole of it. The facts and worths of life need many cognizers to take them in. There is no point of view absolutely public and universal. Private and uncommunicable perceptions always remain over, and the worst of it is that those who look for them from the outside never know where ». William James, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, p. 4.

139 « The practical consequence of such a philosophy is the well-known democratic respect for the sacredness of individuality ». Ibidem.

140 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 186.

sa vérité, et donc, en termes pragmatistes, son utilité, n'altère ou ne contredit point, au moins dans l'expérience immédiate, l'utilité d'un système conceptuel différent. En distinguant au moins trois modes de pensée bien précis, celui du sens commun, celui de la science et celui de la critique philosophique, James montre que, malgré leurs oppositions sur des problèmes bien définis, ces modes de pensée restent toutefois indépendants quant à leur utilité. « Le sens commun convient *mieux* pour une sphère de vie, la science pour une autre et la critique philosophique pour une troisième¹⁴¹ ».

À l'instar d'une telle description, des points de vue peuvent, malgré leur éventuelle opposition, être tous, simultanément légitimes et valides, du fait de leur lien avec des schèmes conceptuels indépendants qui vérifient leur utilité. L'utilité esthétique d'un tableau de peinture est supérieure à une fraction mathématique, tandis que l'utilité mécanique de la seconde est bien plus significative qu'une œuvre d'art. La croyance en Dieu nous soulage de notre angoisse de la mort mais nous frustre quant à notre tempérament scientifique. Aucun objet et aucune idée ne portent le fardeau de leur vérité une fois pour toutes, éternellement et universellement. Le contraire supposerait qu'aucune expérience nouvelle, imprévisible ou pour l'instant inconnue, ne peut prendre place dans notre monde. Mais le monde, une fois de plus, tout comme le suggèrent le pragmatisme et l'empirisme radical, est ouvert, inachevé, prêt à subir des pertes et des additions.

Or, non seulement il peut y avoir plusieurs schèmes non-rivaux différents, comme ceux des mathématiques, de l'éthique ou de la physique¹⁴², mais à l'intérieur de chacun de ces schèmes il peut y avoir plusieurs thèses dont chacune raconte sa propre histoire. « [Q]uiconque prétend que le monde tout entier raconte une seule et même histoire profère un de ces dogmes monistes auquel on croit à ses risques et périls¹⁴³ ». L'unité, à l'intérieur de chaque schème conceptuel, n'est qu'une unité noétique car, en fait, aucun point de vue total ne peut réellement en émerger. « Le monde est plein d'histoires singulières qui se déroulent parallèlement, commencent et finissent à divers instants. Elles s'entrecroisent et s'entremêlent par moment, mais notre esprit ne peut les faire coïncider complètement.¹⁴⁴ » Il ne peut donc avoir aucune réalité physique ultime, aucune réalité esthétique ou mathématique qui englobe tous les termes impliqués ou supposés. Quelque chose échappe toujours de n'importe quel point de vue qui se suppose universel. La représentation du monde selon le pluralisme correspond à l'image d'une « corde dont chaque caret raconte une histoire différente ; mais il est difficile de concevoir chaque coupe de la corde comme un fait absolument unique ; et de rassembler cette série sur toute sa longueur en un seul être dont la vie suit un cours

141 Ibid., p. 218.

142 Russell B. Goodman, « William James' Pluralisms », op. cit., p. 157.

143 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 184.

144 Ibid., pp. 183-184.

ininterrompu¹⁴⁵». Si nous transformons la réalité sensible de telle façon pour qu'elle rentre dans des schèmes conceptuels, c'est parce que nous pouvons ainsi mieux la diriger afin de satisfaire nos objectifs. « Ce processus est pratique, car tous les termini vers lesquels nous nous acheminons sont des termini *particuliers*¹⁴⁶». Particulier s'oppose ici à universel, et, par conséquent, une épistémologie pluraliste fondée sur des objectifs particuliers poursuivis s'oppose à la prétendue unité de but et à son universalité comme critère ultime d'une épistémologie généralisée. Une fois de plus, il est question de point de vue et le pluralisme devenant synonyme de l'empirisme radical adopte le point de vue du particulier, du *chaque*, alors que le monisme privilégie le point de vue rationaliste du *tout*. Par conséquent, le débat philosophique porte avant tout et surtout sur le choix du philosophe de situer son sujet dans le monde concret, dans la diversité vérifiable des particuliers ou en dehors du monde, dans les nuages de la raison dont le sujet s'identifie à un vecteur singulier de conjonction de la diversité illusoire de la réalité.

James se jette librement dans un échange permanent de terminologie sans que celle-ci se prête à la confusion. Il parle du pluralisme et de l'empirisme radical comme étant une seule même doctrine et le choix du terme dépend du terrain sur lequel James sème sa philosophie originale. Son pluralisme est un empirisme radical, et son empirisme radical un pluralisme, et cela pour des raisons biens pragmatiques. « La vérité se *fait*, nous apprend le pragmatisme, tout comme la santé, la richesse et la force se font au fil de l'expérience ». L'expérience, étant toujours particulière, demeure multiple et par conséquent « notre définition de la vérité est une définition de vérités au pluriel¹⁴⁷ ». D'ailleurs, la richesse ou la force n'ont pas une origine unique. Les chemins qui mènent à la vérité ne suivent pas un seul et même flux comme celui d'une rivière qui forme parfois un delta avant de se réunir avec une mer commune. Il existe plusieurs rivières qui peuvent se croiser ou non et qui se jettent au nombre infini des mers, aussi infinies que l'expérience elle-même. Pour James, le choix entre le pluralisme et le monisme est considéré « comme le problème central de la philosophie » et cela parce qu'« en sachant si tel homme est moniste convaincu ou fervent pluraliste, vous en saurez sans doute plus long sur le reste de ses idées que si vous lui trouviez tout autre nom en *iste*¹⁴⁸ ». Le pluraliste habite dans le monde concret et ne peut observer la réalité que de son point de vue qui n'est, comme tout le reste, qu'un de ses multiples segments. Le moniste habite dans les faubourgs de la réalité sensible et observe du haut de sa colline le monde comme un *tout*. Les deux peuvent élaborer des théories sur le monde d'une utilité, pour chacun, différente. L'utilité du moniste est limitée à une utilité affective, car, pratiquement, le moniste est incapable de s'accorder aux

145 Ibid., p. 184.

146 William James, *Philosophie de l'Expérience*, op. cit., p. 167.

147 William James, *Le pragmatisme*, op. cit. p. 239.

148 Ibid., p. 173.

problèmes particuliers du monde concret, car, pour le monisme « les choses, telles qu'elles sont immédiatement, n'ont aucune vérité¹⁴⁹ ». Le seul réconfort qu'il peut nous procurer est la fascination que nous impose la vue sublime de son habitation. En revanche, cela ne nous apporte pas grand chose dès que nous retournons à nos locaux terrestres. Le monde est Un nous dit-il, et cela est peut-être vrai de son point de vue, mais dès que nous tentons d'appliquer ce principe à la réalité sensible, nous pouvons difficilement nous en servir. Ce qui paraît comme une unité du point de vue moniste est, du point de vue mondain, souvent discontinu. Le monde est théoriquement unifié dans un vaste réseau de connaissances. A connaît B, B connaît C et ainsi de suite jusqu'au dernier individu. Par conséquent, si A veut donner une lettre à X en passant par B, ce dernier par C, ensuite par D, etc., la lettre selon l'approche moniste arrivera à sa destination, et il est fort possible que les choses puissent se passer ainsi. Cette continuité n'est néanmoins point garantie d'avance, car, au moment où la lettre arrivera à X, celui-ci peut ne plus être vivant, la lettre abîmée ou bien l'information contenue peut ne plus être actuelle.

Ce qui est vrai du point de vue global ne l'est pas forcément du point de vue particulier. Si le débat entre le monisme et le pluralisme est, pour James, le débat philosophique le plus important, c'est précisément parce que choisir une doctrine ou l'autre, c'est choisir entre action et inaction. « Le mal, pour le pluralisme, ne se présente que sous la forme d'un problème pratique, à savoir comment le supprimer. Pour le monisme, la difficulté est théorique : comment, si la Perfection est la source de toutes choses, l'imperfection peut-elle exister ?¹⁵⁰ » La philosophie pragmatiste, par son attachement au pluralisme et à l'empirisme radical, n'est pas une philosophie de l'action mais une philosophie *pour* l'action, car le monde n'est pas achevé, mais il est ce qu'il devient par le biais de notre action et il ne peut avoir d'action que dans le *chaque*, le particulier, le concret. Les éléments qui composent le monde tissent par leur expérience son destin, ses gains et ses pertes, dans un processus de renouvellement perpétuel.

Une ontologie pluraliste

Dans l'épistémologie pluraliste de James aucun système conceptuel ne peut se superposer dans l'ensemble des points de vue qui émergent dans notre monde, mais, au détriment de nos tentatives scientifiques, rationnelles ou émotives, quelque chose nous échappe toujours. « "Jamais complètement", tel est, à cet égard, l'aveu final du philosophe rationaliste. Lorsque la raison a épuisé son pouvoir, les faits opaques et finis restent donnés avec leurs particularités qui, pour la

149 Hegel cité par William James dans *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 44.

150 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., pp. 125-126.

plupart, ne s'expliquent ni par elles-mêmes ni l'une par l'autre. En dernier ressort, il faut encore tenir compte des "points de vue" variés que comporte toute discussion relative à l'univers ¹⁵¹». Il n'existe d'ailleurs aucun sujet, serait-il Dieu lui-même, qui puisse faire l'expérience de la réalité du monde en bloc, comme une totalité. Aucun agnosticisme ou mysticisme ne se cache, au moins pour le moment, derrière ce constat. Que le sujet connaisseur du monde en tant que totalité n'existe pas, cela ne signifie point que les choses ne peuvent être connues. La connaissance du monde entier est constituée par la connaissance du monde par fragments. Il n'y a simplement pas de synthèse totale, de schème conceptuel qui pourrait embrasser la totalité de l'univers, et cela pour deux raisons principales : premièrement, le monde n'est pas achevé et, deuxièmement, il n'est pas un *block-universe*, un *tout*, mais il est essentiellement composé des *chaques*, une multiplicité d'éléments tantôt conjoints tantôt disjoints.

Pour le pragmatisme, la réalité n'est pas achevée, notre univers n'est point cet univers *ready-made* que supposent les rationalistes. Il n'y a pas de moment de création, comme nous le pensons spontanément, mais des moments de créations. « [O]n a une édition unique de l'univers, inachevée, qui croît de toutes parts, et surtout là où des êtres pensants sont à l'œuvre ¹⁵² ». Si la réalité comporte le temps et l'espace, dire qu'il n'y a qu'un moment de création unique supposerait que ce qui se trouve à l'origine de notre réalité n'a pas d'histoire. De l'autre côté, pour les pluralistes, « rien dans l'univers n'est assez grand, assez statique ou éternel pour n'avoir pas d'histoire ¹⁵³ ». C'est par souci empirique que le pluralisme ne laisse rien sortir de la temporalité ¹⁵⁴, même l'hypothèse absolutiste. « Le monde pluraliste (...) est un monde où le présent s'ajoute au passé et il faut prendre le mot "s'ajoute" dans son sens propre ; il y a addition du présent au passé ; c'est un monde additif où le total n'est jamais fait ¹⁵⁵ ». Le pluralisme s'oppose donc à cet univers hermétique, clos, fait une fois pour toutes, sans histoire propre, sans volonté et en « acceptant un univers inachevé, avec des portes et des fenêtres ouvertes sur des possibilités non contrôlables d'avance, nous donne [certes] moins de certitude religieuse que le monisme avec son monde absolument clos », mais nous invite à revisiter notre vocabulaire et à remplacer certaines de nos « découvertes » par nos « créations ». Cet acte créateur, que prône James, n'est pas seulement souhaité par notre volonté mélioriste, mais permis grâce à la structure ouverte et pluraliste de l'univers, car la réalité ne forme un *tout* que par l'action créatrice de ses *chaques*.

L'écrit que vous être en train de lire contient des pages, des mots, des lettres qui, sous la

151 William James, *La volonté de croire*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005, pp. 33-34.

152 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 271.

153 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 43.

154 Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005, p. 200.

155 Ibid., p. 199.

forme d'un manuscrit achevé, n'ont de signification autre que celle qui dérive de la signification de l'ouvrage en tant que totalité. En effet, l'œuvre imprimée forme un univers hermétique et, du point de vue du lecteur, consiste en un tout dont les *chaques* ne sont que de simples modes de sa réalité englobante. En revanche du point de vue de l'auteur, au moment où ces *chaques* sont en train de se former en texte, ces mêmes mots ne sont, pour l'instant, que les témoins d'un processus de création d'une signification, d'un tout, qui n'est, à l'heure actuelle, qu'une simple possibilité. Chaque mot a sa signification propre et, combiné de telle ou telle façon avec d'autres mots, forme une phrase qui, à son tour, ayant une signification particulière se combine avec d'autres phrases, et ainsi de suite, jusqu'à la formation du manuscrit total. « Ce qui *existe* réellement, ce ne sont pas les choses, mais les choses en train de se faire ¹⁵⁶», dit James et son monde pluraliste se penche du côté de l'auteur, ou plutôt des auteurs, par opposition à la tradition rationaliste qui privilégie le point de vue du lecteur. Si le pluralisme « tient pour la forme distributive de l'être », c'est essentiellement parce que le monde n'a pas encore expiré son dernier souffle.

C'est donc par son attachement à l'empirisme radical que le pluralisme tient pour la forme distributive de la réalité, alors que le monisme, par son penchant rationaliste, tient pour la forme collective. Cela est, selon James, la différence la plus significative entre empirisme et rationalisme :

« l'empirisme désigne l'habitude d'expliquer les touts par les parties, et le rationalisme, celle d'expliquer les parties par les touts. Le rationalisme conserve ainsi des affinités avec le monisme, puisque l'idée d'un tout implique l'idée de l'union, tandis que l'empirisme incline vers des perspectives pluralistes¹⁵⁷ ».

Un homme est-il en bonne santé parce qu'il digère et dort bien ou digère-t-il et dort-il bien parce qu'il est en bonne santé ? Dire que la réalité s'explique par ses parties renvoie donc à dire que les principes ne précèdent pas les faits. La santé désigne par exemple « des processus comme la digestion, la circulation, le sommeil, etc., qui se déroulent sans encombre, bien qu'en l'occurrence nous ayons tendance à voir en elle un principe et à penser que l'individu digère et dort bien *parce qu'il est en bonne santé*¹⁵⁸ ».

Ce qui existe réellement, ce ne sont pas les principes, mais les faits. Les principes nous permettent, certes, de créer des raccourcis au sein de la réalité sensible et de gagner ainsi le temps qui nous permet d'élaborer des plans d'action face à des situations toutefois particulières. Les pragmatistes, à travers le pluralisme se veulent donc réalistes¹⁵⁹, car « une apparence disséminée,

156 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 177.

157 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit. p. 18.

158 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., pp. 241-242

159 Voir Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, op. cit., p. 135.

distribuée ou incomplètement unifiée est la seule forme que la réalité a pu atteindre jusqu'ici ¹⁶⁰». Ce monde réel et mosaïque qui se fait par morceaux insurge les esprits rationalistes qui, ne tolérant point le multiple, peu gérable, introduisirent une totalité préalable dont le gérant fut l'absolu, qu'il soit l'Esprit ou la raison de l'histoire. Un homme ne peut observer que quelques parties du monde, alors que seul l'absolu peut observer la totalité de notre univers avec sa prétendue unité. Mais cette unité n'est qu'une hypothèse dont l'objectif est strictement méthodologique. Aucun postulat ontologique fondé ne peut en émerger, car, en faisant ainsi, nous devons nier soit l'observation en tant que méthode soit l'homme en tant qu'observateur. « Quel que soit le point de vue où il se place, le monde ne lui apparaîtra jamais comme un fait absolument un ¹⁶¹ ». C'est-à-dire, l'existence distributive de la réalité est indépendante de l'approche méthodologique qui vise simplement à rassembler certains faits et à les traiter collectivement. L'apparence des choses est sans conteste pluraliste, et par conséquent le fondement d'une ontologie moniste s'appuie, non pas sur la négation de cette pluralité, mais sur la négation de l'apparence elle-même. L'homme, lui-même faisant partie de cette apparence multiple des choses, la forme *chaque* du pluralisme, par opposition à la forme *tout* du monisme, est « la manière humaine de faire l'expérience du monde ¹⁶² ». Le monde se présente en nous comme un pluralisme. Ses composantes peuvent être considérées comme faisant partie d'une catégorie unifiée selon certains critères, mais ils se voient écartés selon d'autres. Être pluraliste ne signifie néanmoins point que l'unité des choses n'est pas une possibilité. Réfléchir sur le monde, après avoir constaté son apparence multiple, mène à la découverte des nombreux modes d'union qui n'apparaissent guère dans notre expérience première. Cependant, « l'unité absolue, en dépit de l'impétuosité brillante que nous déployons pour l'atteindre, continue à nous échapper, et demeure une "limite conceptuelle" ¹⁶³ ».

Être pluraliste ne signifie pas nier l'unité partout et toujours, unité qui, tout comme son absence, a toutes ses chances d'être témoinnée dans le monde visible. C'est à l'unité inconditionnelle qui se fonde dans une entité unique, solide et éternelle, que s'oppose le pluraliste. Il y a par exemple, dans un certain degré, d'un point de vue générique, une unité entre les différentes espèces, unité qui leur permet d'ailleurs de se classer dans des catégories spécifiques. En revanche, cette unité ne suffit guère à leur fusion dans une entité réelle. Chaque terme d'une catégorie quelconque mène sa propre histoire, avec ses propres buts et ses propres souffrances. Ce qui lie les différents termes, n'est pas un principe premier, une réalité *ante rem*, mais leur expérience. C'est dans l'expérience que les histoires, les buts et les souffrances se croisent. Or, malgré l'unité générique ou physique qui lie les

160 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 39.

161 William James, *La volonté de croire*, op. cit., p. 34.

162 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 40.

163 William James, *La volonté de croire*, op. cit., p. 33.

différents modes d'existence, l'Un ne peut jamais être atteint. Le monde réel demeurera toujours dans une multiplicité conditionnelle, sujette à l'expérience de ses éléments.

Dans notre univers « [a]ucun type de liaison unique ne parcourt toutes les expériences qui le composent¹⁶⁴ ». Nos expériences, afin de se situer dans un parcours continu d'influence, doivent emprunter plusieurs types de liaison. Les composantes de l'univers sont comme des adresses sur une carte qui ne peuvent être desservies par une seule ligne du métro. Nous devons parfois changer plusieurs fois de ligne ou de moyen de transport afin de tracer notre trajectoire. Mais cette trajectoire existe, au moins en tant que possibilité, et le monde peut paraître par conséquent comme un *univers*. En revanche, les chemins qui mènent à cette possibilité sont si multiples que le monde peut, de ce point de vue, paraître comme un *multivers*. Les parties disjointes du monde peuvent s'articuler « par des intermédiaires avec lesquels elles sont liées individuellement¹⁶⁵ » et non pas collectivement. « Peuvent s'articuler » signifie que les parties disjointes peuvent aussi ne pas s'articuler. Il n'y a pas d'unité absolue, non seulement au sens où « absolue » inspire l'idée d'une unité totalisable, mais aussi au sens où il n'y a pas d'unité de principe. L'unité, comme toute idée, pour être vraie, doit se créer. Si le monde tient en tant qu'univers et non pas en tant que multivers, c'est parce que l'unité est une possibilité réelle. Ainsi, multivers et univers deviennent de termes synonymes qui marquent, par leur distinction conceptuelle, la réalité de la prospection dans l'expérience :

« Notre "multivers" forme toujours un "univers" ; car chaque partie, bien qu'elle ne puisse être en relation réelle ou immédiate avec chaque autre partie, est néanmoins en relation possible ou médiate avec elles, aussi éloignées soient-elles, en raison du fait que chaque partie s'accroche à ses proches voisines dans une fusion mutuelle inextricable¹⁶⁶ ».

Si l'on enlève de l'unité sa prétention absolutiste, « Un » renvoie simplement à la somme de toutes ces relations de proche en proche, de toutes ces conjonctions possibles. L'unité pluraliste est donc possible sous la forme d'une union par concaténation¹⁶⁷ et ne fonctionne que prospectivement.

L'unité par concaténation contrairement à celle par consolidation suggérée par le monisme, suppose que les diverses relations, grâce auxquelles les parties disjointes du monde s'articulent, sont extérieures à celles-ci. Rien ne domine tout, rien n'inclut et ne suppose tout le reste. Nous pouvons supprimer une entité du monde sans que le reste soit véritablement affecté. Certaines parties de la

164 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 60.

165 Ibid., p. 98.

166 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 215.

167 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 98 ; *Philosophie de l'Expérience*, op. cit., p. 215.

réalité sont indépendantes l'une de l'autre :

« [V]ous pouvez être étranger à une chose, dit James, tout en étant toujours relié à quelque autre sans pour autant être expulsé de votre univers. La gravitation est la seule espèce de connexion positivement connue parmi les choses qui nous rappelle la forme de l'unité moniste ou par consolidation. Si une "masse" se modifiait n'importe où, la gravitation mutuelle de toutes les choses en serait instantanément altérée¹⁶⁸».

En revanche ce type d'unité est loin d'être le seul à exister. Nous pouvons être connectés bel et bien par la gravitation, mais nous le sommes aussi par d'autres modes d'union comme celui de la connaissance, de l'amour, de la chaleur, de la pensée, etc. Aimer ou non quelqu'un n'affecte pas le fait de le connaître ou le fait de connaître ou non quelqu'un n'altère point les effets de la gravitation.

La suggestion ontologique du pluralisme se base *prima facie* sur la reconnaissance d'une réalité régie par une multiplicité d'éléments distincts. Cette multiplicité est pourtant, au détriment de ce que le discours supposerait – un monde, un univers, une réalité - irréductible à l'unité. L'origine de cette irréductibilité, en supplément de l'apparence des choses, se situe à l'extériorité des relations que peuvent entretenir les diverses parties de la réalité. « Les choses, dit James, sont l'une *avec* l'autre de différentes manières, mais rien n'inclut ou ne domine tout le reste. Le terme "et" traîne à la suite de chaque phrase¹⁶⁹ ». Lorsqu'une partie de la réalité s'engage dans une relation avec une autre partie, elle n'est pas simultanément engagée dans des relations avec toutes les autres parties qui en sont phénoménalement exclues. Parfois, ou même dans la plupart des cas, elles en sont réellement exclues. Certes, il existe une étoffe commune, « un noyau de perception » au sein duquel nos expériences prennent place, mais ce noyau peut être comparé à un immeuble dont chacun des locataires mène sa vie indépendamment et distinctement des autres. Toutes nos expériences se déroulent au sein de ce noyau commun de perception qui est toutefois imperceptible du point de vue de l'expérience. Si la supposition d'un tel noyau est vivante, c'est parce que, précisément, les expériences concaténées, les relations de proche en proche rendent leur continuité possible. Ce qui lie une expérience A à une expérience X, deux expériences spatialement lointaines, c'est un ensemble de relations *sympathiques* qui, en tant qu'intermédiaires extérieures à ces expériences créent une affinité telle de sorte que nous pouvons parcourir le flux des expériences sans sortir de l'univers. Cependant, la relation entre A et X n'est pas une relation conjonctive de ces termes. En outre, A ne suppose pas X et vice-versa. Nous n'avons pas non plus à chercher un Y absolu qui portera d'une manière inhérente et éternelle leur relation, car les relations qui relient les expériences

168 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., pp. 118-119.

169 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 212.

sont également des expériences. Nous pouvons difficilement imaginer une baguette de pain à côté d'un ouvrage philosophique, mais il arrive parfois qu'un philosophe déjeune en lisant.

Prenons un autre exemple, cher au philosophe pragmatiste. Un livre sur la bibliothèque et un livre sur la table sont deux relations qui ont été créés pour des occasions particulières différentes. Le livre se trouve sur la bibliothèque, car cette relation entre le livre et la bibliothèque provient d'une expérience de classement d'ouvrages et de facilitation d'accès. Le même livre reposant sur la table entre en relation avec ce dernier à l'occasion d'une expérience de lecture et d'étude. Qu'il soit sur la bibliothèque ou sur la table, le livre ne change à aucun moment de nature physique. Les relations qui le relient à la table ou à la bibliothèque lui sont extérieures et ne dépendent aucunement de sa nature interne mais sont sujettes à l'occasion qui initie tel ou tel type de relation :

« Tout livre, toute table peuvent entrer dans la relation qui est créée pour cette occasion particulière, non par leur existence, mais par leur situation passagère. C'est précisément parce que tant de conjonctions de l'expérience paraissent à ce point externes qu'une philosophie de l'expérience pure doit tendre au pluralisme dans son ontologie¹⁷⁰ ».

Que certaines parcelles de la réalité puissent être reliées de manière externe est, du point de vue spatial, la base d'une ontologie pluraliste. Les choses s'ajoutent les unes aux autres, elles sont avec les autres, et peuvent entretenir toutes sortes de relations spatiales sans que celles-ci soient présumées appartenir à la nature intime des choses. Le point de vue spatial s'articule ainsi avec le point de vue temporel signifiant que les relations qu'une chose peut entretenir ne sont pas données d'avance. Son destin ne dépend guère de sa nature, mais, en revanche, il s'agit à nouveau d'une affaire de sa propre expérience.

Pluralisme et déterminisme

Les relations qu'un terme peut éprouver ne provenant pas d'une prétendue substance¹⁷¹ mystique nous amènent à dire que la configuration de notre monde n'est pas une nécessité liée à une nature prédéterminée de l'univers et de ses composantes. Certes, tout membre de l'univers a une prédisposition, telle que selon laquelle certaines relations lui sont possibles et certaines non. Nous pouvons difficilement concevoir un homme amoureux d'un poisson au sens romantique du terme. En revanche, les prédispositions dont il est question n'imposent aucune ligne directrice absolue, mais concernent tout simplement l'ensemble des relations possibles, des expériences qu'une partie de

170 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 99.

171 Sur la critique de la substance voir William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., pp. 112-114.

l'univers peut éprouver. Cela signifie que l'univers dans lequel on vit, celui que l'on étudie n'est pas un univers *nécessaire* mais une possibilité éprouvée. Rétrospectivement, nous pouvons étudier son passé, ses histoires particulières, son évolution, constater une linéarité temporelle et élaborer des hypothèses de plus en plus précises sur les forces causales qui l'ont engendré. Mais que les choses se sont passées ainsi ne signifie point que les choses ne pourraient pas se passer autrement. Or, la rétrospection ne vise à mettre en lumière que les événements qui ont réellement eu lieu. Nous n'imaginons pas à quoi notre monde correspondrait si la découverte du feu par l'homme arrivait un millénaire plus tôt, si les Perses sortaient vainqueurs de la bataille de Marathon, si Colomb n'allait jamais aux Amériques. Dire que les événements qui ont précédé notre existence ne pourraient pas ne pas se produire signifie qu'aucune alternative à notre univers n'était et n'est par conséquent possible, que le monde est, une fois de plus, clos, et l'avenir une pure illusion, car celui-ci demeure substantiellement déjà dans le passé, dans cet instant premier de la création de l'univers. Ce déterminisme, comme l'écrit James, suppose l'idée d'une réalité non seulement achevée mais aussi totalisable :

« Le déterminisme enseigne que les parties de l'univers actuellement données désignent et arrêtent définitivement dès maintenant la structure des parties futures. L'avenir ne cache dans son sein aucune possibilité ambiguë ; la fraction que nous appelons le présent ne peut s'accorder qu'avec un seul tout ; elle n'admet d'autre complément à venir que celui qui a été fixé de toute éternité. Le Tout réside dans chaque partie et la soude aux autres de manière à former une unité absolue, un bloc d'airain qui ne comporte ni de menace ni l'ombre d'un changement¹⁷² ».

Le déterminisme méconnaît les histoires particulières des *chaques* qui composent l'univers et les soumet à l'histoire universelle d'un *tout* dont la raison réside en dehors de l'expérience.

Aux antipodes de ce monisme déterministe se situe un pluralisme indéterministe :

« L'indéterminisme au contraire, poursuit James, professe que les parties conservent entre elles une certaine latitude de jeu de manière que poser l'une n'aboutit pas nécessairement à déterminer toutes les autres. Le possible dépasse l'actuel, et les phénomènes qui ne se sont pas encore révélés à notre connaissance peuvent réellement être ambigus en soi. Les deux branches d'une alternative que nous concevons enferment actuellement une possibilité égale d'existence, et la première ne deviendra impossible qu'au moment précis où la seconde se réalisera. Ainsi, l'indéterminisme, loin de considérer le monde comme une unité inflexible de phénomènes,

172 William James, *La volonté de croire*, op. cit., p. 163.

admet en dernière analyse une certaine pluralité et corrobore ainsi notre vue naturelle des choses¹⁷³ ».

Un univers pluraliste est forcément un univers dont les parties ne sont pas toutes dépendantes l'une de l'autre, mais certaines manifestent une intelligence et une volition qui leurs sont propres. L'histoire n'est pas une voûte céleste qui pèse sur nos épaules. Elle est tissée, non pas par les Moires, mais par nous-mêmes, par notre intelligence, notre volition et nos actions. Si aucun point de vue universel ne peut se superposer sur les points de vue particuliers, si aucune totalité ne peut embrasser la scène de la réalité entière, aucune histoire universelle ne peut, par conséquent, compromettre d'avance le sort des histoires partielles de notre monde. Le monde est en train de se faire et cela ne dépend d'aucun algorithme libéré au moment de la création. Le monde est en train de se faire parce qu'il implique la liberté de ses composantes. Liberté signifie ici que « certaines choses peuvent se décider ici et maintenant, que le moment qui s'écoule peut contenir quelque nouveauté¹⁷⁴ ».

Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Ce vieux dicton semble s'accorder avec la perspective moniste selon laquelle le point de vue du soleil-absolu ne s'étonne point des événements terrestres. Pour lui, le contenu-espace comme le contenu-temps s'accordent avec son unité mystique et ne dévoilent rien de nouveau à ses yeux. La liberté n'est qu'une pure illusion, car tout ce qui paraît du point de vue perceptuel comme une nouveauté réelle n'est que l'accomplissement d'un enchaînement d'expériences prophétique. En revanche, l'indéterminisme pluraliste s'attachant au point de vue empirique de la perception ne voit dans le présent que des moments nouveaux qui s'ajoutent sur le passé et qui, parfois, apportent une contribution inimaginable aux dispositifs du futur. Du point de vue perceptuel, notre vie est ainsi pleine de nouveautés : de nouvelles personnes, des événements imprévisibles, des conséquences invraisemblables, des ambiguïtés se produisent sans cesse au cours de nos biographies. Il s'agit encore d'un choix de perception. Le pluralisme, en étant empiriste, s'attache aux faits du monde concret. Le monisme, en étant rationaliste, s'attache aux principes d'un monde imagé. Le monde réel n'est pour lui que l'aboutissement d'un processus qui a eu lieu avant l'espace et s'est déroulé avant le temps. Tout ce qui suit, les événements de l'univers, n'est que le récit d'une épopée transcendante dont nous, nous ne sommes que l'écho. Peu importe l'acoustique, l'écho ne peut évidemment point altérer la parole originale, absolue et divine. En revanche, pour le pluraliste, le monde n'est qu'une vaste improvisation dont la mise en scène dépend de notre capacité à coopérer. Il n'y aucune « certitude religieuse » quant aux possibilités de

173 Ibid., pp. 163-164.

174 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 126.

ce monde, certitude que le monisme nous procure gracieusement, mais, en contrepartie, le pluralisme nous offre la liberté et nous invite ainsi à le joindre et à prendre conscience de nos capacités à améliorer la pièce de la vie.

Notre liberté d'agir selon nos convictions, nos désirs, nos intérêts et notre volonté ne réside pas simplement dans un postulat psychologique d'un indéterminisme personnel, mais elle apporte un changement à la composition même de l'univers. Le monde croît au fur et à mesure que nos expériences le permettent. Le futur arrive d'une manière additive, il s'ajoute au présent et révèle des moments qui, non seulement sont nouveaux, mais qui sont aussi extérieurs au présent ou au passé. C'est-à-dire que des événements émergent au sein de l'expérience qui ne sont pas supposés implicitement comme étant des résidents silencieux du passé. Pour reprendre le discours de James, « le futur peut ne pas être co-impliqué dans le passé, mais (...) il peut réellement y être ajouté et (...) il s'y ajoute en effet, sous une forme ou sous une autre ; de telle sorte que le tour que prendra un événement peut être, à un moment donné véritablement ambigu ¹⁷⁵ ». Mais l'ambiguïté dont parle James n'est qu'une ambiguïté prospective. Elle signifie que l'univers est foncièrement irrésolu, ouvert à des possibilités qui entraînent des nouveautés réelles, que les forces causales qui nous offrent notre version de l'univers ne dépendent pas d'une raison de l'histoire d'un *tout*, mais des histoires partielles de ses composantes.

Que la réalité croît ne signifie autre chose que les parties du monde sont les témoins et les auteurs des additions qui se greffent sur le présent et modifient ainsi la quantité de l'univers. La méthode que James suit est une méthode radicalement empiriste selon laquelle l'expérience perceptuelle concrète est la seule étoffe de la réalité. Les concepts que nous utilisons afin de mieux faire correspondre la réalité à nos fins « sont des notes, des perspectives prises sur la réalité et non des morceaux de celle-ci¹⁷⁶ ». Du point de vue perceptuel, « le temps bourgeonne constamment de nouveaux moments dont chacun présente, un contenu qui, dans son individualité, n'était pas auparavant et ne sera jamais plus¹⁷⁷ ». Ce contenu, par sa capacité à s'harmoniser avec le corps de ce qui existe déjà, constitue une véritable nouveauté, une nouveauté qui ne brise néanmoins point la continuité de l'expérience comme le prétend l'intellectualisme vicieux¹⁷⁸, car, après être apparue, la nouveauté prolonge l'expérience sans la couper en deux. L'implant cardiaque, pour une personne qui souffre d'un cœur malade, est une véritable nouveauté, qui, en s'harmonisant avec le reste du corps, fonctionne comme s'il était toujours là. Il ne s'agit pas de deux personnes distinctes, une avant la greffe cardiaque et une autre après, mais d'une seule et même personne qui continue à porter le

175 Ibid., pp. 126-127.

176 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 177.

177 Ibid., p. 134.

178 Voir William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., chapitre 10 et Stéphane Madelrieux, *William James. L'attitude empiriste*, PUF, Paris, 2008, pp 327-329.

même nom, à avoir les mêmes souvenirs, etc.

Cependant, le fait que la nouveauté s'harmonise avec le corps de l'expérience présente, comme si elle était toujours là, comme si elle était prédestinée à y être, nous donne souvent l'impression qu'elle était réellement prédestinée à s'introduire dans l'expérience concrète. Or, du point de vue conceptuel, la cohérence des phénomènes étant notre allié précieux face à l'hostilité de l'imprévisible, nous cherchons à mettre de l'ordre dans tout ce qui apparaît comme nouveau dans l'univers en le réduisant à des principes de causalité. James reconnaît que la causalité étant un dérivé instinctif de notre capacité de raisonner, elle se pose pour le pluralisme comme un obstacle :

« [L]' obstacle classique au pluralisme a toujours été ce qui est connu comme le "principe de causalité". Ce principe a été considéré comme signifiant que l'effet existe déjà, en quelque manière, dans la cause. S'il en est ainsi, l'effet ne peut être absolument nouveau et le pluralisme ne peut être vrai en un sens radical ¹⁷⁹».

Mais ce que la causalité désigne en réalité n'est qu'une des formes du flux de la continuité de l'expérience.

Concrètement, du point de vue perceptuel, un événement paraît toujours comme un courant continu. Le diviser en termes de cause et effet ne peut être un postulat ontologique. Cette distinction sert simplement à l'étude logique d'un phénomène¹⁸⁰, auquel Dewey attribue le nom d'*enquête*. Au premier abord, du point de vue « existentiel », « aucun événement ne nous arrive avec l'étiquette "cause" ou "effet". Un événement doit être pris délibérément comme cause ou effet. Cette "prise" serait purement arbitraire s'il n'y avait pas de problème particulier et différentiel à résoudre ¹⁸¹». Tout comme l'empirisme radical le suggère, notre contact premier avec la réalité demeure dans une expérience pure, un état existentiel où les choses réelles sont simplement, sans pouvoir déterminer leur fonction, sans pouvoir les distinguer de leur environnement. Tout est aussi bien sujet qu'objet, cause ou effet, moyen ou fin, car la multiplicité des modes d'association qui s'ouvre devant eux réside dans un vaste continent de possibilités. Discriminer les causes de leurs effets ne peut être possible que rétrospectivement dans un processus d'investigation d'un événement ou d'un phénomène particuliers. Du point de vue logique, la causalité contribue au tissage de la continuité historique de l'expérience. Historique et non prospective, telle semble être sa signification première.

L'indéterminisme pluraliste ne nie pas l'idée de la cause. Il refuse simplement de lui accorder le pouvoir que notre sens rhétorique lui réserve. Il ne s'oppose pas à l'*aitia*, mais à l'*aitiocratie*. Bien

179 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., pp. 169-170.

180 Voir John Dewey, *Logique : la théorie de l'enquête*, PUF, Paris, 1993, p. 560.

181 Ibid., p. 557.

évidemment, notre présent a un passé, l'univers une histoire. Notre monde est l'aboutissement d'une série d'expériences antécédentes qui ont eu des conséquences dont, d'un point de vue rétrospectif, nous sommes les témoins. Cependant, qu'un événement soit à l'origine d'un autre, ne signifie pas que l'événement conséquent soit aussitôt supposé dans celui que l'on nomme antécédent. Dire qu'il a des conséquences spécifiques qui se répètent à la suite d'expériences similaires nous permet de faire de généralisations quant à ces répétitions, mais ne suffit guère à constater que l'effet réside silencieusement dans la cause. La coagulation succède toujours à l'ébullition d'un œuf, de la même manière qu'un légume s'adoucit dans l'eau bouillante. Mais l'ébullition n'est pas un phénomène qui se produit sans que d'autres conditions se réunissent. Un œuf dur ou une soupe aux légumes sont autant les conséquences de l'ébullition que celles de l'appétit d'une personne, de la poule ou de la saison. Si l'effet existe, d'une certaine manière, déjà dans la cause, la coagulation réside par conséquent aussi bien dans l'ébullition que chez la personne, la poule ou dans la saison.

En réalité, le lien entre cause et effet est celui entre moyen et fin. Une loi causale désigne une loi qui se définit en fonction des conséquences potentielles que son exécution entraîne. Tout comme les objets, les concepts, les idées tirent leur signification de leurs conséquences particulières, la causalité est tout simplement la mise en perspective et l'anticipation des différents effets que nos expériences antérieures avaient mis en lumière. Les séquences régulières qui semblent apparaître tout au long de l'expérience concrète ne sont pas des formules d'une prétendue constitution substantielle d'une chose, mais elles sont tout simplement des modes d'opération possibles, dont le possible provient des expériences antérieures afin de servir les opérations du présent d'une manière hypothétique. La causalité consiste donc en une proposition hypothétique et non prophétique, un moyen de prédiction d'une conséquence liée à une démarche précise. Si nous attachons autant d'importance à la causalité c'est précisément parce que l'anticipation des effets nous sert comme guide d'action en vue des fins particulières poursuivies. Les lois « sont des moyens de *prédiction* seulement dans la mesure où elles opèrent comme moyens de *production* d'une situation donnée ¹⁸²». Pour qu'une prédiction devienne prophétique, il faudrait que toutes les données soient accueillies d'une manière exhaustive de telle sorte qu'aucune expérience ultérieure ne pourrait s'introduire et mettre en danger le contenu réel de l'univers. Cependant, grâce à notre univers inachevé, le *pouvoir* de la cause se dissout dans l'océan des expériences. La cause ne contient l'effet que dans la mesure où contenir peut signifier proposer, proposer l'effet comme fin poursuivie.

« Puisque le désir de cette fin est la cause efficiente, nous constatons que, dans le fait total de l'activité personnelle, les causes finale et efficiente s'unissent. Pourtant, le plus souvent, l'effet y

182 Ibid., p. 456.

est contenu *aliquo modo* seulement et n'est que rarement prévu explicitement. L'activité produit plus d'effets qu'elle n'en propose littéralement. Dans la plupart des cas, la fin n'est définie à l'avance que comme une direction générale, le long de laquelle attendent toutes sortes de nouveautés et de surprises¹⁸³. »

Notre monde est le produit des activités qui ont eu lieu dans diverses sphères d'expérience. Du microcosme des particules jusqu'au macrocosme des galaxies, notre univers ne se repose point, car toutes ses composantes, infatigables, ne cessent jamais leurs activités. La vie est destinée à être vécue et celle-ci est le seul destin inconditionnel de tout organisme vivant. Par destin, nous entendons une force causale qui, sous la forme d'une volonté d'exister, se trouve inconditionnellement à l'origine de toute activité. Nos activités ne sont pas toujours conscientes mais elles poursuivent, même inconsciemment, l'accomplissement de nos désirs et de nos volontés. Si nous devons absolument identifier des causes inconditionnelles, sans lesquelles aucun effet ne pourrait se produire, nous n'avons qu'à nous pencher vers le désir et la volonté, car ces derniers accompagnent, d'une manière ou d'une autre, toute activité humaine qui, en dernière analyse, est « le seul antécédent inconditionnel connu à l'œuvre de la civilisation ¹⁸⁴».

La poursuite d'une fin est une cause indispensable pour que la fin poursuivie soit atteinte. Certes, dans la plupart des cas, la volonté seule ne suffit pas. Toute activité en vue d'une fin se réalise dans un contexte physique et historique qui suppose une multiplicité de moyens qui peuvent servir d'hypothèses des causes efficientes. Mais aucun de ces moyens ne peut être qualifié d'indispensable en soi, indépendamment de la situation donnée. La causalité ne se détache donc pas du flux perceptuel. Elle désigne une des multiples formes de relation que des éléments du monde peuvent entretenir. Si nous la dissociions de ce flux, c'est toujours rétrospectivement, afin de pouvoir élaborer des hypothèses pour des expériences ultérieures. À l'origine d'une activité, la seule cause que l'on peut qualifier d'inconditionnelle, la cause qui peut être formulée comme dépourvue d'une proposition de l'ordre *si-alors*¹⁸⁵, est notre désir et notre volonté. Cependant, l'insuffisance de la volonté à déterminer nos fins poursuivies nous pousse souvent vers l'adoption d'une vision fataliste du monde. Par conséquent, nous opposons le *vouloir* au *pouvoir*. Mais si le pouvoir a une existence concrète dans notre monde, où doit-on le chercher si ce n'est pas dans la prolongation de la volonté ? Si le présent écrit *peut* être réalisé, n'est-ce pas d'abord parce qu'il a été *voulu* ? La bibliographie, les ressources matérielles, la discussion des idées, l'électricité, la force physique, la maîtrise de la

183 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit. p. 189.

184 Ibid., p. 190.

185 « La prédiction d'une éclipse, par exemple, est elle-même une proposition *si-alors*. Si certaines opérations sont exécutées, alors certains phénomènes ayant des propriétés déterminées sont observés. » Dewey, *Logique*, op. cit. p. 554.

langue, l'étude et le travail furent incontestablement des moyens grâce auxquels la présente étude put se développer mais sans la volonté de l'auteur tous ces moyens ne pourraient jamais se réunir de telle sorte que cet écrit aboutisse. Insuffisante, certes, la volonté est pourtant toujours indispensable, et toute personne bénie de volonté peut apporter une différence significative à la composition du monde. « Les résultats finaux du monde peuvent dépendre en partie de nos actes¹⁸⁶ ».

Méliorisme

Le pluralisme permet à chacun de nous d'agir selon la conviction que nos actes peuvent déterminer le sort de notre monde. En occupant une place singulière et distinctive dans l'univers, nous pouvons tracer notre trajectoire selon nos désirs et nos intérêts, libérés de toute raison universelle, totalisable et englobante. *Dis aliter visum !* lui opposent les monistes, mais en dépit de cette exclamation de Virgile, la destinée de notre monde réside en son sein, et non en dehors de lui, dans toute activité réfléchie ou inconsciente, poursuivie ou collatérale. L'univers réceptif que les doctrines intellectualistes ont imaginé se transforme, par les préceptes pluralistes, en un univers actif, dont l'action désigne à la fois son inachèvement et sa vitalité. Croire à ses propres forces capables de modeler la nature du monde réel est un acte de foi qui, afin de devenir une attitude pratique, doit briser les chaînes que le monde clos, supposé par le monisme, a imposées à l'activité humaine. Si le dilemme entre monisme et pluralisme est « le dilemme le plus "lourd de sens de toute la philosophie¹⁸⁷ » c'est précisément parce qu'il émerge de notre foi que le monde peut subir ou non des modifications, de notre attitude et notre conduite face à l'existence du mal au sein de la réalité. La question essentielle concerne « l'existence de possibilités au sens strict, c'est-à-dire de choses qui peuvent être mais ne sont pas nécessairement¹⁸⁸ », car tout ce qui peut être dépend en partie de nos actes.

Ce choix, entre monisme ou pluralisme, ne repose pas seulement arbitrairement sur notre bonne volonté. Les conséquences pratiques que chacun de ces -ismes supposent en matière de conduite peuvent être évaluées pragmatiquement. Pour le monisme le monde est clos, achevé de toute éternité et ne peut accueillir aucune nouveauté réelle en son sein. Face à l'existence du mal dans le monde illusoire de la réalité perceptible, il se divise en deux branches, l'optimisme et le pessimisme. D'un point de vue optimiste, le monde dans lequel on vit est le meilleur possible et l'existence du mal est une des conditions d'un bien plus large et éternel, un mal éphémère qui cédera au salut inéluctable du monde. Pour le pessimisme, le salut du monde est une impossibilité et

186 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 197.

187 Ibid., p. 106.

188 William James, *La volonté de croire*, op. cit., p. 164.

l'existence du mal en son sein est une preuve de notre destin amer. Le pessimisme et l'optimisme ne sont néanmoins que les deux côtés d'une même pièce : l'un comme l'autre ne voient le monde qu'en termes de nécessité et ferment catégoriquement leurs portes face au possible. Si le mal existe c'est précisément parce qu'il est nécessaire. Si le pessimisme nous mène à la paralysie, l'optimisme nous pousse souvent vers le cynisme¹⁸⁹. Toutes les deux doctrines s'accordent pour autant à transporter le problème du mal de la sphère terrestre au discours théologique et métaphysique. Dans le monde concret où le mal pèse sur l'activité humaine, l'optimisme tout comme le pessimisme nous invitent à adopter une attitude stoïque, car, de toute façon, « l'univers est achevé avant que nous entrions en relation avec lui ¹⁹⁰ ». Le seul devoir que nous pouvons avoir est d'ordre intellectuel et consiste en l'exercice de la raison en vue de l'acquisition de la connaissance de l'univers.

Pour le pluralisme, « les problèmes soulevés par le mal sont d'ordre pratique, et non d'ordre spéculatif ¹⁹¹ ». Cela signifie que la question ne consiste pas à savoir si le mal est réel ou illusoire, ou pourquoi il existe dans le monde, mais comment le réduire, voire l'éliminer. Le pluralisme face à l'existence du mal devient mélioriste et soutient l'idée selon laquelle « les conditions spécifiques qui existent à un moment donné peuvent toujours être améliorées ¹⁹² », car le monde, étant en perpétuel devenir, est un monde ouvert aux nouveautés qui, parfois, apportent un changement important à sa composition. « Pour le méliorisme, le salut n'est ni inévitable ni impossible, c'est une possibilité qui devient de plus en plus probable à mesure que se multiplient les conditions réelles de sa réalisation ¹⁹³ ». Les individus, n'étant pas de simples modes d'une réalité englobante, ils peuvent, par le biais de leurs activités mutuelles, à travers leurs expériences authentiques, tisser le destin de la partie de l'univers que leurs relations occupent. Le mal est aussi réel que le bien et tout ce qui est bon dans le monde n'est pas en relation intime avec tout ce qui est mauvais. D'ailleurs, les relations que les parties de la réalité peuvent entretenir sont, dans la plupart des cas, externes. L'univers moniste est un univers-bloc qui est entièrement bon ou mauvais. L'univers pluraliste est un univers dont les composantes reliées par des relations externes peuvent être bons ou mauvais. Le pluralisme échoue peut-être à nous procurer des garanties solides sur le sort du monde, mais en nous faisant la démonstration du bien réel, il nous permet d'envisager un bien hypothétique qui embrassera le monde entier en admettant « qu'un monde qui possède en lui-même une chance d'être entièrement bon, même si cette chance ne se réalise pas, est meilleur qu'un monde qui ne possède aucune espèce de chance analogue ¹⁹⁴ ». Le pluralisme n'a point besoin d'emprunter du sens à un

189 Voir John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit. p. 149.

190 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit. p. 196.

191 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit. p. 90.

192 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit. p. 150.

193 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 291.

194 William James, *La volonté de croire*, op. cit. p. 185.

Esprit transcendant. C'est le méliorisme lui-même qui lui donne du sens. Ni le mal ni le bien ne sont des nécessités, mais ce sont des probabilités qui dépendent de notre attitude pratique de vouloir changer leur quantité. Or, le pluralisme, même si la valeur du monisme, d'un point de vue affectif, n'est pas négligeable, nous offre une chance immédiate de faire l'expérience du salut du monde. Le monde pluraliste, étant composé par les biographies de ses *chaques*, leurs histoires parallèles ou conjointes, « peut être sauvé à condition que ses éléments fassent de leur mieux¹⁹⁵ ». Le méliorisme ne nous garantit pas le salut, mais, en contrepartie, il « suscite la confiance en un espoir raisonnable¹⁹⁶ » et nous procure le sens, peut-être pas de la vie, mais celui de nos actions.

Ce qui fait obstacle à la foi mélioriste est principalement l'insuffisance de la volonté individuelle. Avoir la volonté de changer le monde, bien qu'il s'agisse d'un moment créateur du changement, ne suffit guère quant aux conséquences qu'une action régie par une telle volonté peut entraîner. En revanche, parfois, ne pas agir selon une telle conviction suppose la primauté de la conviction opposée, à savoir l'impossibilité du salut du monde. Par conséquent, nous traitons d'utopiste celui qui prêche le salut par le biais de l'activité humaine, car, « si *réellement* le présent univers était "mélioriste", il exigerait la bonne volonté active de chacun de nous, aussi bien dans l'ordre des croyances que dans nos autres activités, pour aboutir à une heureuse issue¹⁹⁷ ». Si, selon l'approche atomiste de l'ontologie sociale, la volonté dépend des facteurs exclusivement individuels, son émergence ne serait qu'un jeu arbitraire de l'état psychologique de chacun de nous. La volonté est, certes, une expression personnelle, une manifestation de soi, mais qui néanmoins dépend de la possibilité que les idéaux qu'elle représente ont, en partie, une existence, implicite ou explicite, dans les conditions actuelles de leur production. D'emblée, un idéal n'est qu'une simple possibilité, mais cette possibilité n'émerge pas de nulle part. Toute pensée, tout concept et tout idéal, bien avant qu'ils fassent l'objet d'une volonté, sont des réalités primaires d'une interaction sociale. La démocratie, en tant qu'idéal politique ou social, ne pourrait constituer une possibilité si la variété des relations humaines ne contenait pas, parmi elles, des relations conjointes régies par le respect réciproque et la coopération. « Les buts et les idéaux qui nous meuvent, écrit Dewey, sont générés par l'imagination, mais ils ne sont pas pour autant faits de matériaux imaginaires. Ils sont en dur, de la matière dont est fait le monde de l'expérience dans ses aspects physiques et sociaux¹⁹⁸ ». La fraternité n'est-elle pas, d'ailleurs, un idéal fondé sur l'expérience fraternelle au sein d'une famille ? Les idéaux émergent des expériences particulières et consistent en des possibilités dont la probabilité dépend des conditions déjà existantes. Ils ne sont pas purement théoriques, mais, comme « la plupart des possibles (...)

195 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit. p. 128.

196 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit. p. 150.

197 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit. p. 202.

198 John Dewey, *Une foi commune*, La Découverte, Paris, 2011, p. 139.

sont ancrés dans le concret¹⁹⁹ ». Le méliorisme signifie donc, d'un point de vue pragmatique, que certaines conditions du salut du monde existent déjà. « Plus ces conditions existantes sont nombreuses, moins on rencontrera d'obstacles et mieux sera fondée la possibilité du salut, ce qui rendra plus *probable* le fait de ce salut²⁰⁰ ».

Avoir la volonté active signifie donc agir intelligemment au sein des conditions existantes et *avec* elles. La prétendue insuffisance paralysante de la volonté individuelle cède en réalité sa place à une volonté active qui se nourrit des multiples ressources que le milieu social en révèle. Parmi ces ressources nous ne devons pas ignorer autrui qui, certes, peut se comporter à l'encontre du salut du monde, mais peut aussi se comporter en sa faveur.

« L'univers mélioriste est conçu suivant une analogie *sociale*, comme un pluralisme de forces indépendantes ; il réussira exactement en proportion du nombre des forces qui travailleront à son succès. Si aucune d'elles n'y travaille, il échouera ; si chacune fait de son mieux, il ne faillira pas²⁰¹ ».

Accepter que le monde est inachevé signifie que les forces qui le composent peuvent, par le biais de leur action, déterminer sa conclusion. Le salut du monde est une hypothèse qui peut aboutir ou non. Son aboutissement dépend en partie de notre action indépendante et en partie de l'adaptation de cette action au milieu social :

« L'évolution sociale apparaît (...) comme la résultante de l'action réciproque de deux facteurs distincts : l'individu, dont les apports particuliers dérivent du jeu de certaines forces physiologiques et infrasociales, mais qui conserve entre ses mains toute sa puissance d'initiative et de création ; et, d'autre part, le milieu social avec son pouvoir d'adopter ou de rejeter l'individu et ses présents tout à la fois. Ces deux facteurs sont essentiels à toute modification. Sans l'impulsion de l'individu, la communauté demeure stagnante ; et cette impulsion s'éteint sans la sympathie de la communauté²⁰² ».

Ce n'est par conséquent point par le simple travail de forces indépendantes que le méliorisme prend toute sa signification, mais par la coopération de ces forces qui peuvent lui procurer la sympathie de la communauté qui se trouve à l'origine de son adaptation en milieu social. « Il s'agit d'un projet social fondé sur un authentique travail de coopération ²⁰³ », car, même si nous travaillons de notre

199 William James, *Le pragmatisme*, op. cit. p. 290.

200 Ibidem.

201 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit. p. 202.

202 William James, *La volonté de croire*, op. cit. p. 230.

203 William James, *Le pragmatisme*, op. cit. p. 295.

mieux, notre réussite dépend d'autres facteurs qui dépassent notre influence directe.

Or, en dernière analyse, la clef pour comprendre la façon dont le *pouvoir* réside dans le *vouloir*, est la confiance. Une personne seule ne *peut* exercer sa bonne volonté mélioriste que dans la mesure où ses efforts se combinent avec toutes les forces qui supposent réciproquement son élan. C'est une attitude de confiance à ce monde pluraliste, confiance à l'expérience humaine, à la capacité individuelle de pouvoir générer des expériences qui contribueront à l'augmentation de la quantité du bien dans le monde. La confiance à autrui est synonyme de la foi démocratique, car si la démocratie nous permet d' « atteindre des vérités dans un sens naturel, quotidien et pratique ²⁰⁴ » et non dans un sens surnaturel ou transcendant, elle devient synonyme de la signification éthique de l'expérience humaine, à savoir l'idée de la communauté. Il ne suffit guère d'être membre d'une communauté, d'en *faire partie* afin de pouvoir témoigner toute la splendeur de la signification de la démocratie. Il faut surtout y croire, se fier à l'expérience conjointe et *prendre part*²⁰⁵ activement à la communauté. Plus que pratiquer la démocratie, il faut d'abord avoir foi en elle, avoir la conviction que l'homme a toutes les capacités, par le biais de son activité et dans un contexte de coopération et de reconnaissance mutuelle, de faire émerger une conclusion salutaire quant au destin de son univers. D'ailleurs, il est toujours question de foi. Croire à un univers pluraliste, coopératif et mélioriste ou croire à un univers-bloc, clos et achevé de toute éternité, sont deux attitudes qui ne peuvent être adoptées que par un acte de foi :

« La proclamation intellectualiste, écrit James, que notre bonne volonté, notre "volonté de croire", n'est qu'un élément perturbateur de la vérité, constitue elle-même un acte de foi de l'espèce la plus arbitraire. Elle implique la volonté de s'en tenir à un univers de constitution intellectualiste et la résolution de barrer la route au succès d'un univers pluraliste, un tel succès requérant chez tous ceux qu'il concerne la foi active, théorique aussi bien que pratique, et la volonté de le "rendre vrai"²⁰⁶ ».

La démocratie comme source du pragmatisme

William James dès la fin de sa deuxième leçon sur *Le pragmatisme*, invite ses auditeurs, et par la suite ses lecteurs, à constater avec lui le caractère profondément démocratique du pragmatisme. De par la souplesse et la variété de ses manières, la richesse de ses ressources, et la

204 « The significance of democracy as revelation is that it enables us to get truths in a natural, every-day and practical sense which otherwise could be grasped only in a somewhat unnatural or sentimental sense ». John Dewey, « Christianity and Democracy », *EW*, vol. 4, Southern Illinois university press, Carbondale, 2008, p. 8.

205 Voir Joëlle Zask, *Participer*, op. cit.

206 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 198.

générosité de ses conclusions, le pragmatisme est, selon James, une philosophie profondément démocratique.²⁰⁷ Démocratique, car le pragmatisme, « n'a en fait aucun préjugé, aucun dogme rigide ni aucune règle inflexible pour juger de ce qui pourra être considéré comme une preuve. Il est totalement ouvert et accepte de prendre en considération tout type d'hypothèse, tout type de preuve²⁰⁸ ». James se sert de la métaphore de Giovanni Papini, alors jeune pragmatiste italien, qui compare la méthode pragmatique à un corridor d'hôtel :

« Il donne accès à une infinité de chambres. Dans l'une on trouvera un homme en train d'écrire un traité athée ; dans la suivante une personne à genoux priant pour qu'on lui donne foi et force d'âme ; dans la troisième, un chimiste étudiant les propriétés d'un corps. Dans une quatrième, un esprit accouche d'un système de métaphysique idéaliste, tandis que dans la chambre voisine, on démontre l'impossibilité de la métaphysique. Mais toutes donnent sur ce corridor et chacun doit l'emprunter s'il veut un moyen pratique pour entrer et sortir de sa chambre.²⁰⁹ »

La méthode pragmatique offre une *voie* concrète de compréhension d'une théorie donnée, sa comparaison avec d'autres théories ou concepts et, par l'emprunt du corridor pragmatique, l'expérimentation d'autres théories, pensées ou concepts. En premier lieu, le pragmatisme, en tant que méthode, permet simplement de distinguer les notions en fonction de leurs conséquences pratiques. La signification d'une pensée – ou bien d'une idée, d'un concept, d'une théorie – réside dans la conduite qu'elle est susceptible d'induire²¹⁰. Mais une fois que les conséquences pratiques d'une idée, d'un concept, d'une théorie ont été épuisées et donc que nous avons rendu claire leur signification, s'ensuit la recherche de la vérité de notre énoncé. Le pragmatisme, d'une simple méthode à évaluer les idées, devient ainsi une « théorie génétique de ce qu'on entend par vérité ». Si la signification de l'idée réside dans ses conséquences pratiques, les effets qu'elle produit, la conduite qu'elle induit, bref, son devenir, sa vérité demeure dans l'évaluation de ces conséquences. D'une part, une idée peut signifier quelque chose dans l'exacte mesure où elle nous conduit quelque part où aucune autre idée ne peut nous amener, et, d'autre part, cette idée est vraie dans la mesure où ce nouveau *topos* se révèle « *bon dans le domaine de la croyance* ²¹¹ ». Le corridor de Pappini a donc une double fonction et c'est sa deuxième fonction qui nous guide lorsque nous sortons d'une chambre et que nous tentons notre entrée dans une autre. Si une idée ne suppose aucune conduite particulière ou bien si elle nous guide vers l'adoption d'une mauvaise conduite, son abandon serait,

207 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 140.

208 Ibid., p. 139.

209 Ibid., p. 119-120.

210 Ibid., p. 113.

211 Ibid., p. 136.

pour un esprit pragmatiste, inévitable. En revanche, une idée dont les conséquences sont bonnes en matière de conduite, est une idée vraie.

L' « assouplissement » de nos théories, dont il est question, suffit-il quant aux revendications démocratiques de James ? Toutes les idées qu'on croit être vraies peuvent l'être à condition que leurs conséquences pratiques justifient notre croyance. Aucune hypothèse n'est à rejeter par la simple contemplation philosophique. Ce ne sont donc pas les détenteurs de la raison pure qui peuvent dicter ce qui est vrai, mais nous tous par notre capacité d'aperception de ce qui est bon pour y croire. Tous les philosophes seraient peut-être d'accord pour dire que la vérité fait croître. *La vérité vous libérera*²¹². Mais, pour les pragmatistes, la croissance n'est pas une des conséquences de notre croyance en la vérité. Elle est sa condition. « La vérité d'une idée n'est pas une propriété stable qui lui soit inhérente. La vérité *vient* à l'idée. Celle-ci *devient* vraie, les événements *la rendent* vraie.²¹³ » La vérité n'étant pas auto-suffisante, son autorité se dilue dans le vaste corps des événements. Croire à ce qui fait croître. La vérité est une croyance. Par conséquent, au centre du processus de vérification n'est plus l'idée en soi, mais le croyant. C'est dans cette perspective que le pragmatisme est un humanisme et que son crédit démocratique est foncièrement lié à sa démarche humaniste.

Tout comme les langues et les lois, nos vérités aussi sont des productions humaines. « Des motifs humains donnent de l'acuité à toutes nos questions, des satisfactions pour l'homme sont tapies dans chacune de nos réponses, et toutes nos formules portent l'empreinte humaine.²¹⁴ » Bien qu'il existe une réalité indépendante de nos croyances, sous la forme souvent des sensations que nous ne maîtrisons point, tout ce que nous disons d'elle dépend des rapports que nous entretenons avec elle :

« Une réalité "indépendante" de la pensée humaine semble donc chose difficile à trouver. Elle se réduit à la notion de ce qui vient juste de faire irruption dans l'expérience, et qui n'a pas encore de nom, ou à une présence au sein de l'expérience, que l'on imagine dans sa pureté originelle, avant même qu'aucune croyance relative à cette présence soit apparue, avant qu'aucune conception humaine ait été appliquée à elle.²¹⁵ »

Mais dès que nous lui donnons un nom, au moment où nous la classons dans des catégories, où nous développons des théories qui parlent d'elle, cette réalité pure est aussitôt transformée en une réalité humaine. Il y eut un temps où l'homme n'avait pas encore émergé de la chaîne de l'évolution, où l'expérience terrestre composait une réalité affranchie des empreintes humaines. Mais cette

212 Jn, 8, 32.

213 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 226.

214 Ibid., p. 258.

215 Ibid., p. 262-263.

réalité n'a eu de nom que rétrospectivement, lorsque l'homme s'y est intéressé et cela pour des raisons bien humaines. La vie alors existante qui luttait pour sa survie ne recevait la réalité que sous la forme stricte des sensations. Faim, soif, danger, reproduction ne sont, certes, que des termes humains décrivant l'instinct universel de survie, mais qui correspondent à un niveau de vie relativement proche de ce qui dérive directement de cet instinct. Aujourd'hui encore, nous voyons dans le royaume animal que la lutte perpétuelle pour la survie fait paraître différentes façons de soulager l'agonie de la vie. Des espèces forment des communautés, chassent leur proie en troupe, construisent des formes d'habitation. En revanche, aucune espèce, avant ou après l'apparition de ce qu'on appelle aujourd'hui humanité, n'a développé des théories sur la réalité. Tout était simplement. Avec l'homme tout ce qui est n'est pas simplement. Réfléchir sur la réalité, élaborer des théories, chercher la vérité camouflée par l'expérience sensible, constitue simplement une arme de plus face à l'hostilité de l'environnement. Parler de la réalité est une activité humaine qui a une place prestigieuse dans notre arsenal. Notre étonnement philosophique, nos facultés de croire n'ont point été développés « pour créer des orthodoxies et des hérésies, mais pour nous permettre de vivre²¹⁶ ». C'est dans cette perspective que chercher le vrai n'est autre chose que chercher le bien.

« Vous serez bien forcés d'admettre, écrit James, que s'il n'y avait *rien* de bon pour la vie dans les idées vraies, ou si le fait que nous les connaissions nous apportait des inconvénients et que seules les idées fausses étaient utiles, alors la notion actuelle selon laquelle la vérité est divine est précieuse, et qu'il nous incombe de la rechercher, n'aurait jamais vu le jour et ne serait jamais devenue un dogme. Dans un monde comme celui-là, il nous faudrait au contraire *fuir* la vérité.²¹⁷ »

La vérité est, du point de vue humaniste du pragmatisme, une création humaine. Tout comme une maison, un plat de cuisine, un poème, sont des créations et point des découvertes, la vérité, elle aussi, est l'aboutissement d'une activité humaine. Et, tout comme une maison nous protège des intempéries, un plat de cuisine nous rassasie, un poème apaise nos chagrins d'amour, la vérité dirige notre action et nous enlève le fardeau du doute. Lorsqu'un poème ne sollicite en nous aucun sentiment, un plat nous empoisonne, une maison tombe au premier souffle du vent, nous disons, sans que cela fasse des controverses, qu'il s'agit d'un poème médiocre, d'un mauvais plat et d'une maison mal construite. Les choses en matière de vérités suivent le même processus de vérification. Une vérité est une croyance qui dirige nos actions d'une manière satisfaisante. Ainsi, d'une part, « posséder des idées vraies signifie toujours qu'on possède de précieux instruments pour

216 William James, *La volonté de croire*, op. cit., p. 85.

217 William James, *Le pragmatisme*, Flammarion, op. cit., p. 136.

l'action, et que le devoir d'accéder à la vérité, loin de nous être imposé de nulle part ou d'être un tour de force que s'imposerait notre intellect à lui-même, se justifie par d'excellentes raisons pratiques²¹⁸», et, d'autre part, vrai ne signifie rien d'autre que vérifié²¹⁹.

Or, la vérité dépourvue de son caractère intrinsèque semble incapable de concilier l'orthodoxie philosophique et l'hégémonie politique. « L'ancienne conception, écrit Dewey, s'était en fait arrangée pour confondre vérité et dogme d'autorité²²⁰ ». Puisque parler d' « auto-autorité » n'a aucun sens, les vérités ne deviennent des dogmes d'autorité que lorsqu'elles s'imposent de l'extérieur. Ces vérités étant extérieures à l'expérience humaine, elles furent arbitrairement considérées comme étant supérieures. D'ailleurs, n'étant accessibles à l'homme que par l'exercice de la raison, cette dernière étant la faculté la plus élevée de l'homme, les vérités intangibles sur lesquelles reposait l'art du politique furent considérées comme ultimes, universelles et surtout incontestables. En revanche, affirmer, comme le font les pragmatistes, qu'aucune vérité d'une telle nature n'existe, que la vérité n'est qu'un nom qui exprime simplement tout ce qui a été vérifié, cela

« revient à mettre les hommes devant leurs responsabilités pour les contraindre à renoncer à leurs dogmes politiques et moraux ; c'est aussi les obliger à soumettre à l'épreuve de l'avenir les préjugés auxquels ils tiennent le plus. Une telle généralisation ne peut que bouleverser les fondements de l'autorité ainsi que les méthodes de prise de décision dans la société²²¹».

Si un lien quelconque entre vérité et prise de décisions existe, ce n'est plus de nature *au nom de*, mais de nature *avec*. C'est *avec* la vérité comme guide, car celle-ci a été éprouvée comme telle, et non pas comme *étouffe* première sur laquelle nos expériences reposeraient, que la prise de décisions peut s'affranchir d'une autorité extérieure et se fier au processus d'un art politique propre à l'avènement de la démocratie.

En outre, dire que c'est le *croyant*, par sa satisfaction, et point l'idée en soi, qui éprouve la vérification de cette dernière est fondamental pour la défense d'une perspective sociale démocratique. Malgré les interprétations diverses que cette affirmation peut recevoir, cette position humaniste est, pour la démocratie, une condition indispensable. Elle libère l'homme de ces abstractions et lui confère la responsabilité de la prise de décisions. Les distinctions entre le vrai et le faux en matière de croyances, et, par conséquent en ce qui concerne nos dispositifs d'action, ne dépendent plus de la nature abstraite d'un principe, tout comme « [I]es distinctions entre une conduite légale et une conduite qui ne l'est pas, entre une langue correcte et une langue qui ne l'est

218 Ibid., p. 227.

219 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 138.

220 Ibid., p. 137.

221 Ibid., p. 138.

pas ». Toutes ces distinctions « se sont développées de manière fortuite au gré des interactions entre les expériences particulières des hommes ²²² ». L'expérience n'a pas de bornes au-delà desquelles, après les avoir dépassées, nous pourrions accéder à des vérités objectives et il n'est point nécessaire d'introduire une quelconque transcendance absolue. « *[L]'*expérience dans son ensemble se suffit à elle-même et ne repose sur rien ²²³ ». Tout le matériau nécessaire à l'homme pour qu'il mène sa vie est donné par l'expérience. Ses lois, ses règles, ses symboles, ses vérités proviennent de son expérience, non seulement parce que les choses réelles sont des choses dont on fait directement l'expérience, mais aussi parce que c'est dans son expérience que l'homme peut faire preuve de ces lois, de ces règles, de ces symboles et de ces vérités. C'est par/dans son expérience que le *vrai* devient *réel*. Il s'agit de se détourner des principes figés, des *a priori*, de tout ce qui prétend détenir la vérité ultime afin de pouvoir s'ouvrir aux possibilités de la nature²²⁴. Au sein de l'expérience, la vérité cesse d'être ultime ou absolue – sinon on supposerait qu'il existe aussi une expérience ultime. Elle n'est au contraire qu'« un nom générique désignant la valeur de toute une série des choses qui fonctionnent au sein de l'expérience²²⁵ ». Certes, il arrive parfois que des choses fonctionnent pour certains et non pas pour d'autres. D'ailleurs, chez James, fonctionner signifie procurer des satisfactions personnelles. S'il n'existe point une quelconque hiérarchie qui transcende l'expérience humaine, comment les satisfactions personnelles, qui peuvent être si variées et parfois si antinomiques, peuvent-elles à leur tour, faire fonctionner la société elle-même ?

Il est vrai que « l'ancienne conception » selon laquelle la vérité ne dépend point de son *expression* empirique satisfaisante – elle est, au contraire, absolue, universelle et intangible – porte des garanties stables, en matière de tout ce que les hommes ont en commun. La définition pragmatiste de la vérité que donne James paraît trop solipsiste pour les goûts de ses critiques et valut souvent leur mépris. Elle donne une image individualiste de la démocratie qui, sans valeurs universelles, ayant la satisfaction comme critère ultime, renvoie plutôt à un utilitarisme sauvage. « [C]e qui est vrai et ce qui est satisfaisant, écrit James, sont deux noms pour désigner une même chose²²⁶ ». Mais, faire coïncider la vérité avec la satisfaction n'est-elle pas, d'une certaine manière, une justification d'un point de vue subjectiviste et relativiste ? La démocratie, n'a-t-elle pas besoin d'un espace objectif où se créerait l'opinion publique ? Même Dewey, qui fut néanmoins un fervent défenseur de James, a pris ses distances à l'égard d'un tel subjectivisme que l'emploi du terme « satisfaction » implique :

222 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 256.

223 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 150.

224 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 117.

225 Ibid., p. 130.

226 William James, *La signification de la vérité*, Antipodes, Lausanne, 1998, p. 74.

« Étant donné que M. James fait référence à moi disant que "la vérité est ce qui donne satisfaction", je peux remarquer (à part le fait que je ne crois pas avoir jamais dit que la vérité est ce qui donne satisfaction) que je n'ai jamais identifié aucune satisfaction à la vérité d'une idée, sauf *cette* satisfaction qui émerge lorsque l'idée en tant qu'hypothèse ou méthode tentative est appliquée aux existences antérieures de telle manière qu'elle accomplit ce qu'elle entend²²⁷ ».

Cependant, constater avec l'emploi de la satisfaction en tant que critère, certes subjectif, de la vérité, une faille démocratique, un individualisme grossier, ne peut que résider dans un oubli naïf de la locution qui accompagne souvent les récits de James : *dans la mesure où*. C'est donc dans la mesure où notre croyance ne dépend que de notre libre choix, affranchi des contraintes sociales, que le critère de l'adoption d'une hypothèse demeure entièrement subjectif. Dans un état effectivement laïc, par exemple, être athée ou croyant ne dépend que de la satisfaction que procure l'une ou l'autre hypothèse. Bien qu'il s'agisse de deux hypothèses contradictoires, elles ne sont point en conflit, car, du point de vue social, adopter l'une ou l'autre ne fait, en pratique, aucune différence particulière. Le terme satisfaction implique des conditions, et ces conditions ne sont pas indépendantes de tous ces éléments qui forment la réalité. Le pragmatisme de James est indissociable de son empirisme radical. « Son seul critère d'évaluation de la vérité est de voir ce qui marche le mieux pour nous guider, ce qui convient le mieux à chaque aspect de la vie et répond le mieux à l'ensemble des exigences de l'expérience sans en négliger aucune.²²⁸ » Les exigences de l'expérience varient. Il y a des croyances dont les conséquences modifient notre sphère *privée* et d'autres dont les effets sont *publics*²²⁹. Bien qu'il s'agisse toujours de la satisfaction, cette dernière se trouve toujours soumise au contexte des exigences de l'expérience.

Même en restant dans la sphère privée, une nouvelle idée, pour devenir croyance, doit non seulement satisfaire la tâche qui lui a été confiée, mais elle doit en même temps s'intégrer au « stock des croyances » que la personne concernée avait accumulé au cours de son expérience antérieure. Une théorie qui « marche » est une théorie qui fait « le lien entre toutes nos vérités antérieures et certaines expériences nouvelles²³⁰ ». Cette tâche n'est pas facile à accomplir. Elle suppose souvent des pertes et des choix douloureux, car, parfois, les nouvelles expériences font

227 « Since Mr. James has referred to me as saying "truth is what gives satisfaction", I may remark (apart from the fact that I do not think I ever said that truth is what *gives* satisfaction) that I have never identified any satisfaction with the truth of an idea, save *that* satisfaction which arises when the idea as working hypothesis or tentative method is applied to prior existences in such a way as to fulfill what it intends ». John Dewey, « What Pragmatism means by Practical », *Middle Works*, vol. 4, Southern Illinois university press, Carbondale, 2008, p. 109. « Selon Dewey, la vérité est ce qui nous donne "satisfaction". William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 252.

228 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 139-140.

229 Sur la distinction entre privé et public, voir John Dewey, *Le public et ses problèmes*, Farrago/Léo Scheer, Pau et Paris, 2003.

230 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 238.

émerger des hypothèses qui sont en conflit avec des croyances dont les bénéfiques sont très importants. « En d'autres termes, il semble que la principale menace à laquelle soit confrontée chacune de nos vérités prise séparément vienne de nos autres vérités prises ensemble²³¹ ».

Ce qui est pourtant essentiel, non seulement dans notre conduite individuelle, mais aussi dans notre conduite sociale, est que nos croyances ne soient pas en conflit avec d'autres intérêts vitaux. « Or, dans la vie réelle, à quel genre d'intérêts vitaux nos croyances sont-elles susceptibles de se heurter ?²³² » S'il faut, comme le suggère James, prendre en considération l'ensemble des exigences de l'expérience, y compris les relations qui lient ses éléments divers, certaines vérités, notamment celles dont les conséquences sont de portée sociale, se font au fil d'une expérience conjointe. La vérité est ainsi contenue dans les croyances individuelles, mais est générée par le biais de l'interaction avec autrui et avec son environnement. Ainsi, la théorie pragmatiste de la vérité, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, passe, par le biais des interactions sociales, du subjectif à l'objectif. Ce n'est point l'absolu, conçu comme quelque chose d'extérieur et d'omniprésent, qui porte la responsabilité de l'objectivité des vérités, indispensables pour l'ordre démocratique, mais la multiplicité des interactions sociales. Le pragmatisme est, de ce fait, « une philosophie *sociale*, une philosophie du « *co* », où ce sont les conjonctions qui font le travail²³³ ». Or, les idées vraies, ce sont les idées qui « nous mènent (...) à des relations harmonieuses avec autrui²³⁴ », dans la mesure où les relations harmonieuses avec autrui procurent et augmentent notre satisfaction. Ainsi, si le pragmatisme consiste en une philosophie démocratique, c'est parce que la démocratie est conçue, avant de former un organisme politique, dans sa dimension éthique.

La vérité est quelque chose qui se fait au cours de l'expérience humaine. Il ne s'agit pas toujours de notre expérience personnelle, car, la plupart du temps, des preuves indirectes, dans la mesure où elles ne mettent pas en cause nos intérêts vitaux, suffisent à nous faire adopter telle ou telle croyance. Nos vérités, dans l'immense majorité des cas, vivent ainsi « à crédit ». Il serait impossible qu'une personne puisse ne vivre que par les vérités qui ont été vérifiées directement par lui. Il doit se fier à autrui, car « notre foi n'est le plus souvent que la foi en la foi d'autrui²³⁵ ». La théorie pragmatiste de la vérité se complète par une réciprocité organique. « Nous nous échangeons nos vérités. Mais les croyances concrètement vérifiées par *quelqu'un* sont les piliers de toute cette superstructure.²³⁶ » Nous sommes toujours les piliers de notre système des croyances, mais c'est grâce à autrui que notre édifice des vérités croît. La raison est un outil indispensable au processus de

231 Ibid., p. 138.

232 Ibid., p. 137-138.

233 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 151.

234 Ibid., p. 237.

235 William James, *La volonté de croire*, op. cit., p. 46.

236 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 231.

vérification, mais son exercice ne suffit guère à la production de croyances. Ce qu'il nous faut davantage, c'est la foi, la foi en autrui. Nous ne pouvons cependant nous fier aux autres que dans la mesure où nous sommes perpétuellement en interaction. Après avoir nié l'absolu comme garant de l'harmonie du monde et constaté l'insuffisance du solipsisme pour nous faire sortir de notre « idiotisme », il appartient à l'interaction sociale de remplir la fonction unificatrice de notre monde.

C'est l'autre qui donne sens à nos vérités. Si deux personnes se donnent un rendez-vous à l'entrée ouest de l'université de la Sorbonne, avoir la même perception de ce que « ouest » veut dire est essentiel pour leur rencontre. Leur croyance à ce que « ouest » signifie est conditionnée, non seulement à leurs expériences d'orientation antérieures, mais aussi à leur désir réciproque de se rencontrer. Or, l'objectivité dépend aussi de la satisfaction que rapportent nos interactions sociales. Nous parlons souvent de l'encyclopédie en ligne *Wikipédia* comme étant une source de connaissances douteuse. L'absence d'un comité de rédaction reconnu par les institutions académiques est sans doute à l'origine d'un tel mépris et les nombreuses imprécisions avérées nourrissent la justification incontestable de ce mépris. Sans l'absolu, il ne peut pas y avoir une garantie solide et les erreurs que l'on croise dans cette encyclopédie en ligne confirment cette affirmation. On oublie pourtant que *Wikipédia*, plus qu'une encyclopédie, est un espace démocratique. Ses vérités étant le produit d'une interaction au sein de la communauté des rédacteurs et des lecteurs, ce qui paraît sur l'écran de nos ordinateurs ne correspond guère à une vérité ultime et définitive et n'a pas la prétention de l'être. Plus il y a de collaborateurs, de participation, d'interactions, plus il y a de nouvelles expériences qui s'ajoutent. L'absolument vrai que supposent les critiques de *Wikipédia* ne dépend point d'une validation extérieure mais du degré de la démocratie *expérenciée*. « En tout cas, point n'est besoin que la vérité consiste en une relation entre nos expériences et quelque chose d'archétypal ou de trans-expérenciel.²³⁷ » Nos expériences finies suffisent pleinement pour la compréhension d'un concept dans la mesure où, lorsqu'il s'agit d'un concept éminemment social comme ceux qui proviennent de la sphère de la connaissance, elles trouvent l'espace au sein duquel elles peuvent interagir, s'échanger, se partager.

La démocratie constitue de ce point de vue, tout d'abord, une nouvelle définition de l'espace politique. Dans l'empirisme radical de James, comme le suggère Dewey²³⁸, on peut trouver un univers amical envers l'avènement démocratique. Rappelons la définition que James donne de son empirisme :

« Pour être radical, un empirisme ne doit admettre dans ses constructions aucun élément dont on

237 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 157.

238 Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 321.

ne fait pas directement l'expérience, et n'en exclure aucun élément dont on fait directement l'expérience. Pour une telle philosophie, *les relations qui relient les expériences doivent elles-mêmes être des relations dont on fait l'expérience, et toute relation, de quelque type qu'elle soit, dont on fait l'expérience, doit être considérée comme aussi "réelle" que n'importe quoi d'autre dans le système.*²³⁹ »

L'empirisme de James ne laisse ainsi aucune chance à l'absolu de s'incruster dans l'expérience comme agent d'unité parmi les éléments dont on fait l'expérience. L'expérience se suffit à elle-même, car elle comprend aussi toutes les relations qui relient ses différents éléments. Or, en matière politique, l'expérience du *démos* doit suffire pour l'exercice de la démocratie. Point, n'est besoin d'introduire un absolu pour satisfaire son besoin d'unité. Au contraire, une telle supposition le privera d'ailleurs de sa primauté, de son *kratos*. En revanche, « les parties de l'expérience se tiennent ensemble de proche en proche par des relations qui sont elles-mêmes des parties de l'expérience. L'univers directement appréhendé ne nécessite, en bref, aucun support de connexion étranger métémpirique, mais possède en propre une structure enchaînée ou continue²⁴⁰ ». L'espace politique est donc l'expérience et rien d'autre, rien de plus, rien de moins.

Il s'agit de ne plus voir en la démocratie une évolution des régimes politiques mais un changement de paradigme. La démocratie ne se trouve pas au sommet d'une échelle évolutive des changements quantitatifs de la prise des décisions. Il ne s'agit pas simplement de remplacer la volonté d'un roi ou d'une caste par la volonté de la majorité. L'avènement démocratique ne dépend pas du nombre des personnes qui peuvent accéder au point de vue de l'absolu et qui peuvent ainsi atteindre l'intelligence cosmique sur laquelle repose l'unité du monde. Si c'était le cas qui peut garantir que l'homme serait toujours capable d'une telle transcendance ? Pourquoi se fier à la majorité alors qu'une élite éclairée peut toujours mieux mener une telle tâche ? En d'autres termes, dans la mesure où l'intelligence objective qui tient l'unité du monde demeure en dehors de l'expérience humaine, croire que c'est la majorité des hommes ou bien que c'est une élite éclairée qui peut y accéder, ce sont deux hypothèses qui ne supposent aucune différence particulière. Dans les deux cas, le *kratos* dérive de l'absolu. Par conséquent, l'hypothèse démocratique est dépourvue de signification.

La démocratie n'a véritablement de sens qu'à travers l'abandon de la perspective absolutiste et l'adoption du point de vue humain. Il s'agit de suivre le pragmatisme dans ses conséquences sociales, de suivre ce « lent déplacement de la perspective philosophique qui fait apparaître les

239 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 58-59.

240 William James, *La signification de la vérité*, op. cit., p. 25.

choses depuis un centre d'intérêt ou un point de vue nouveaux ²⁴¹». L'évaluation pragmatiste d'une idée par ses conséquences pratiques n'est autre chose que l'adoption d'un point de vue selon lequel le monde n'est pas achevé mais toujours en train de se faire au cours d'une expérience qui n'a pas fait encore ses adieux. Il s'agit, en dernière analyse, du choix le plus important en philosophie, celui entre l'adoption d'un point de vue absolutiste ou celle d'un point de vue humain, entre le *tout* et les *chaques*, entre le monisme et le pluralisme. « Il est évident, écrit James, que l'interprétation pluraliste s'accorde mieux avec le tempérament pragmatique car elle suggère immédiatement à notre esprit un nombre infiniment plus grand de détails concernant l'expérience à venir²⁴² ».

C'est le pluralisme qui fait du pragmatisme d'abord une philosophie, et ensuite une philosophie démocratique : un pluralisme qui ne se contente pas d'être simplement ontologique, mais qui devient, dans le prisme du pragmatisme, épistémologique et surtout éthique.

« Le pluralisme, pourrait-on dire, écrit Wahl, affirme que le monde entier s'explique en termes pragmatistes, et le pragmatisme affirme que le monde entier s'explique en termes pluralistes²⁴³ ». *Prima facie*, pragmatisme et pluralisme se veulent, tous les deux, démocratiques. Leur rhétorique – et cela non seulement dans un sens honorifique – part du respect vis-à-vis d'autrui. Ils s'accordent à dire qu'aucun point de vue ne peut faire l'objet d'un jugement sans passer par le biais de l'expérience. Le pragmatisme, en tant que méthode, par sa souplesse, aspire à la tolérance et l'indulgence qu'exige l'éthique pluraliste. En tant que théorie de la vérité, notamment à travers son attachement à l'empirisme, il se penche vers le particulier ; au lieu de privilégier la quête d'une vérité totalisable, il *monnaie* la vérité en vérités particulières. Parfois, il exige même la différence, la multiplicité des points de vue qui peut nous permettre de rencontrer des vérités, des guides d'action, que l'on ne croiserait pas, autrement, au sein de notre expérience directe. La vérité, étant de nature prospective, s'ouvre ainsi à des possibilités, à des expériences authentiques qui parfois altèrent la composition du monde. Si les choses ne sont pas créées, comme l'affirme le pluralisme, une fois pour toutes par une intelligence supérieure, la vérité de leur nature ne peut guère être dévoilée suivant des méthodes intellectualistes qui soutiennent le contraire. Il nous faut une méthode dont l'objet consiste dans les intelligences particulières, une théorie de la vérité à la fois individualiste et relationnelle, car le pluralisme de James compose une ontologie qui prend en compte non seulement les entités, conjointes ou disjointes, de la réalité, mais aussi les relations extérieures qui relient les parties disjointes de l'univers.

Le pragmatisme semble correspondre aussi bien aux exigences individualistes d'un tel pluralisme qu'aux exigences relationnelles. La vérité réside, selon lui, dans les conséquences

241 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 149.

242 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 285.

243 Jean Wahl, *Les philosophes pluralistes*, op. cit., p. 133.

pratiques qu'une idée suppose ou entraîne. Par conséquent, une idée est vraie dans la mesure où la conduite qu'elle implique a des conséquences satisfaisantes. La satisfaction que notre conduite cherche ne repose néanmoins ni « au caprice » ni « au particularisme personnel », comme l'entendent les critiques du pragmatisme. La satisfaction en question est, comme le défend Dewey :

« la satisfaction des besoins et des conditions du problème d'où sont issus l'idée, le but et la méthode d'action. Elle inclut conditions publiques et objectives. Elle ne doit pas être sujette au caprice ou au particularisme personnel. En effet, lorsque la vérité est définie par rapport à l'utilité, on entend "utilité" du point de vue de l'intérêt personnel, d'un projet convoité par un individu en particulier²⁴⁴ ».

L'utilité dépourvue de sa dimension sociale renvoie à une sorte d'individualisme atomiste qui fait des relations individuelles un processus accessoire. En revanche, des termes tels que « satisfaction » ou « utilité », attachés à ce qui est le plus essentiel en termes de vérité, marquent, pour le pragmatisme, la reconnaissance des relations individuelles en tant qu'expériences aussi réelles que les individus qui les entretiennent. Nous ne pouvons saisir la signification du pragmatisme que dans son rapport architectural à l'empirisme radical et au pluralisme. Cette triade philosophique, à savoir le pragmatisme, l'empirisme radical et le pluralisme, est pour James et Dewey une condition intellectuelle qui offre à la démocratie un environnement capable de nous guider vers sa propre compréhension et son développement aussi bien éthique que politique. Mettre l'accent sur les conséquences plutôt que sur les antécédents de la pensée ou de l'action ouvre la voie à la compréhension du monde en termes d'expériences, et, puisque la vérité absolue cède sa place à l'expérience, son pouvoir se diffuse aux *chaques* d'un monde en perpétuel devenir et marque l'avènement éthique de la démocratie.

244 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit., p. 136.

Chapitre III : Pragmatisme, une philosophie du changement démocratique

En 1919, à la veille de l'éruption du mouvement du 4 mai, Dewey arrive en Chine pour donner une série de conférences dont celles qui portaient sur la philosophie politique et sociale ont suscité un intérêt particulier. En Chine, Dewey tente de formuler, peut-être pour la première fois, une philosophie politique explicitement issue du pragmatisme.²⁴⁵ Quelques mois auparavant, au Japon, il donnait des conférences qui composeront par la suite son œuvre majeure *Reconstruction en philosophie*. Reconstruction, car « les problèmes spécifiques varient avec les changements qui affectent en permanence la vie humaine²⁴⁶ ». D'ailleurs, la philosophie naît de ces problèmes spécifiques et des tensions et conflits qui en résultent. En matières politiques, l'emploi du terme reconstruction fut, pour Dewey, d'une importance tout à fait particulière. Opposée à la révolution, la reconstruction fait paraître les problèmes sociaux dans leur manifestation empirique. Elle suppose que « le progrès ne se fait ni d'une manière automatique ni *en bloc* ». Il ne se fait pas du jour au lendemain mais *progressivement* et « résulte de la manière dont les personnes individuelles traitent des situations particulières. (...) Le progrès est une affaire de détail et non pas de totalité ²⁴⁷ ». L'idée de la révolution semble, pour Dewey, porteuse de l'esprit du changement moniste, alors que la « reconstruction » demeure dans une démarche pluraliste. Il ne s'agit pas, pour une théorie sociale pragmatiste, de tout changer ou de tout conserver. Le « tout » suppose l'unité et « [s]i l'unité gouvernait le monde, il serait une totalité immuable ». En revanche, le monde pragmatiste est un monde multiple voué au changement, car « [c]e qui est soumis au changement comprend des parties et des partialités²⁴⁸ ». La théorie sociale pragmatiste cherche donc « des solutions de genre particulier, par l'emploi des méthodes particulières, pour des problèmes particuliers qui émergent en des occasions particulières ²⁴⁹ ».

Dewey reproche à de nombreux penseurs et philosophes d'avoir fondé leurs projets sociaux en conséquence d'une analyse de la société en termes de généralisations conceptuelles telles que l'opposition de l'individualisme au socialisme, de la bourgeoisie au prolétariat, de la liberté à l'autorité, du peuple au gouvernement.

« Du point de vue de la méthode, ces généralisations conceptuelles, quelle que soit

245 Voir Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 244.

246 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 17.

247 « Progress is not automatic, nor is it progress *en bloc*. (...) [It] results from the ways in which individual persons deal with particular situations. (...) Progress is retail business, not wholesale ». Cité par Robert Westbrook in *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 245.

248 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 106.

249 « particular kinds of solutions by particular methods for particular problems which arise on particular occasions ». Cité par Robert Westbrook in *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 245.

celle des conceptions opposées qui soit adoptée, *préjugent* les traits caractéristiques et les genres de phénomènes réels que les plans d'action proposés doivent traiter. (...) Les "généralisations" sont de la nature des "vérités" contradictoires tout-ou-rien. Comme tous ces universels catégoriques, elles ne délimitent pas le champ de façon à déterminer les problèmes qui peuvent être attaqués un par un, mais sont d'une nature telle que du point de vue de la théorie, une théorie doit être acceptée et l'autre rejetée *in toto*.²⁵⁰»

Nous ne pouvons agir réellement que dans la sphère du *particulier*. Agir en globalité présuppose que l'acteur, qu'il soit une classe sociale spécifique ou un autre quelconque groupe d'intérêts, constitue un *tout* préexistant au problème qu'il est censé résoudre. Par conséquent, nous forçons la formation du groupe d'intérêts qui correspond à notre « vérité » universelle et, par fidélité absolue à nos catégories conceptuelles, nous refoulons toute expérience qui nous paraît, conformément à notre modèle, discontinue. Nous parlons donc du problème social, du conflit social et de la solution, tandis que la réalité est en fait beaucoup plus complexe. Nous devons donc commencer par bien nommer les choses, car mal les nommer « c'est ajouter au malheur du monde ». Une théorie sociale se doit donc de définir d'abord les phénomènes sociaux problématiques, non pas par leurs caractéristiques intrinsèques, mais par leurs conséquences particulières. Considérer le problème social en termes de traits universels signifie que « l'œuvre des observations *analytiques* grâce auxquelles les phénomènes réels seront réduits aux termes des problèmes définis, qui peuvent être traités, au moyen d'opérations spécifiques déterminées, est intrinsèquement compromise au départ²⁵¹ ». En revanche, reconnaître la multiplicité des événements et leur complexité nous renvoie à une attitude plus souple, certes, mais plus ouverte à l'expérimentation des différentes hypothèses d'action. La première tâche d'une philosophie sociale pragmatiste consiste donc à chercher les causes du conflit social par l'observation plus que par la réflexion. Faire un *diagnostic* de l'infection sociale. Privilégier l'attitude pluraliste et attaquer les problèmes un par un selon le modèle d'un monde des *chaques*. Si le monde se développe par morceaux « grâce aux contributions de ses diverses parties²⁵² », une théorie politique et sociale pragmatiste doit porter sur cette contribution et développer des hypothèses qui viseront à sa croissance lorsqu'il s'agit d'une contribution en faveur du salut social, ou des hypothèses quant à sa diminution lorsqu'il s'agit d'une contribution à son encontre.

250 John Dewey, *Logique, la théorie de l'enquête*, op. cit., p. 610.

251 Ibidem.

252 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 295.

Selon la théorie pragmatiste de la vérité, vrai signifie vérifié et « posséder des idées vraies signifie toujours qu'on possède des précieux instruments pour l'action²⁵³ ». La satisfaction que procurent les idées vraies est, certes, vécue individuellement, mais les conséquences de la conduite qu'elles impliquent doivent aussi s'harmoniser avec l'ensemble des exigences de l'expérience. Un conducteur peut bien croire que, s'il traverse un feu rouge, alors qu'il n'y a aucun piéton et aucune autre voiture aux alentours, il gagnera du temps sans mettre en risque ni sa vie ni la vie des autres. Son hypothèse se vérifie, car elle satisfait pleinement toutes les exigences qui contextualisent son enquête. La réussite de cette dernière dépend de l'analyse exhaustive de toutes les données. Je suis tout seul, dit-il, et l'intérêt vital de ma survie et de celle des autres ne se met aucunement en cause. Traverser un feu rouge sans aucun risque est donc une idée vraie dans la mesure où personne d'autre, voiture ou piéton, ne se trouve aux alentours. Imaginons ce conducteur raconter cet événement à un proche qui lui raconte à son tour que, pour lui, l'analyse des données que le conducteur a fait n'est point exhaustive, car il est probable qu'un autre conducteur, qui se trouvait à cet instant, loin de la vision du premier, traversait le carrefour à une vitesse excessive. Aussitôt, les exigences de l'expérience se trouvent modifiées et le conducteur comprend qu'il doit abandonner définitivement la croyance qu'il a constituée. Par conséquent, il conclut que traverser un feu rouge sans aucun risque est une idée fausse car la conduite qu'elle implique n'est plus satisfaisante.

Prenons un autre exemple, celui d'une personne qui croit que la vie continue après la mort. Dans la mesure où cette croyance ne le pousse pas à tuer et n'affaiblit point son instinct de survie, sa vérification dépend des exigences de son expérience personnelle, tandis que, dans l'exemple du conducteur, les exigences dépendaient d'une expérience conjointe. Si l'idée que la vie continue après la mort procure des satisfactions sans mettre en cause d'autres croyances d'intérêt vital et en même temps s'harmonise avec les expériences antérieures de la personne dont il est question, cette idée peut être considérée, pour cette personne, comme vraie. Cette même idée, bien que ses bénéfices soient peut-être impossibles à mesurer, peut, pour une autre personne de tempérament scientifique, être considérée comme fausse, dans la mesure où elle échoue à s'harmoniser avec le stock des croyances de son expérience antérieure.

Cependant, il existe des croyances, dont les conditions dépendent des exigences purement individuelles, mais qui peuvent prolonger dans la sphère sociale la conduite qu'elles sont susceptibles d'induire. Une personne, pour qui l'idée de Dieu est une idée vraie, est susceptible d'adopter une attitude philanthropique face aux personnes qui souffrent. Sa croyance, vérifiée par

253 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 227.

des processus strictement individuels, peut donc avoir des conséquences qui affectent autrui. De même, une personne qui croit pouvoir soulager ses chagrins par l'écriture d'un poème, peut affecter à travers sa poésie les personnes qui le liront. La formation des croyances repose sur la satisfaction que celles-ci procurent conformément aux exigences de l'expérience au sein de laquelle elles ont été conditionnées. Les exigences varient, elles peuvent être de l'ordre individuel ou social. Mais les croyances nous mènent à l'action dont les conséquences s'ajoutent à l'expérience et modifient ainsi les exigences de leur vérification.

Les conséquences d'une action et les conséquences d'une vérité ne sont pas du même ordre. Celles d'une action sont toujours d'ordre perceptuel. L'action suppose un espace, temporel du point de vue de sa durée, spatial du point de vue de son objet, social du point de vue de son auteur. L'action s'inscrit dans des conditions dont les exigences ne concernent plus la distinction entre l'individuel et le social, mais entre *privé* et *public*. En d'autres termes, une action peut avoir des conséquences directes lorsque toutes les personnes affectées par cette action y participent, et indirectes lorsque des personnes qui n'y participent pas sont indirectement affectées. Les premières sont des transactions de l'ordre privé et les secondes de l'ordre public.

« La distinction entre le privé et le public n'est donc d'aucune manière équivalente entre l'individuel et le social, même en supposant que la seconde distinction ait un sens précis. De nombreux actes privés sont sociaux : leurs conséquences contribuent au bien-être de la communauté ou affectent son statut et ses perspectives²⁵⁴ ».

Si la distinction entre individuel et social, quant aux conséquences d'une action, n'a pas véritablement un sens précis, c'est parce que toute conduite, afin d'être considérée comme une action, se développe toujours dans un environnement social, où elle est *adaptée/adoptée* ou *rejetée* selon ses conséquences. En revanche, dans la théorie pragmatiste de la vérité, la distinction entre individuel et social peut avoir un sens quant aux croyances dont les conséquences pratiques ne débordent pas les limites de la satisfaction individuelle et dont la validation ne dépend que des exigences purement personnelles, car ce qui est pratique n'occupe pas forcément une place dans le domaine de l'action. Pratique signifie, pour James, particulier et renvoie seulement à une attitude empiriste conforme à l'idée, comme nous l'avons vu précédemment, omniprésente dans la philosophie pragmatiste, selon laquelle le monde est toujours en train de se faire. De l'autre côté, une action, régie certes par des croyances, a besoin d'un milieu de l'ordre perceptuel afin de se développer et peut influencer son environnement direct ou indirect.

254 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 61.

Toute *trans*-action est toujours, dans un premier temps, privée. Ses conséquences, qui s'étendent ou non en dehors de son environnement direct, concernent, tout d'abord, toute personne participant à cette action. Le public, dans cette première instance, reste amorphe ou absent et le besoin de se former n'émerge que dans la mesure où des conséquences de cette action pénètrent la sphère d'intérêts des personnes qui l'ignorent. La perception de ces conséquences indirectes mène à la formation du public qui, par souci d'assurer certaines conséquences et d'en éviter d'autres, s'organise et forme un appareil de prohibition ou de promotion d'actions ayant les traits de ce que l'on appelle l'État. La réglementation d'une bibliothèque est précisément le résultat de la formation d'un public dont les personnes qui le forment jugent nécessaire de veiller sur les conséquences de la transaction entre la bibliothèque et les personnes qui y empruntent des ouvrages. Sans réglementation, une personne peut retarder un livre de sorte que l'accès à la lecture, pour d'autres lecteurs potentiels, soit bloqué. En première instance, une telle transaction ne concerne que le lecteur et l'ouvrage. Les conséquences de la transaction affectent néanmoins indirectement toute personne qui pourrait potentiellement s'intéresser à la lecture de l'ouvrage. Les intérêts de la communauté des lecteurs aboutissent à la formation d'un public dont la bibliothèque, en tant qu'une forme de micro-État, est son expression organisée.

Le public ne peut toutefois veiller lui-même à ces conséquences, car, si c'était le cas, nous ne parlerions pas de conséquences indirectes mais de conséquences directes. Le problème consiste en ce que le public est composé essentiellement de tous ceux qui sont indirectement affectés par une transaction. Par conséquent, la supervision et le contrôle ne peuvent être effectués que par des « organismes gouvernementaux » et des fonctionnaires délégués. Ainsi naît le gouvernement qui semble relié à la société par l'intermédiaire du public. « Le gouvernement n'est pas l'État, car l'État inclut le public aussi bien que les dirigeants investis de devoirs et de pouvoirs spéciaux. Cependant, le public est organisé dans et par ces officiers qui agissent au nom de ses intérêts ²⁵⁵ ». Nous n'avons pour l'instant, aucun préjugé sur le mécanisme dont résultent la sélection de ces officiers et leur statut, mis à part le fait que ce processus est foncièrement un processus expérimental. « Ce n'est pas l'affaire de la philosophie et de la science politique de déterminer ce que l'État en général pourrait être ou devrait être ²⁵⁶ ». Que l'origine des États se situe au prolongement de la formation du public signifie que leur rôle ne dépend pas des forces causales mais de l'expérimentation des conséquences de l'action conjointe en société.

Le public qui se trouve à l'origine de l'État n'émerge ni d'un principe universel ni d'un accord préalable. Son existence dépend du hasard, des conséquences accidentelles ou collatérales qui

255 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 71.

256 Ibid., p. 75.

émergent involontairement d'une action conjointe et qui entrent en contradiction avec des intérêts des personnes indirectement affectées. La formation des États ne doit donc pas être régie par des principes causaux qui, en supposant une nature fixe, compromettent leur *status*, mais elle doit être « un processus expérimental. (...) Et comme les conditions d'action, d'enquête et de connaissance sont sans cesse changeantes, l'expérimentation doit toujours être reprise ; l'État doit toujours être redécouvert²⁵⁷ ». Le seul principe supposé comme cadre de l'*experimentalisme* politique de Dewey est l'association « au sens de connexion et de combinaison » de toutes choses réelles. « Les choses singulières agissent, mais elles agissent ensemble. On n'a jamais rien découvert qui agisse en complète isolation. L'action de toute chose va avec l'action d'autre chose²⁵⁸ ». Le point de départ de la reconstruction permanente de l'État consiste donc en la méthode avec laquelle les conséquences de l'activité humaine peuvent être repérées. La fonction d'un État est, par exemple, dépourvue de signification lorsque toute personne qui subit les conséquences d'une action peut directement et activement participer à leur prohibition ou à leur promotion. « Dans de telles conditions d'intimité, l'État est une impertinence²⁵⁹ ». Or, la distinction entre privé et public ne dépend d'aucune force causale, attachée à la nature d'un État, mais exclusivement des conséquences de l'action conjointe et de la capacité de les apercevoir. Pour que le public émerge d'une situation donnée, il doit d'abord prendre conscience de lui-même, des causes de sa création, de sa *démiurgie*.

Dewey, en introduisant les conséquences de l'activité humaine comme fondement de la pensée politique, s'oppose aussi bien au spontanéisme qu'à l'organicisme. L'harmonie sociale ne dépend ni de la qualité intrinsèque d'un organisme gouvernemental, ni d'une prétendue unité qui attirerait toute action spontanée. L'unité des choses ne réside ni en dehors de l'expérience concrète ni dans une substance mystique des choses. L'unité, dans l'univers pluraliste, est toujours prospective, en tant que produit provisoire ou potentiel d'un mouvement actif et créateur des choses. Par conséquent, l'harmonie sociale ne peut émerger efficacement que par le travail intelligent de tous ceux qui la poursuivent. Identifier quelles sont les conséquences indirectes d'une transaction est précisément le produit d'un tel travail intelligent qui ne cessera que lorsqu'il n'y aura plus à témoigner d'aucune activité humaine.

Le public démocratique

Une tentative d'attribuer un -isme à la théorie politique de Dewey telle qu'elle se développe dans sa description sur la formation des États serait pour l'instant prématurée. Les théories

257 Ibid., p. 75.

258 Ibid., p. 68.

259 Ibid., p. 81.

politiques modernes disposent d'un programme prédéterminé, habitude qui se met en contradiction avec l'attitude expérimentale que Dewey essaye d'introduire dans la pensée politique. En refusant d'admettre aucun principe causal à l'origine de l'État, Dewey ne se place aux côtés ni des anarchistes ni des étatistes²⁶⁰. Sa doctrine ne peut être qualifiée ni d'individualiste, car elle n'admet aucune volonté individuelle, dérivée d'une prétendue nature humaine, en tant que principe fondateur des États, ni de collectiviste, car elle prend toutefois en compte, en vue de l'expérimentation, les intérêts particuliers des individus. En effet, Dewey, tout en refusant d'adhérer, selon des principes, à telle ou telle doctrine politique, s'abstient aussi de s'y opposer. Il s'absente, pour le moment, d'une telle discussion. Il se contente de s'opposer à l'attitude de vouloir appliquer une doctrine absolue qui découle logiquement d'une idée préconçue sur la nature des causes ultimes²⁶¹. Son étatisme ou son anarchisme, son individualisme ou son socialisme dépendent de l'observation et de l'investigation des situations données quant aux conséquences de l'action conjointe. Il est vrai, certes, que si notre hypothèse anticipe une convergence possible entre sa théorie politique pragmatiste et l'anarchisme, Dewey, en réservant à l'État, indépendamment de la forme que celui-ci peut avoir, une fonction essentielle à l'organisation du public, ne nous facilite guère la tâche. Sa pensée est pourtant ouverte à l'expérimentation, et dans la mesure où toutes ces doctrines peuvent, dépourvues de leurs -ismes, avoir un sens, Dewey demeure inclassable. Davantage méthode que doctrine, sa théorie politique, suppose néanmoins des affinités avec l'anarchisme, refusant tout principe fondateur à l'origine du *savoir-faire* politique, avec l'individualisme, privilégiant les intérêts particuliers au détriment d'une prétendue nature fixe et holistique de la société, et avec le socialisme, les intérêts individuels résidant dans les conséquences du comportement collectif.

Concernant l'anarchisme, Dewey, tout en s'opposant à sa forme rhétorique, à savoir l'hostilité symbolique vis-à-vis de toute structure gouvernementale, adhère aussitôt à une sorte d'anarchisme philosophique dans la mesure où celui-ci renvoie simplement à une démarche politique qui privilégie les faits au détriment des principes. L'anarchisme suppose une attitude philosophique aux antipodes de tout principe premier et, par conséquent, de toute cause et de toute origine premières. Ce n'est point le *verbe*, le *logos*, Dieu ou l'absolu à l'origine de notre réalité, physique ou sociale. Par conséquent, aucun principe fondateur et absolu ne doit régir, à l'image du *créateur*, notre comportement collectif. Tout principe est, pour les anarchistes, illusoire et donc oppressif. Pour Dewey, l'erreur des anarchistes consiste à ce que le passage de l'illusion à l'oppression est lui-même une supposition absolutiste, à savoir qu'en désapprouvant les principes, l'anarchisme condamne les faits qu'il leur associe parfois arbitrairement. Or, Dewey s'accorde avec

260 Supposant, en suivant Bakounine, que l'anarchisme s'oppose, dans sa forme politique, à l'étatisme.

261 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 194.

un anarchisme philosophique, dans la mesure où celui-ci demeure anti-absolutiste et empiriste, mais il s'oppose à un anarchisme politique régi par une hostilité absolutiste²⁶² face à des réalités empiriques comme celle de l'État.

Par son association à une négation innégociable à toute forme d'État ou de gouvernement, l'anarchisme n'a qu'une place mineure dans le vocable de Dewey et cela dans une perspective exclusivement critique. Dewey se sert d'ailleurs très peu d' – ismes afin de revendiquer son adhésion à telle ou telle culture politique. Les seuls attributs qu'il accepte sans aucune hésitation ou doute sont tous ceux qui dérivent de la démocratie. Dewey se veut un philosophe démocrate et sa théorie originale de la formation des États nous mène à une méthode expérimentale de la découverte de l'État démocratique. Si sa pensée entretient des affinités, comme nous l'avons annoncé, avec l'individualisme ou le socialisme, ce n'est qu'au service de la démocratie. D'un côté, il ne peut y avoir de démocratie qu'à travers la libération de l'individu des forces extérieures qui ignorent, voire restreignent, le besoin de son épanouissement personnel, et de l'autre, nous ne devons pas rejeter toutes ces forces en totalité, car il en existe certaines qui contribuent, en tant que conditions de l'interaction sociale, à l'expansion des opportunités du développement du potentiel de tous les individus. Discriminer ces forces, en ressources ou obstacles de la démocratie, dépend d'un travail intelligent et non d'un raisonnement intelligent comme il était communément admis par les doctrines politiques traditionnelles. Ce travail suppose que la portée de notre attention se déplace de l'universalité des causes à la particularité des conséquences. « Nous ne pouvons percevoir la signification de ce qui existe qu'en projetant les conséquences qui en découlent²⁶³ ». Se pencher aujourd'hui sur les conséquences de l'action conjointe nous amène à la recherche d'un public cohérent et à la discussion sur la signification de l'État démocratique.

Avec son œuvre *Le public et ses problèmes*, Dewey ne cherche pas de directives attachées à une prétendue nature universelle des enjeux que l'on qualifie de politiques. Il ne prétend guère avoir en sa possession une stratégie infaillible qui répondrait aux revendications d'une transformation sociale. Chercher une sorte de manifeste politique, chez Dewey, ne nous mènerait qu'à des lectures décevantes. Si Dewey se pose la question qu'est-ce qu'un État, ce n'est qu'à la recherche d'un public démocratique cohérent qui pourrait donner sens à un État démocratique et à la démocratie-même dans sa fonction politique. La démocratie est pourvue de nombreuses significations, dont celle qui possède la place la plus prestigieuse dans la philosophie de Dewey est la signification morale. Celle-ci consiste en l'idée selon laquelle la libération et le développement du potentiel de tout individu ne peuvent se réaliser qu'à travers une forme d'association morale qui dépasse les frontières

262 Absolutiste par opposition à expérimental.

263 « [W]e can perceive the meaning of what exists only as we forecast the consequences it entails ». John Dewey, « Individualisme, Old and New », *LW*, vol. 5, p. 76.

de l'action gouvernementale. Une démocratie est d'abord « un mode de vie associé, d'expériences communes communiquées²⁶⁴ ». La démocratie est néanmoins pourvue d'une signification distinctement politique, « car elle indique un mode de gouvernement, une pratique spécifiée pour sélectionner des fonctionnaires et en contrôler la conduite en tant que fonctionnaires²⁶⁵ ». Le passage du public à l'État démocratique est spécifiquement un tel processus politique, alors que la découverte du public demeure essentiellement un problème de nature morale, car elle implique les conditions dans lesquelles la vie commune peut devenir consciente dans toutes ses implications. L'activité en association de toute chose, étant axiomatique, concerne principalement l'aspect « physique et organique » du comportement collectif. En revanche, la vie communautaire « est morale, c'est-à-dire soutenue émotionnellement, intellectuellement et consciemment²⁶⁶ ». Cependant, la libération du potentiel personnel d'un grand nombre des capacités individuelles, identifiée à l'avènement des démocraties modernes, ne fut guère la conséquence d'un effort conscient et délibéré, mais fut le produit d'une diversité de mouvements et de forces, déclenchés ou accélérés par l'application de la technologie moderne à la production, au commerce et aux modes de communication.

Nous ne pouvons satisfaire les exigences de l'historiographie de la démocratie sans nous rendre compte de l'importance du rapport de la société à la technique :

« Carlyle n'était pas un admirateur de la démocratie, écrit Dewey, mais il dit à un moment de lucidité : "Inventez la presse, et la démocratie est inévitable". Ajoutez à cela : inventez les chemins de fer, le télégraphe, l'industrie de masse et la concentration de la population dans des centres urbains, et une certaine forme de gouvernement démocratique est, humainement parlant, inévitable²⁶⁷ ».

La vie communautaire, autrefois régie par des relations visibles et directes, fut envahie par de nouveaux modes d'association, invisibles, indirects, relativement impersonnels, mais persistants. Les conséquences du comportement en association ont pris une telle étendue que, bien qu'elles puissent être perçues par les personnes impliquées indirectement, elles ne pouvaient guère être contrôlées dans les conditions politiques déjà en place. La communauté, au sens strict du terme, voyait ses activités glisser d'une maîtrise consciente de conséquences à un partenariat inconscient avec des formes d'activités lointaines. Le besoin de maîtriser la façon dont des associations lointaines conditionnaient la vie communautaire, d'instaurer un certain contrôle sur les facteurs qui

264 John Dewey, *Démocratie et Éducation*, Armand Colin, Paris, 2011, p. 169.

265 Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 110.

266 Ibid., p. 158.

267 Ibid., p. 129.

nourrissaient les conséquences indirectes et répétitives de l'activité humaine, mena aux gouvernements dites démocratiques de l'ère moderne. La vapeur et l'électricité ont créé la Grande Société sans néanmoins aboutir à la Grande Communauté²⁶⁸. Si la technologie a transformé la communauté en société c'est à l'homme de la reconvertir, à nouveau, en communauté. D'un côté, la supplantation du gouvernement populaire sur les débris du pouvoir dynastique est due à l'application de la technologie à la production, au commerce et à la communication, et à la transformation conséquente des coutumes qui régissent le comportement collectif, et, de l'autre, la forme que ce gouvernement populaire a prise est due à la pensée individualiste qui accompagna les efforts du nouveau public qui commençait à prendre conscience de son émergence.

Or, l'individualisme ne fut pas le produit de l'ère industrielle, mais il fut plutôt le contexte intellectuel dans lequel le développement industriel s'opéra. Les nouveaux dispositifs de production et du commerce ont néanmoins libéré un potentiel séculier de la pensée individualiste qui suffoquait jusqu'alors sous le régime politique existant. Partis d'une révolte contre les institutions restrictives, les différents mouvements sociaux – religieux, scientifiques et économiques – ont convergé intellectuellement dans la doctrine qui, en prônant l'indépendance de l'individu vis-à-vis de toute association, mettait en cause toute légitimité étatique. Les gouvernements, pendant de longues périodes, ne correspondant guère à des fins politiques, mais se formant délibérément en fonction des intérêts privés, attachés au pouvoir dynastique qui avait initié leur autorité effective, manquaient essentiellement de fonction publique qui pourrait s'accorder à l'invasion du nouveau comportement collectif qui se développait à leur insu. Non seulement « le nouvel âge des relations humaines » n'avait aucune institution politique qui lui serait propre, mais celles déjà existantes furent senties par la communauté, alors déstabilisée par les nouvelles conditions d'association, comme étant oppressives. Ainsi, l'activité et l'initiative commerciales, « entravées par les règles et les coutumes du régime précédent », afin de se libérer ont été considérées comme faisant partie d'une lutte identifiée à « la liberté de l'individu en tant que tel ²⁶⁹ ». Par conséquent, l'autorité et les pouvoirs du gouvernement devraient se limiter face aux droits, davantage inhérents que politiques, que les individus possédaient par nature.

« Puisque, du côté intellectuel, il était nécessaire de justifier les mouvements de révolte, et puisque l'autorité établie était rangée au côté de la vie institutionnelle, il fut naturel d'en appeler à une autorité inaliénable et sacrée dont les individus révoltés auraient été les dépositaires. Ainsi naquit "l'individualisme" ²⁷⁰ ».

268 Ibid., p. 120.

269 Ibid., p. 122.

270 Ibidem.

La forme que la démocratie politique a prise – représentativité politique par le biais du suffrage universel – témoigne de l'influence qu'exerça la pensée individualiste dans la constitution du gouvernement populaire. L'individu possède en lui une qualité politique qui s'exprime au moment du vote. Sa souveraineté politique est mathématique, dans la mesure où son vote s'additionne à ceux de la majorité. La société semble ainsi une composition d'individus disparates, liés légitimement, non par leurs activités mutuelles, mais par l'expression de leur volonté individuelle.

Un tel individualisme fut, certes, une force déterminante quant à l'émergence de la démocratie politique, et cela, non par souci d'instaurer dans les habitudes politiques l'idée de la démocratie, mais par opposition à la tradition héréditaire de la légitimité gouvernementale. Le principe électif ne vise pour l'instant qu'à détrôner le *Pape*²⁷¹, à « neutraliser les forces qui ont si lourdement lié la possession de l'autorité à des facteurs accidentels et non pertinents²⁷² » et cela dans le but « de satisfaire des besoins particuliers devenus trop intenses pour qu'ils soient ignorés ²⁷³ ». Les nouveaux dispositifs politiques, à savoir le suffrage universel, le parlement, les ministères ont réussi à établir de nouvelles habitudes où l'intérêt privé ne coïncidera pas avec le statut public des organismes gouvernementaux délégués. L'attachement de ces nouveaux dispositifs à l'atomisation de la société a toutefois coûté l'horizontalité des rapports sociaux de la communauté locale. La déstabilisation de la communauté par des activités lointaines, et invisibles à son égard, fut reflétée d'abord dans le bouleversement de la mutualité communautaire. Le comportement collectif échappait à des relations de face-à-face qui ne pouvaient plus satisfaire les nouvelles exigences de l'expérience sociale. Ainsi, la démocratie politique émergea, non seulement sur les débris de l'ancien pouvoir aristocratique, mais aussi comme une alternative à la communauté locale. Elle a offert un consensus satisfaisant quant aux exigences de l'individualisme, mais contradictoire quant à l'idée de la démocratie dans sa définition morale. Elle n'a proposé aucune méthode qui pourrait rétablir une nouvelle forme de mutualité. Puisque la recherche du public est une affaire morale, le public démocratique ne fut qu'une étincelle qui, après avoir été déclenchée par les nouvelles exigences de la vie associative, s'est éteinte sous le vent soulevé par la poussière de l'instauration de la démocratie politique.

La démocratie, telle qu'elle fut développée dans sa forme politique du gouvernement populaire, est certainement plus progressiste que le régime aristocratique qui l'a précédé. Elle est le

271 « Le peuple ou le pape ! Choisissez ». Louis Blanc « Réforme électorale », cité par Pierre Rosanvallon dans *La légitimité démocratique*, Seuil, Paris, 2008, p. 9.

272 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 110.

273 Ibid., p. 154.

résultat d'un mouvement de libération du potentiel individuel. Une libération physique, grâce à l'application de la nouvelle technologie aux transactions humaines, politique, grâce à la valorisation de la volonté individuelle, et économique, grâce à la suppression des restrictions vexatoires à la production et au commerce. Cette lignée libératrice au sein de laquelle s'inscrit la démocratie politique n'a néanmoins pas mené le peuple, en formant un État démocratique, à former un public démocratique.

« Les conséquences indirectes, étendues, persistantes et sérieuses d'un comportement collectif et interactif engendrent un public dont l'intérêt commun est le contrôle de ces conséquences. Mais l'âge de la machine a si considérablement déployé, multiplié, intensifié et compliqué la portée des conséquences indirectes, il a provoqué des liens dans l'action si longs et si rigides (et sur une base impersonnelle et non communautaire) que le public qui en résulte ne parvient pas à s'identifier et à se discerner lui-même. ²⁷⁴»

L'individu s'identifie à l'État en tant que membre de la société et non en tant que membre d'un public. En tant que tel, il ne peut exprimer que sa volonté politique. Les conséquences de ses activités ne sont pas consciemment partagées et perçues. Elles sont simplement ressenties, ce qui semble suffire à la formation des organismes gouvernementaux, mais le public, informé et incohérent, ne parvient pas à utiliser ses propres organes. Éclipsé, il s'éloigne de l'exercice politique élargissant le fossé entre démocratie politique et idée de la démocratie. Tant que la Grande Société, dit Dewey, ne se transforme pas en une Grande Communauté, le public démocratique restera à l'ombre du politique. Or, dans quelle mesure la démocratie politique dans sa forme actuelle, est-elle capable de faire sortir le public de son éclipse? Dans quelle mesure peut-elle restaurer la vie communautaire ?

Dewey, anticapitaliste

« Les mêmes forces qui ont apporté les formes du gouvernement démocratiques – le suffrage universel, les membres de l'exécutif et les législateurs choisis par le vote à la majorité – ont aussi apporté des conditions qui font obstacle aux idéaux sociaux et humains requérant l'utilisation du gouvernement comme instrument d'un public inclusif et fraternellement associé. ²⁷⁵ »

274 Ibid., p. 140.

275 Ibid., p. 128.

La démocratie politique est fondée sur l'écho d'un gospel qui célèbre l'initiative personnelle. L'intellectualisation et la convergence conceptuelle des différents mouvements de révolte contre les organismes gouvernementaux qui ont précédé les gouvernements démocratiques ont cherché leur légitimité dans le charme que dégage l'individu émancipé de toute contrainte culturelle. L'inévitable démocratie, bien que sa matière première ait été le don de l'ère industrielle, a été sculptée suivant l'esthét(h)ique individualiste dont le statut/statue n'a, même aujourd'hui, rien perdu de son charme. Les mouvements sociaux qui ont finalement abouti à une certaine forme de démocratie politique avaient besoin d'un phare qui pourrait les guider loin de leur oppresseur, ce dernier fût-il l'État. Pourquoi la légitimité de ces mouvements devait-elle passer par l'individu « comme un être indépendant et isolé » ? « Du point de vue de la logique abstraite, il aurait suffi d'affirmer que certains groupements primaires formulaient des revendications sur lesquelles l'État ne pouvait légitimement empiéter.²⁷⁶ » Comme dit Dewey, l'État, entretenant des relations intimes avec des associations de toute sorte (ecclésiastiques, économiques, scientifiques, éducatives), il fut beaucoup plus facile – alors que « le nouvel âge des relations humaines » a bouleversé la vie communautaire – de nier toutes les associations en les qualifiant d'étrangères à la nature humaine et aux droits individuels, et de laisser la place seulement à celles qui résultaient d'un choix volontaire et qui visaient à des fins privées.²⁷⁷ Or, l'inévitable démocratie, régie par l'espoir apporté par la pensée individualiste, visa d'abord à éliminer les maux, supposés inhérents au principe gouvernemental, associés à la nature accidentelle et point politique, artificielle et point naturelle, de l'autorité étatique. Le suffrage universel, comme expression de la souveraineté de l'individu en tant qu'être indépendant, correspond à ce paradigme politique qui émergea aux antipodes du pouvoir dynastique, aristocratique, militaire ou familial, bref non politique.

Les gouvernements élus des individus doivent donc servir leurs souverains. Cette servitude n'a toutefois point de façade spirituelle, comme ce fut le cas dans la rhétorique de l'individualisme ecclésiastique préindustriel, mais sa portée part de la sécularisation des intérêts individuels dont l'attachement à la propriété fut déterminant. L'individu a été pris en considération depuis la « découverte » de son âme ayant des potentiels spirituels qui, par son attachement à des associations ecclésiastiques, augmentaient ce qui lui est *propre*. L'application de la technologie moderne aux modes de production et au commerce a néanmoins libéré l'accès à une *propriété* non spirituelle mais terrestre, jadis limitée, d'un côté, par les anciens modes de production, et, de l'autre, par des restrictions institutionnelles vexatoires. La propriété, au sens éco-nomique (oiko-voμία) du terme, fut d'ailleurs épargnée, en tant que forme établie d'institution, par une mise en cause qui pourrait

276 Ibid., p. 113.

277 Ibidem.

modifier son statut légal. Toute tentative pour la modifier « était considérée comme subversive, licencieuse, contraire à la liberté au sens sanctifié²⁷⁸ ». Par conséquent, chérir l'individu, comme fondement de la gouvernamentalité démocratique, revient à chérir sa *propre* propriété. Ainsi, « le seul point que les philosophes de "l'Individualisme" ont correctement prédit fut celui qu'ils ne prédirent pas du tout, celui par lequel ils ne firent que clarifier et simplifier les coutumes et les usages établis ; à savoir que l'affaire principale du gouvernement est d'assurer les intérêts de la propriété²⁷⁹ ».

Le statut légal de la propriété n'a peut-être pas été touché par le bouleversement du comportement collectif, mais, dans le plan intellectuel, la propriété fut conceptualisée autour de son nouveau sujet, l'individu puissant. Comme nous pouvons le remarquer dans la philosophie de Locke, antérieure certes à l'application massive de la nouvelle technologie mais pourtant très influente, l'individu dispose, par nature, des droits à la propriété antérieurs aux formes politiques. Des droits de disposer de soi comme il le souhaite : droits à sa vie, à sa liberté et aux biens naturels qui, par son travail, lui fournissent son droit naturel de propriété. L'individu est maître de lui-même par nature et par choix. Il peut, dans la mesure où ses choix sont délibérés et volontaires, terminer sa vie ou bien la chérir, être maître ou bien serviteur. Il n'est cependant ni bon, comme l'espérait Rousseau, ni mauvais comme le craignait Dostoïevski. Il est puissant. La vie, la liberté, la propriété doivent être protégées de sa malveillance au nom de sa bienveillance. Le public, démocratique ou non, qui émerge de cette malheureuse constatation donna vie à l'État démocratique qui doit sanctionner tout comportement qui offusque les droits individuels inhérents et les lois naturelles, dont celles du domaine économique.

Si le mouvement économique, (dé)libéré du nouvel âge des relations humaines et son intellectualisation sous le spectre de l'individu puissant furent si influents, c'est parce que les lois qui régissaient le comportement économique de l'ère nouvelle, étant associées aux droits et aux besoins naturels, furent considérées elles-mêmes comme n'étant rien de moins que naturelles. Les besoins mènent au travail, qui crée, à son tour, les richesses qui, revenant aux besoins naturels, selon la loi de l'offre et de la demande, s'accumulent dans un libre jeu de réciprocité organique. Cette glorification de la nature n'a rien de nouveau. « L'ancienne conception métaphysique de la Loi Naturelle fut cependant transformée en une conception économique²⁸⁰ ». L'activité économique part des besoins naturels et, initiée par la puissance individuelle dont le statut repose sur les droits inhérents de l'individu, fait autorité naturelle, aux antipodes de l'autorité artificielle du politique. Le *laissez-faire* économique émerge comme une affirmation de la primauté de la Nature.

278 Ibid., p. 122.

279 Ibid., p. 127.

280 Ibid., p. 115.

Laissez-faire sans se laisser faire, car il arrive parfois que, tantôt par accident, tantôt par ruse, les propriétés puissent faire l'objet d'une appropriation illégitime et injuste à l'égard de « l'individu laborieux ». Par conséquent, l'État dispose d'un droit, certes artificiel, mais justifié, car au service de la propriété naturellement accumulée, de veiller sur les activités économiques et d'intervenir lorsque la propriété est menacée.

Ce libéralisme économique n'est certainement pas aux origines de l'avènement des États démocratiques mais la forme que ceux-ci ont prise fut déterminée par la puissance que la notion de « liberté » disposait déjà, par opposition à celle d'« autorité », et qui explosa sous l'élan de la nouvelle époque technologique. Le besoin d'instaurer un certain contrôle (État) sur les facteurs qui pourraient menacer les activités individuelles, principalement économiques, à l'aune de la transformation du comportement collectif (ère industrielle), mena à des revendications politiques (public) qui ont donné forme aux gouvernements des États démocratiques. Un changement ne devient une habitude qu'à travers ses symboles. Celui de l'avènement démocratique fut la liberté dont la légitimité séjournait dans la maison (oikos) de l'individu.

La liberté en tant que *symbole* n'a du sens qu'à travers ses diables (*diaboles*), et, par opposition à ceux-ci, elle fait émerger un vocable libérateur et libéré qui fera office de prière d'une nouvelle eucharistie sociale. L'omniprésence du catholicisme, les restrictions artificielles des lois du marché, les impôts, les arbitres arbitraires du commerce, furent des diables qui, sous prétexte d'agir au nom de l'individu et de son âme, lui ont accordé un rôle secondaire par rapport à la détermination de ses revendications. Être, c'est être maître, et ce qui distingue un maître d'un esclave ne se mesure qu'en termes de liberté. Si l'homme fut soumis *de fait* aux diverses institutions, il sera d'ores et déjà libre *de principe*. Le nouveau lexique social doit, par conséquent, soumettre toutes ses entrées au tome volumineux de la liberté. Divisé en deux parties, en ressources et obstacles, ce lexique, créateur de l'ordre dans l'humanité, confère gracieusement la première à l'individu et la seconde à la société.

L'application de nouvelles technologies à la production et au commerce fut révélatrice. L'autorité extérieure, la société en tant que somme totale d'institutions restrictives, l'empêche, non seulement d'échanger, de s'enrichir par ses initiatives, ses capacités, son intelligence et son travail, mais aussi d'augmenter avec un élan sans précédent tout ce qui lui est propre, de s'augmenter lui-même, de devenir un individu digne de la grandeur et du frémissement qui accompagne tout éloge de la liberté.

Toutes les anciennes associations, artificielles et préexistantes à l'affirmation d'une volition personnelle, furent condamnées en bloc sauf celles qui pourraient émerger d'un accord commun sur la base d'une volonté individuelle. Or, la démocratie semble le système politique qui répond au

mieux aux exigences d'un tel libéralisme. L'individu, par le biais de son vote, exprime sa volonté et le suffrage universel organise toutes ces volontés individuelles et leur donne la forme d'un consensus politique, d'un accord commun.

Si l'inévitable démocratie émergea d'une nécessité de veiller sur les conséquences de l'activité humaine, multipliées et élargies par la technologie moderne, l'individualisme, en tant que contexte intellectuel de cette nécessité, offrit à la démocratie un critère indéniable sur la base duquel toute surveillance gouvernementale prenait du sens. Ce critère fut la liberté de l'individu en tant que tel, qui, réifiée en propriété, détermina le statut légal de la démocratie politique. Le rôle du gouvernement démocratique sera donc de veiller sur les transactions individuelles dans la perspective de la protection de la propriété et ainsi de la protection de la liberté telle qu'elle réside dans l'expression sociale de la puissance individuelle : l'entrepreneuriat.

Les nouvelles conditions d'activité humaine, déclenchées par l'application de la nouvelle technologie, ont d'abord affecté les personnes qui se sentaient déjà opprimées par les organismes gouvernementaux existants. « L'effet des nouvelles conditions économiques sur les masses laborieuses fut largement inaperçu puisque, de toute façon, ces dernières ne comptaient guère, ayant traditionnellement fourni des tireurs d'eau et des coupeurs de bois, et n'ayant émergé de la servitude que légalement²⁸¹ ». C'est la classe des fabricants et de marchands qui vécut l'impact de ces nouvelles conditions qui, d'un côté déstabilisaient leur pouvoir sur leur propriété, et, de l'autre, fournissaient un contexte légitime à la mise en cause des restrictions institutionnelles qui posaient des limites à la libération de leur inventivité, de leur initiative, de leur entrepreneuriat. Cette « classe moyenne », ayant déjà acquis un rôle puissant dans le régime économique (capitalisme), fut la force principale qui donna corps à l'esprit d'un libéralisme vague, censé mettre de l'ordre dans la transformation sociale qui aboutirait à la formation des États démocratiques. Par conséquent, ce libéralisme, dont l'esprit accompagna la démocratisation politique des États, correspond aux forces libératrices du potentiel, non du corps social en totalité, mais d'une classe spécifique qui portait, par son pouvoir croissant, les symboles d'une liberté universelle, voire *universalisante*.

Le libéralisme philosophique fut ainsi rapidement converti en idéologie de la classe croissante de la bourgeoisie, qui, étant la seule à pouvoir, par son comportement, justifier la primauté de la liberté à la recherche d'un consensus démocratique, s'est procuré en toute légitimité du pouvoir politique. « Il est clair, écrit Dewey, que l'avènement des gouvernements démocratiques a été accompagné par le transfert du pouvoir des intérêts agraires à ceux de l'industrie et du commerce²⁸² ». Or, nos États démocratiques furent les témoins de l'abandon des aristocraties

281 Ibid., p. 121.

282 « (...) it is clear that the rise of democratic governments has been an accompaniment of the transfer of power from agrarian interests to industrial and commercial interests ». John Dewey, « Democracy Is Radical », *LW*, vol. 11, p.

féodales au profit de la bourgeoisie industrielle. Le libéralisme, par sa conversion en idéologie de la bourgeoisie, offrit les bases d'une justification intellectuelle du capitalisme. « Les partis politiques qui se qualifiaient de libéraux étaient ceux qui aspiraient à un maximum d'action économique individuelle avec un minimum de contrôle social, et cela dans l'intérêt de ceux qui étaient engagés dans la manufacture et le commerce²⁸³ ». Le mouvement pour lequel tenait le libéralisme a accordé à un petit nombre de personnes le pouvoir sur la vie et les pensées du plus grand nombre. « La capacité à commander les conditions dans lesquelles la masse des gens ont accès aux moyens de production et aux produits qui proviennent de leur activité fut la caractéristique fondamentale de la répression de la liberté²⁸⁴ ».

Or, le libéralisme, par son attachement aux conditions politiques qui servirent de support à la liberté des échanges économiques, aboutit à la négation de son principe universel, à savoir la liberté pour tous. Bien que la démocratie inspirée de ses préceptes ait libéré l'initiative, l'inventivité, l'entreprise de chaque individu, il y eut une seule classe, déjà en voie de libération, qui put jouir du potentiel émancipateur à sa disposition :

« Le retrait des obstacles eut un effet libérateur sur les individus qui, détenteurs préalables des moyens intellectuels et économiques, étaient susceptibles de tirer parti de la transformation des conditions sociales. Mais il laissa tous les autres à la merci des nouvelles conditions sociales mises en place par les puissances libérées de ceux qui étaient en situation privilégiée. L'idée que les hommes sont de manière égale libres d'agir à la seule condition que des dispositions juridiques identiques s'appliquent de manière égale à tous – sans considération des différences de formation, de contrôle du capital, de la maîtrise de l'environnement social que confère l'institution de la propriété – est purement absurde, comme les faits l'ont démontré²⁸⁵ ».

La propriété privée et la liberté d'entreprise furent non seulement des forces parmi les différents mouvements sociaux qui ont engendré les États démocratiques, mais les pierres angulaires d'une économie capitaliste, alors restreinte par les anciennes conditions sociales. Les nouvelles conditions devaient désormais compter le capitalisme parmi leurs dispositifs.

Lorsque Dewey parle de forces qui ont donné forme aux gouvernements démocratiques, il

296.

283 « So-called liberal parties were those which strove for a maximum of individualistic economic action with a minimum of social control, and did so in the interest of those engaged in manufacturing and commerce ». Ibid. p. 297.

284 « The movement for which it [the liberalism] stood gave power to a few over the lives and thoughts of the many. Ability to command the conditions under which the mass of people have access to the means of production and to the products that result from their activity has been the fundamental feature of repression of freedom ... ». Ibidem.

285 John Dewey, « Philosophie of Freedom », *LW*, vol. 3, p. 100, traduit par Guillaume Garreta dans John Dewey, *Après le libéralisme ?*, (présentation), Flammarion, Paris, 2014, pp. 30-31.

pense notamment à celles qui ont été intellectualisées à l'aide d'un vocable libéral sous l'emblème de l'individualisme. Ce sont les mêmes forces qui ont tissé les conditions dans lesquelles le capitalisme parut comme la méthode d'organisation de l'industrie et du commerce appropriée. En revanche, ces nouvelles conditions, politiques et économiques, empêchent la démocratie de se réaliser en fonction des idéaux sociaux qui émergent du nouvel âge des relations humaines. La démocratie politique n'a réussi qu'à libérer légalement le potentiel de chaque individu. La nouvelle classe de travailleurs non-proprétaires dépourvue d'outils, intellectuels et matériels, jadis solidaire, faisant écho d'un libéralisme triomphant et universel, à celle de fabricants et de commerçants, se retrouva aussitôt sous un régime de dépendance vis-à-vis de ses anciens alliés. Sur le plan politique, les ouvriers ou les travailleurs salariés sont invités à participer, par le biais de leur vote, au contrôle social et à déterminer ainsi la finalité de leurs actions politiques. En revanche, « dans le secteur économique, ce contrôle demeure externe et autocratique ». « Les résultats auxquels ils parviennent en fait ne sont pas les fins de leurs propres actions, mais uniquement celles de leurs employeurs. Ils font ce qu'ils font, non pas librement et intelligemment, mais dans le but d'obtenir un salaire ²⁸⁶ ». Le capitalisme mena à l'explosion du rapport de forces des différentes classes sociales dont la nouvelle division fut, pour Dewey, incompatible avec l'éthique de la démocratie²⁸⁷. L'émergence d'un public démocratique, « fraternellement associé », étant un problème de l'ordre principalement moral, le capitalisme est par conséquent dépourvu de signification démocratique.

La démocratie morale ne se distingue pas de sa signification politique par sa finalité, à savoir la libre expression de l'individualité de chaque membre de la société, mais par les moyens par lesquels cette finalité est poursuivie, à savoir la libre association participative et coopérative de toute personne concernée. Car il peut y avoir libre expression de l'individualité sans passer par un régime de relations qui porteraient le fardeau de l'idéal démocratique, à savoir la procuration à tout membre de la société les moyens pour son épanouissement. La démocratie signifie, dans sa phase éthique, que les moyens et les fins sont organiquement connectés. C'est leur relation organique qui mène à l'expérience démocratique, car l'individualité, étant de nature relationnelle, son expression n'est pourvue de signification que lorsqu'elle résulte de la libre participation et coopération de tous. L'erreur consiste, pour Dewey, en ce que l'individualité fut considérée comme une notion à posséder, une propriété privée que l'individu possède en soi, indépendamment du contexte qui sollicite son émergence, une nature qui attend patiemment les conditions favorables à sa manifestation. Si l'individualité se définit par la réalisation de tout ce que l'individu est spécifiquement et distinctement des autres, cela ne suppose point son isolement ni son opposition à

286 John Dewey, *Démocratie et éducation*, op. cit., p. 351.

287 Voir Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 50.

autrui. L'individu ne peut se réaliser qu'en tant que membre d'une communauté. L'individualité n'a d'autre nature que celle de la qualité des relations qu'un individu éprouve tout au long de son expérience. Un individu se réalise différemment dans une oligarchie ou dans une démocratie, dans des conditions dont les finalités de son activité lui sont imposées de l'extérieur ou dans des conditions dont les finalités sont reliées à son activité par des relations intimes et conscientes.

Or, d'un point de vue éthique « l'exigence démocratique consiste à juger institutions politiques et organisations industrielles en fonction de leur contribution au développement général de chacun des membres de la société²⁸⁸ ». Le capitalisme est incapable de générer un mode d'association qui peut profiter aussi bien à l'ouvrier qu'au capitaliste. Leurs intérêts sont antinomiques, et cela, non en vertu d'une prétendue opposition universelle de classes, mais parce que leurs expériences esthétiques respectives sont inconciliables. En effet, l'expérience de l'ouvrier dans le lieu du travail est déconnectée d'une finalité directement issue de son activité. Ce qui importe pour lui c'est l'activité en tant que telle – en vue d'un salaire –, alors que le produit de son activité ne concerne que l'expérience de son employeur. La relation entre l'activité et sa finalité directe est, pour le travailleur, une expérience non-esthétique, car aucune satisfaction immédiate ne régit l'aboutissement provisoire de son activité. Les moyens (son travail) et la finalité en vue de son travail (produit) sont reliés par une relation inorganique :

« Le contrôle oligarchique, depuis le dehors, des processus et des produits du travail est la principale force empêchant le travailleur d'avoir cet intérêt privé pour ce qu'il fait et produit, qui est une condition préalable essentielle de la satisfaction esthétique. (...) Les conditions psychologiques résultant du contrôle privé du travail d'autres hommes pour un bénéfice privé, plus que n'importe quel principe psychologique ou économique établi, sont des forces qui étouffent et réduisent la qualité esthétique de l'expérience qui accompagne les processus de production ²⁸⁹».

Le capitalisme non seulement renforce, mais exige le déficit esthétique de l'expérience du travailleur, car l'activité de celui-ci ne peut être qu'un moyen d'une finalité dont le profit demeure dans l'expérience de son employeur. Le travailleur ne peut avoir une véritable participation au processus de production que dans la mesure où son expérience est régie par des activités proprement esthétiques, à savoir l'appréciation immédiate, la satisfaction et l'appropriation directe des qualités du produit issu de son travail. Attribuer ce déficit esthétique à l'âge de la machine et à la division du travail qui en résulte, obscurcit la véritable nature du problème qui ne consiste, pour

288 John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 155.

289 John Dewey, *L'art comme expérience*, Gallimard, Paris, 2010, p. 548.

Dewey, que dans l'extériorité du contrôle sur le processus de la production. L'hétéronomie effective s'oppose ici à l'autonomie exigée par l'esthét(h)ique démocratique. L'expérience de l'ouvrier ou du travailleur salarié non seulement dépend d'un pouvoir qui s'y rajoute de l'extérieur, mais elle est aussi définie par ce pouvoir, comme une autorité artificielle, légitimée seulement par le fait d'avoir prétendument initié le processus de production, sans néanmoins apporter, quant à la production elle-même, aucune modification. Sans autonomie, toute participation de la part de l'ouvrier au processus de production est compromise. C'est la différence fondamentale entre participation et libre participation, entre faire partie et prendre part. La notion de l'autonomie nous permet, une fois de plus, de mesurer l'écart qualitatif entre l'expérience de l'employeur et celle du travailleur en termes de liberté. Afin de garantir que la liberté de principe de toute personne se réalise dans sa liberté effective, y compris celle des travailleurs, la conception de « l'autonomie industrielle » doit régir tout processus de production. Assurer « une habileté plus grande de la part des travailleurs à contrôler, dans n'importe quelle échange ou occupation, l'industrie, au lieu de travailler dans de telles conditions de contrôle extérieur où ils n'ont aucun intérêt, aucune perspicacité sur leur activité, et aucun aperçu social sur les conséquences et la signification de leurs actes.²⁹⁰ »

Le capitalisme renforce une idée traditionnelle de la philosophie, dont le spectre persiste même aujourd'hui, celle de la séparation du corps de l'esprit. Cette séparation, qui apparaît comme une conséquence de l'organisation capitaliste de la production et du commerce, constitue en réalité le prolongement d'un présupposé philosophique, omniprésent dans les régimes aristocratiques, qui devrait, à l'aune de l'avènement démocratique, être obsolète et catégoriquement anéanti. « La démocratie, écrit Dewey, et l'idéal unique, ultime et éthique de l'humanité sont dans mon esprit synonymes. L'idée de la démocratie, de la liberté, de l'égalité, et de la fraternité, représentent une société dans laquelle la distinction entre le spirituel et le séculier cesse d'exister²⁹¹ ».

La démocratie, même dans sa forme politique de *majoritocratie*, présuppose le dépassement, sinon la suppression, du dualisme corps/esprit. Ce qui choque les opposants de la démocratie est explicitement l'abolition de cette distinction. Comment peut-on mettre sur un même piédestal les sécrétions du corps et celles de l'esprit, éteindre les lumières (*sophia*) de la politique et se laisser conduire par les instincts, parfois barbares, du *corps* social ? L'intelligence réside dans le chef (*kephalé*), et agit par le corps. Le contraire serait une abomination. Heureusement pour le

290 « The third phase that I mention is the need of securing greater industrial autonomy, that is to say, greater ability on the part of the workers in any particular trade or occupation to control that industry, instead of working under these conditions of external control where they have no interest, no insight into what they are doing, and no social outlook upon the consequences and meaning of what they are doing ». John Dewey, « Internal Social Reorganization After the War », *MW*, vol. 11, p. 84.

291 « Democracy and the one, the ultimate, ethical ideal of humanity are to my mind synonyms. The idea of democracy, the ideas of liberty, equality, and fraternity, represent a society in which the distinction between the spiritual and the secular has ceased ». John Dewey, « The Ethics of Democracy », *op. cit.*, p. 248.

philosophe, la monstruosité démocratique, étant contraire à la nature des choses, s'arrête aux frontières de son pouvoir artificiel. Dans la sphère économique, l'anarchie ontologique semble soumise aux lois naturelles selon lesquelles le chef se dissocie de son corps et guide, par son intelligence inépuisable, les parties physiques et finies de son *propre être*. Le capitalisme vient ainsi à la rescousse d'un monde philosophique dont le statut paraît menacé par l'idée démocratique.

Si Dewey dénonce l'organisation capitaliste de la production du commerce, c'est précisément parce qu'il refuse de céder à cette rigueur de la tradition philosophique de vouloir maintenir son statut obsolète. Il n'est pas démocrate parce qu'il est anticapitaliste, mais il est anticapitaliste parce qu'il est démocrate. Toute condition qui suppose ou fait ressusciter le dualisme spirituel/séculier, prétendument aboli par l'instauration des gouvernements populaires, affirme un environnement hostile à la constitution d'une expérience partagée véritablement démocratique. Dans les conditions du travail régies par l'organisation capitaliste, écrit Dewey :

« [1]a plupart de ceux qui sont engagés dans le travail extérieur de production et de distribution des marchandises n'ont aucune part – imaginative, intellectuelle, émotionnelle – dans la direction des activités dans lesquelles ils participent physiquement. (...) Leurs cœurs et leurs esprits n'y sont pas engagés. Ils exécutent des projets qu'ils n'ont pas formés et dont ils ignorent la signification et l'intention. (...) L'idée du philosophe d'une séparation complète entre esprit et corps est réalisée dans l'expérience des milliers d'ouvriers industriels, et le résultat est un corps déprimé et un esprit vide et déformé²⁹² ».

La démocratie politique ne s'oppose, néanmoins, point à l'organisation capitaliste des forces économiques. Si les restrictions légales de la valorisation de toute volonté individuelle, qu'elle soit issue du *corps* ou de l'*esprit*, furent supprimées, cela ne signifie guère qu'une nouvelle mise en scène politique s'y est substituée. Même si nous admettons que la séparation de l'esprit avec le corps n'est éprouvée que dans le milieu du travail salarié, le fardeau de ce dualisme pèse dans toute sphère de la vie associative, sous la forme de multiples oppositions telles que celles du loisir et du travail, de la théorie et de la pratique, de la culture bourgeoise et de la culture populaire, des gouvernants et des gouvernés. Le travail, loin d'être simplement un moyen de créer des richesses, des produits matériels, est un processus d'individuation dont la valeur dépend, d'un côté, de sa qualité esthétique, et de l'autre, du degré de sociabilité exigée ou supposée tout au long de son exécution. Subordonner

292 « Most of those who are engaged in the outward work of production and distribution of economic commodities have no share – imaginative, intellectual, emotional – in directing the activities in which they physically participate. (...) Their hearts and brains are not engaged. They execute plans which they do not form, and of whose meaning and intent they are ignorant. (...) The philosopher's idea of a complete separation of mind and body is realized in thousands of industrial workers, and the result is a depressed body and an empty and distorted mind ». John Dewey, « Individualism, Old and New », op. cit., p. 104.

l'activité du travailleur à des finalités non-esthétiques, dans un régime de contrôle extérieur limitant sa participation aux des frontières de classes sociales, compromet tout espoir d'individuation selon les exigences de l'idéal démocratique.

L'individu est ainsi « perdu ». Sa liberté est contrainte, non seulement par les conditions matérielles défavorables, mais surtout par les barrières sociales le privant d'une véritable participation, d'abord à la production, et ensuite à la *récolte* des fruits de son travail, aussi bien matériels que spirituels :

« À côté de l'appropriation des ressources matérielles de la société par un petit nombre de personnes repose l'appropriation, au nom de leurs propres finalités, des ressources culturelles et spirituelles, lesquelles ne sont point les produits de ceux qui les possèdent, mais proviennent du travail coopératif de l'humanité²⁹³ ».

Or, si la division de la société en classes sociales prend racine dans le lieu du travail, elle affecte toute sphère de la vie associative. Dewey reconnaît une certaine forme de déterminisme économique, dans la mesure où ce dernier ne s'identifie pas à une « loi » qui opère sur tout changement social, le déterminant par la lutte de ses forces antinomiques et conditionnant ainsi le progrès et la nature de la société. Plus qu'une loi, le déterminisme économique est un fait, car « l'industrie, loin d'être extérieure à la vie humaine, en fait en réalité partie²⁹⁴ ». L'expérience non-esthétique de l'ouvrier dans le lieu du travail s'inscrit dans un flux d'expériences continues régies par le spectre de la séparation du corps de l'esprit. S'il n'arrive pas à jouir de l'aspect spirituel de la vie sociale, ce n'est pas simplement par manque de ressources matérielles, mais parce que son éventuel intérêt pour les activités de l'esprit, à savoir la théorie, le loisir, les fonctions politiques, la culture, briserait la continuité de l'expérience sociale et menacerait son unité concaténée, identifiée souvent à l'harmonie sociale. Le déterminisme économique, signifie ici que l'abolition du dualisme corps/esprit dans les différents aspects de la vie sociale, ne dépend qu'en partie de la volonté de l'ouvrier ou des efforts à le faire s'intéresser aux activités de l'esprit. Sa volonté est compromise par les restrictions du développement de son individualité, par son aliénation, conséquence du déficit esthétique de ses activités.

La critique que Dewey fait de l'économie capitaliste ne se concentre guère sur une approche

293 « Back of the appropriation by the few of the material resources of society lies the appropriation by the few in behalf of their own ends of the cultural, the spiritual, resources that are the product not of the individuals who have taken possession but of the cooperative work of humanity ». John Dewey, « Liberalism and Social Action », *LW*, vol. 11, Southern Illinois university press, Carbondale, 2008, pp. 38-39.

294 « Industry is not outside of human life, but within it ». John Dewey, « Individualism, Old and New », op. cit., p. 116.

managériale des conditions qui font du capitalisme un mauvais système économique. Il est vrai que les problèmes matériels, à savoir la pauvreté de la classe ouvrière, les conditions, parfois nuisibles à l'ouvrier, du travail, les limites, pour une majorité des travailleurs, de la consommation de biens physiques et intellectuels²⁹⁵, constituent incontestablement la réalité empirique des conséquences intimes et directes de l'économie capitaliste. Mais, si les maux reproduits ou générés par l'organisation capitaliste se limitaient à la gestion de la production et à la distribution des richesses, il suffirait d'augmenter les salaires des ouvriers, d'améliorer les conditions du travail et de développer des services sociaux afin de combler l'écart matériel établissant la distinction des classes. Certes, de telles réformes ne contredisent point le sentiment de justice qui inspire toute réflexion sociale. Dewey a, d'ailleurs, aussi consacré de nombreux articles et discours à cette direction, mais il était toutefois toujours conscient qu'une perspective purement matérielle et managériale de la critique du capitalisme, bien que nécessaire, du point de vue juridique, serait insuffisante quant aux exigences de la démocratie. Pour que l'idéal démocratique se réalise, il doit affecter toute sphère de la vie associative : familiale, civique, commerciale, industrielle, intellectuelle, artistique. Sa finalité éthique ne repose pas seulement sur la distribution des richesses, mais surtout et avant tout, comme son nom l'indique – démo/cratie – sur la distribution du pouvoir. Améliorer les conditions du travail, équilibrer la distribution des richesses, développer une législation en faveur de la protection sociale, sont des mesures qui ne visent qu'à quelques symptômes du problème – certes, les soulager serait incontestablement un signe du progrès – , mais elles ne touchent point le fond du déficit démocratique. Pour Dewey, le capitalisme, plus qu'un système économique, est un système de pouvoir. Un pouvoir, d'abord positif, signifiant pouvoir d'agir, dont les racines demeurent dans le mouvement social qui visait à la libération de la classe des fabricants et des marchands de toute restriction artificielle, institutionnelle ou ecclésiastique, pouvoir, qui s'est transformé, à l'aune d'un nouveau *statu quo*, en pouvoir négatif, pouvoir *sur* la classe des travailleurs, d'ores et déjà instrumentalisé afin de servir et de perpétuer leur pouvoir positif.

Pouvoir signifie, écrit Dewey, « moyen effectif d'opération ; habilité ou capacité d'exécuter, de réaliser des finalités. (...) Il ne signifie rien d'autre que la somme des conditions disponibles pour amener la finalité désirée à l'existence ²⁹⁶». La définition positive que Dewey nous offre focalise, d'une part, sur la liberté effective de l'individu d'agir selon ses propres fins, ainsi que sur la matrice culturelle²⁹⁷ qui lui procure les moyens, en tant qu'étoffe d'expérimentation, qu'il mettra en

295 Voir John Dewey, « Ethics », *LW*, vol. 7, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 430.

296 « Power (...) denotes effective means of operation ; ability or capacity to execute, to realize ends. It means nothing but the sum of conditions available for bringing the desirable end into existence ». John Dewey, « Force and Coercion », *MW*, vol. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 246.

297 Voir R.W. Hildreth, « Reconstruction Dewey on Power », *Political Theory : An International Journal for Political*

connexion avec les finalités désirées.

Or, pouvoir signifie d'abord liberté et, vice versa, liberté signifie « pouvoir effectif de faire des choses spécifiques²⁹⁸ ». Si le pouvoir effectif dans nos démocraties modernes se trouve entre les mains de la classe sociale qui a évolué depuis l'entrepreneuriat, c'est parce que la démocratie, dans sa phase politique, s'est contentée, malgré l'universalité du discours, de la libération de ceux qui, en réclamant la liberté d'entreprise et du commerce, sous la forme de la liberté absolue, se sont procurés un pouvoir absolu, sous la forme du pouvoir d'entreprise et du commerce. Il ne s'agit pas ici d'un mélange arbitraire de divers domaines d'action sociale. Si le pouvoir d'entreprendre, de mener des échanges commerciaux devient synonyme du pouvoir politique, c'est parce que tout pouvoir émerge d'une expérience, elle-même située dans un contexte transactionnel des forces entrelacées. La libération commerciale de la classe des fabricants et des marchands ne dépendait pas seulement de leur liberté juridique d'échanger librement, mais surtout de la matrice culturelle environnant toute transaction économique. Cette matrice culturelle, représentée par les forces sociales intellectuelles, scientifiques, technologiques, institutionnelles, ecclésiastiques et économiques, devrait, d'une part, rejeter toute réaction à l'égard de cette libération et, d'autre part, s'accorder harmonieusement avec elle. Les restrictions de l'entrepreneuriat, étant de nature institutionnelle, sa libération fut ainsi identifiée à leur prise de pouvoir, aussi bien économique que politique, en écho à leur domination intellectuelle.

Le capitalisme fait désormais partie de la matrice culturelle et dispose d'une place significative dans le nouveau *statu quo*. Il représente, sous la forme d'une coutume économique et sociale, les forces qui, en tant que moyens, rendent une action possible, et qui, en tant que limites, rendent une action impossible. C'est dans cette perspective que le capitalisme est un système de pouvoir. Il ne s'agit pas simplement d'un système de production ou de distribution de richesses, mais d'un système de distribution du pouvoir. L'organisation capitaliste de la production et du commerce confère à ses bénéficiaires « le pouvoir effectif de faire des choses spécifiques ». Cependant, le capitaliste, n'agissant pas directement dans l'industrie, son pouvoir *de* se transforme en pouvoir *sur*, pouvoir sur la matière, en tant que propriétaire, sur les produits, en tant que bénéficiaire, et sur les salariés, en tant qu'employeur. Distribution du pouvoir signifie aussi que les exigences de liberté de la classe ouvrière ne peuvent se réaliser qu'à travers la perte du pouvoir, ou d'une partie du pouvoir des capitalistes. « Il n'existe une chose telle que la liberté ou le pouvoir effectif d'un individu, d'un groupe ou d'une classe qu'en relation avec les libertés, les pouvoirs effectifs d'*autres* individus,

Philosophy, 37 (6), 2009, pp. 780-807.

298 « [Liberty] is power, effective power to do specific things », John Dewey, « Liberty and Social Control », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 360.

groupes et classes²⁹⁹ ». La libération de l'inventivité, de l'intelligence, du potentiel de la classe des fabricants et des marchands s'est réalisée au détriment du pouvoir aristocratique, féodal et ecclésiastique. Celle de la classe ouvrière sera ainsi une question de redistribution du pouvoir au détriment du pouvoir effectif de la classe bourgeoise. Le capitalisme est, de cette perspective, un système de distribution du pouvoir, autrefois libérateur et progressiste, qui, désormais dominant dans le nouveau *statu quo*, devint conservateur, se réclamant d'une liberté « identifiée inévitablement à la perpétuation de ce système³⁰⁰ ».

Le problème du pouvoir consiste en ce qu'il est équilibré sans être égalitaire. La redistribution du pouvoir selon la poursuite d'un nouvel équilibre peut répondre aux exigences de liberté de la classe ouvrière sans néanmoins y aboutir. Il ne s'agit point, pour Dewey, de redistribuer le pouvoir selon un nouvel équilibre où l'ouvrier exercera son pouvoir à l'instar de ce que faisait le capitaliste, à savoir user d'un pouvoir *sur*. Si le pouvoir est une force, ce n'est qu'une force « qui nous permet de creuser des métros et construire des ponts, voyager et fabriquer des choses ; une force utilisée dans un argument oral ou un livre publié ». C'est un pouvoir *de* faire des choses spécifiques, une force qui permet à ceux qui la possèdent de croître, de développer pleinement leur individualité à travers des activités créatrices. « Toute théorie politique ou juridique qui ne veut rien avoir à faire avec le pouvoir, sous prétexte que tout pouvoir est force et que toute force est brutale et immorale, est évidemment condamnée à une morale purement sentimentale et rêveuse³⁰¹ ». Il en va de même pour les théories politiques qui ne voient dans le pouvoir qu'un exercice des forces restrictives. Le pouvoir « lorsqu'il frustre ou va à l'encontre de l'objectif visé, au lieu de l'exécuter ou de le réaliser, devient violence³⁰² ».

Si la finalité morale de l'organisation sociale démocratique est la croissance individuelle³⁰³, la phase politique de la démocratie doit viser à la distribution égale du pouvoir afin de procurer à tout membre de la société les mêmes opportunités de croissance. Il ne s'agit pas de procurer aux individus, par le biais d'une forme de contrôle social, un pouvoir *sur* autrui mais un pouvoir de transformation des conditions de leur réalité directe, le pouvoir *de pouvoir* mener des activités créatrices. Selon l'idéal démocratique, égalité et liberté (ou pouvoir) ne s'opposent point. En revanche, l'une est la condition de l'autre. La liberté effective « d'opportunité et d'action dépend de

299 « There is no such a thing as the liberty or effective power of an individual, group, or class, except in relation to the liberties, the effective powers, of *other* individuals groups, and classes ». Ibid., p. 361.

300 « ... liberty is thus inevitably identified with the perpetuation of that system ». Ibidem.

301 « Any political or legal theory which will have nothing to do with power on the ground that all power is force and all force brutal and non-moral is obviously condemned to a purely sentimental, dreamy morals. It is force by which we excavate subways and build bridges and travel and manufacture ; it is force which is utilized in spoken argument or published book ». John Dewey, « Force and Coercion », op. cit., p. 246.

302 « Energy becomes violence when it defeats or frustrates purpose instead of executing or realizing it ». Ibidem. Dewey, dans cet article, se réfère au pouvoir en tant qu'énergie.

303 John Dewey, *Reconstructions en philosophie*, op. cit., p. 149.

l'égalisation des conditions politiques et économiques dans lesquelles les individus sont libres *de fait*, et non libres *d'une certaine façon abstraite et métaphysique*³⁰⁴ ». Si le « pouvoir *de* » dépend d'un contrôle social fondé sur le « pouvoir *sur* », toute égalité, authentiquement poursuivie, est compromise, car la liberté énergétique, étant ainsi dépendante d'un rapport des forces, devient destructive à l'égard de la classe sociale dont l'accès au contrôle est restreint. La tragédie démocratique consiste en ce que le pouvoir effectif de la classe des entrepreneurs est fondé sur une forme de contrôle social qui confère au capitaliste le pouvoir absolu *sur* la propriété, à tous les stades de sa transformation bénéfique, y compris dans le processus de production *œuvré* par la classe ouvrière.

Parler de contrôle social fut, depuis la domination intellectuelle de la pensée libérale et individualiste, considéré comme synonyme d'un discours sur les restrictions imposées par des institutions artificielles et extérieures à l'activité spécifiquement humaine. Par conséquent, l'avènement démocratique fut marqué par le souci de limiter le contrôle social, comme étant opposé à la liberté de l'individu naturellement doté de pouvoir. Nonobstant, supposer que le régime politique et social, même dans sa forme économique la plus libérale, est dépourvu de contrôle social serait une erreur, pour le moins, naïve.

« Le problème, écrit Dewey, est qu'il [le contrôle social] est exercé par un petit nombre ayant le pouvoir économique, au détriment des libertés du grand nombre, avec comme conséquence la croissance du désordre, accumulé dans le chaos de la guerre que les représentants de la liberté pour la classe possédante identifient à la véritable discipline³⁰⁵ ».

Les opposants au capitalisme, qu'ils soient des démocrates radicaux ou même des socialistes marxistes, renvoient souvent, par leur critique ou leur programme réformateur ou révolutionnaire, à l'opposition, d'inspiration individualiste, du contrôle social à la liberté. Ce sont des opposants qui demandent l'instauration d'une forme de contrôle social qui s'exercera au détriment de la liberté des capitalistes. Qu'il soit sous la forme d'un capitalisme étatique ou de la dictature du prolétariat, ce contrôle social revendique la limitation de la liberté inégalitaire de la classe possédante, donnant, d'une certaine façon, raison à la théorie de l'opposition de la société – dans son expression institutionnelle – à l'individu – dans son expression économique. Ces théories politiques ignorent

304 « ... actual and concrete liberty of opportunity and action is dependent upon equalization of the political and economic conditions under which individuals are alone free *in fact*, not *in some abstract metaphysical way* ». John Dewey, « Liberalism and Equality », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 370.

305 « The trouble is that it is exercised by the few who have economic power, at the expense of the liberties of the many and at the cost of increasing disorder, culminating in the chaos of war which the representatives of liberty for the possessive class identify with true discipline ». John Dewey, « Liberty and Social Control », *op. cit.*, p. 363.

que le problème du capitalisme n'est guère la liberté du capitaliste, mais la méthode par laquelle celle-ci se réalise. Ce n'est point son pouvoir *de* faire des choses, mais son pouvoir *sur* les ressources matérielles et humaines qui fait obstacle à la liberté d'autrui. Lorsque Dewey parle de redistribution du pouvoir, il ne pense guère à un pouvoir restrictif, opposé à la liberté, mais au pouvoir synonyme de liberté. Il n'oppose point le contrôle social à la liberté, mais il voit en lui la condition de la croissance de cette dernière. En ce sens le contrôle social est une forme d'autorité créatrice, une condition de croissance³⁰⁶. Il ne s'agit donc point de réclamer davantage de contrôle social, par opposition au laissez-faire économique, mais de chercher « une méthode de contrôle social, différente de celle qui existe, une méthode qui augmentera les libertés significatives de l'homme³⁰⁷ ».

Le pouvoir, en tant que moyen effectif d'opération, est conditionné par la matrice culturelle, la somme des conditions disponibles, dont le pouvoir capitaliste, étant un pouvoir *sur* ces conditions, constitue l'obstacle principal à la réalisation de la liberté puissante du travailleur. Le pouvoir de ce dernier ne s'oppose pas au pouvoir d'action du capitaliste. Il s'oppose à l'autorité *diminutrice* de son contrôle exercé tout au long du processus industriel, de la production au commerce. Il s'oppose au pouvoir du capitaliste sur la matrice culturelle, y compris celui sur les conditions de l'expérience propre au travailleur. Puisque, concrètement, la liberté signifie délivrance « de l'emprise de forces d'oppression *spécifiques* ³⁰⁸», être libre, pour la classe ouvrière, signifie se libérer du pouvoir exercé par le capitaliste *sur* les conditions de son expérience, sans néanmoins entendre par cela une mise en cause de la liberté – au sens du pouvoir d'action – de ce dernier en tant qu'individu. C'est-à-dire que ni le capitaliste ni l'ouvrier ne sont deux simples instances d'une lutte ontologique de classes. Dewey reconnaît, certes, l'opposition des classes, mais il ne voit en elle qu'un phénomène social entraîné par une certaine distribution du pouvoir selon le système capitaliste. En effet, le « pouvoir sur » du capitaliste est intimement antinomique avec le « pouvoir de » du travailleur, et cela, non pas au nom d'une fixité de sujets, mais parce que le premier s'exerce sur la somme des conditions disponibles qui entourent l'expérience ouvrière et rendent ainsi sa liberté de principe inopérante.

La distribution démocratique du pouvoir suppose l'abolition des contraintes externes à l'expérience humaine, dans toutes les sphères de la vie associative. Il s'agit de la démocratisation des États, d'un point de vue politique, et de la démocratisation de l'industrie et du commerce, d'un point de vue économique. L'anticapitalisme de Dewey est d'origine libérale, sa critique portant davantage

306 Voir Robert Damien, *Eloge de l'autorité : généalogie d'une (dé)raison politique*, A. Colin, Paris, 2013.

307 « Let them not to be jockeyed into the position of supporting social control at the expense of liberty, when what they want is another method of social control than the one that now exists, one that will increase significant human liberties ». John Dewey, « Liberty and Social Control », op. cit., p. 362.

308 John Dewey, *Après le libéralisme ?*, op. cit., p. 120.

sur le capitalisme en tant que système de pouvoir. Il est libéral, car préoccupé essentiellement du pouvoir nécessaire à tout individu afin qu'il puisse développer pleinement ses capacités individuelles. La libération de la classe ouvrière des contraintes externes est le prolongement naturel d'un premier libéralisme fragmentaire sous l'effet de sa démocratisation. Si la démocratie politique apparut comme le système politique qui correspondait le mieux aux exigences du libéralisme, c'est maintenant au libéralisme de se soumettre aux exigences de la démocratie³⁰⁹.

« Concrètement, être libre signifie être délivré de l'emprise de forces d'oppression *spécifiques*, s'émanciper d'une chose naguère considérée comme faisant normalement partie de la vie humaine et désormais vécue comme un asservissement³¹⁰ ». Ainsi, la relativité des rapports sociaux mène à la quête d'un libéralisme historique et anti-absolutiste. Jadis, il s'agissait d'un mouvement de révolte contre l'esclavage, en d'autres temps d'un affranchissement de l'autorité ecclésiastique et, plus tard, pendant la révolution industrielle, de la libération de la classe des entrepreneurs d'une juridiction institutionnelle limitant l'élan des nouvelles forces de production. Mais les premiers libéraux n'avaient pas le sens de l'historicité de leurs concepts, du moins, ils n'avaient aucun intérêt à identifier leur mouvement à un phénomène social et historique. La méconnaissance de l'intérêt historique de leur combat fut, au contraire, une des conditions de leur victoire intellectuelle. Elle leur a permis de minimiser l'impact des luttes libératrices antérieures dans lesquelles les coutumes établies situaient leur légitimité. En outre, la méfiance historique du premier libéralisme s'est nourri de la recherche d'un allié moins imprévisible que l'histoire, à savoir les lois fixes de la nature.

« Mais ce mépris de l'histoire se retourna bientôt contre eux : il les rendit aveugles au fait que leur propre interprétation de la liberté, de l'individualité et de l'intelligence était elle-même déterminée par le contexte historique et ne valait que pour son époque. Ils avancèrent leurs idées comme s'il s'agissait de vérités immuables valant pour tous temps et tous lieux, sans jamais avoir de notion de la relativité historique³¹¹ ».

Des doctrines, telles que les droits naturels, la liberté formelle, le laissez-faire, qui ont servi à la libération d'un potentiel individuel, autrefois restreint, sont devenues les principales forces, intellectuelles et morales, de réaction et de résistance contre les nouveaux mouvements libérateurs. « Ce qui est tragique, écrit Dewey, c'est que ces libéraux eurent beau se déclarer les ennemis jurés de l'absolutisme politique, ils se conduisirent eux-mêmes en absolutistes lorsqu'ils formulèrent leur

309 Voir Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., et Guillaume Garreta (introduction), John Dewey, *Après le libéralisme ?*, op. cit., p. 20.

310 John Dewey, *Après le libéralisme ?*, op.cit. p. 120.

311 Ibid., pp. 100-101.

credo social.³¹²» Les changements qu'ils ont réclamés furent si largement accomplis que leurs outils devinrent l'édifice intellectuel et moral du nouveau *statu quo*.

Parler à nouveau du libéralisme n'a de sens que dans la mesure où l'on reconnaît que le nouveau *statu quo* implique des restrictions et des forces oppressives qui contredisent les principes de la liberté et de l'individualité pour tous. Ainsi, l'esprit du libéralisme s'est dissocié progressivement, en écho aux conséquences désastreuses du laissez-faire économique, de la doctrine de l'absentéisme étatique. Aux États-Unis, plus qu'en Europe, être libéral commença lentement à signifier prôner une action gouvernementale pour aider ceux qui sont économiquement défavorisés. Ce nouveau rôle de l'État n'a cependant point renouvelé la signification du libéralisme. Bien que l'abandon du laissez-faire soit un signe de progrès, les partis libéraux contemporains ne semblent pas capables de guider le libéralisme vers son nouveau rôle historique. Être libre aujourd'hui, écrit Dewey, « signifie être libéré de l'insécurité matérielle et des forces coercitives et répressives qui empêchent le plus grand nombre de tirer parti des vastes ressources culturelles disponibles. » Être libéral signifie donc défendre une action gouvernementale qui vise non seulement à soulager l'insécurité matérielle du plus grand nombre, mais, surtout et avant tout, à la suppression des conditions qui reproduisent les forces coercitives et répressives. « L'incidence directe de la liberté, continue Dewey, a toujours à voir avec une classe ou un groupe qui subit une forme de contrainte particulière s'exerçant sur lui en raison de la répartition des pouvoirs dans la société dans laquelle il vit³¹³ ».

Le capitalisme, étant spécifiquement ce système de distribution du pouvoir, malgré ses origines intellectuelles et morales, qui l'associent à l'esprit du premier libéralisme, mène au renouvellement du libéralisme par sa propre négation. Il ne s'agit pas seulement d'adopter une législation sociale, encourageant la redistribution des richesses, mais de rendre la notion de liberté, par sa radicalisation, opérante. Par radicalisation, on entend l'émancipation de la liberté individuelle des structures extérieures à l'environnement de sa croissance. Si la liberté dépend de la répartition des pouvoirs économiques, la mission sociale de l'État, bien que positive à l'égard de l'élaboration d'hypothèses progressistes, ne suffit guère à la défense de la cause du libéralisme. Sa cause « sera perdue pour très longtemps s'il n'est pas prêt à aller plus loin et à socialiser les forces de productions actuelles afin que la liberté des individus soit garantie par la structure même de l'organisation économique³¹⁴ ». Ainsi, le libéralisme, afin de se renouveler et d'être pourvu de signification, doit, à l'instar de sa première version, qui visait à la suppression des restrictions juridiques, s'orienter vers la suppression des restrictions pratiques et empiriquement opérantes. Si le capitalisme apparut

312 Ibid., p. 102.

313 Ibid., p. 120-121.

314 Ibid., p. 167.

comme la méthode d'organisation de la production et du commerce adaptée aux exigences du libéralisme classique, un libéralisme contemporain n'a de sens qu'à travers une sorte d'économie socialiste. Le schéma conceptuel que propose Dewey mène du socialisme à l'individuation, en passant par un libéralisme au service de la démocratie. Si le socialisme satisfait les nouvelles exigences du libéralisme, c'est parce que ce dernier n'a plus de sens s'il ne satisfait pas à son tour aux exigences de la démocratie, à savoir l'égalité dans la distribution du pouvoir.

« Le premier libéralisme, écrit Dewey, considérait l'activité isolée des individus en concurrence les uns avec les autres comme le moyen de parvenir au bien-être social, qui était la fin. Il faut inverser cette perspective et comprendre que l'économie socialisée est le moyen de parvenir au libre développement de l'individu qui est la fin³¹⁵ ».

Le libéralisme ne peut mener désormais à la démocratie, c'est-à-dire qu'il ne peut porter sa dimension éthique, que par la socialisation de l'économie, à savoir le rejet du capitalisme.

Dewey et le socialisme étatique

La tâche du libéralisme, à travers le prisme des exigences de l'idéal démocratique, repose, dans sa nouvelle phase historique, sur la création des conditions favorables à la croissance de la classe qui, par manque d'outils et de ressources, s'absenta du mouvement libérateur qui sculpta la forme de la démocratie politique. L'idée démocratique, écrit Dewey :

« consiste dans le fait de prendre part de manière responsable, en fonction de ses capacités, à la formation et à la direction des activités du groupe auquel il appartient, et à participer en fonction de ses besoins aux valeurs que le groupe défend. Pour les groupes, elle exige la libération des potentialités des membres d'un groupe en harmonie avec les intérêts et les biens communs³¹⁶ ».

Puisqu'une personne appartient à de nombreux groupes, familiaux, communautaires, professionnels, etc., l'idée de la démocratie ne devient un fait que dans la mesure où tous ces groupes s'accordent harmonieusement aux exigences, d'une part, de l'intérêt commun, et, de l'autre, de l'épanouissement individuel. La démocratie n'existe qu'en embrassant toute sphère de la vie associative. Son essence-même est, par conséquent, fondamentalement anti-totalitaire, anti-sexiste, anti-raciste, anti-capitaliste, anti tous ces éléments de la matrice culturelle qui, en tant que conditions, intellectuelles

315 Ibid., p. 170.

316 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 156.

ou matérielles, brisent la continuité éthique de l'expérience associative. Il ne suffit guère, pour que la démocratie, d'un simple nom devienne une réalité, de se reposer sur des expressions simplement civiques ou politiques. Jusqu'à ce que la démocratie devienne industrielle, elle ne sera qu'un idéal de l'avenir³¹⁷.

Or, la démocratie est une sorte de socialisation, dans la mesure où cette dernière signifie « modification réflexe des besoins, des croyances et du travail sous l'effet de la participation à une action commune ³¹⁸ ». La démocratie industrielle est, dans cette perspective, un socialisme et « signifie et doit signifier que toutes les relations industrielles doivent être traitées comme étant subordonnées aux relations humaines, à la loi de la personnalité³¹⁹ ». Cette subordination de l'industrie aux relations humaines doit ainsi être guidée par le souci de remplir les conditions nécessaires à l'épanouissement personnel de toute personne impliquée. Cette sorte de socialisme, explique Dewey, ne suppose pas que « la société, d'une certaine façon ou d'une autre, en tant qu'entité, prendrait à sa charge, en abolissant toute initiative et résultat individuel, toutes ces entreprises que l'on appelle économiques³²⁰ ». Son socialisme ne repose sur aucune omniprésence étatique, notamment lorsque la condition de cette omniprésence est la prise du pouvoir économique absolu par les organismes gouvernementaux.

Tout socialisme, malgré la conception courante des nombreux penseurs américains³²¹, n'est pas étatique ou gouvernemental. La socialisation dont parle Dewey est guidée par le souci de rétablir la qualité esthétique de l'expérience de l'ouvrier ou du travailleur salarié. Si le capitalisme constitue un obstacle quant à une telle finalité, le socialisme étatique n'y ajoute aucun réconfort. Aussi bien le corporatisme capitaliste que le corporatisme bureaucratique de l'État, bien qu'essentiellement différents quant à leurs objectifs ou leurs conséquences matérielles, ne satisfont ni les exigences esthétiques du travail ni les exigences éthiques de la démocratie. « [L]a prise du pouvoir politique, écrit Dewey, en tant que moyen en vue de la finalité ultime d'individus libres, organisés en groupes fonctionnels de travail amena à la production d'un État politique encore plus autocratique³²² ». Bien que Dewey se réfère à l'expérience soviétique, sa critique touche les fondements même du marxisme. La liberté des individus de s'organiser en groupes fonctionnels de

317 « ... there is no need to beat about the bush in saying that democracy is not in reality what it is in name until it is industrial, as well as civil and political ». John Dewey, « The Ethics of Democracy », op. cit., p. 246.

318 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 100.

319 « [Democracy] means and must mean that all industrial relations are to be regarded as subordinate to human relations, to the law of personality ». John Dewey, « The Ethics of Democracy », op. cit., pp. 246-247.

320 « ... in some way society, as a whole, to the abolition of all individual initiative and result, is to take charge of all those undertakings which we call economic ». Ibid., p. 247.

321 Par exemple, Walter Lippmann, contemporain de Dewey.

322 « ... seizure of political power as the means to the ultimate end of free individuals organized in functional occupational groups has led to the production of one more autocratic political state ». John Dewey, « I Believe », *LW*, vol. 14, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 96.

travail, en tant que finalité, dans la mesure où cette forme d'organisation présuppose la participation coopérative des travailleurs dans toutes ses échelles – production, contrôle, distribution –, est d'une portée essentiellement démocratique. Ce qui distingue, du point de vue moral, la démocratie des autres systèmes de vie sociale est la relation intime qu'entretiennent les fins, visées par l'organisation sociale, et les moyens par lesquels celles-ci sont poursuivies. « *Le principe fondamental de la démocratie*, écrit Dewey, *est que les finalités de la liberté et de l'individualité pour tous ne peuvent être atteintes que par des moyens qui s'accordent avec elles*³²³ ». Si l'expérience soviétique a échoué, quant aux exigences démocratiques de liberté individuelle, ce ne point par erreur de calcul ou par manque d'orthodoxie. Toute finalité est pourvue d'exigences morales qui se manifestent dans les moyens employés pour y parvenir. De même, tout moyen suppose un ensemble de conséquences dont la fin visée n'est qu'une parmi elles. C'est la mise en relation de toutes ces conséquences, collatérales ou non, avec la fin visée qui détermine la qualité morale d'une enquête, d'une expérimentation, ou même d'une méthode politique ou sociale. Selon Dewey, « le marxisme orthodoxe partage avec le religionisme orthodoxe et l'idéalisme traditionnel la conviction que toute finalité humaine est imbriquée dans la texture et la structure-mêmes de l'existence – une conception héritée probablement de son origine hégélienne³²⁴ ».

L'interdépendance prétendument scientifique des lois et des fins fut l'erreur fondamentale du marxisme. Un socialisme qui se veut davantage scientifique que démocratique, c'est-à-dire, qui fait dépendre la finalité ultime de ses méthodes des lois intangibles, naturelles ou sociales, suppose une morale exclusivement attachée à cette dépendance. Par conséquent, c'est à l'histoire de donner raison aux méthodes employées plutôt qu'aux conséquences provisoires (fins-en-vue), qui, même en étant en contradiction avec la fin ultime, sont justifiées dans la mesure où elles sont en cohérence avec les lois universelles. Dire que la lutte de classe est un moyen pour la libération de l'humanité et faire dépendre ce moyen d'une loi absolue, ce sont des propositions différentes. Dans le deuxième cas, la loi, en déterminant le moyen, détermine aussi la fin, et puisque la libération de l'humanité est une fin morale, nous faisons dépendre la morale de la scientificité d'une loi. « Aucune loi scientifique, écrit Dewey, ne peut déterminer une finalité morale qu'en abandonnant le principe de l'interdépendance de moyen et fin³²⁵ », qui constitue, aux yeux de Dewey, l'idée-même de la démocratie.

323 « *The fundamental principle of democracy is that the ends of freedom and individuality for all can be attained only by means that accord with those ends* ». John Dewey, « Democracy Is Radical », op. cit., p. 298.

324 « Orthodox Marxism shares with orthodox religionism and with traditional idealism the belief that human ends are interwoven into the very texture and structure of existence – a conception inherited presumably from its Hegelian origin ». John Dewey, « Means and Ends », *LW*, vol. 13, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 354.

325 « No scientific law can determine a moral end save by deserting the principle of interdependence of means and end ». *Ibid.*, p. 353.

Dewey fut sans doute scandalisé par l'ampleur de la répression stalinienne, notamment en comparaison avec ses premières impressions optimistes de l'expérience soviétique. Pour lui, il n'y avait aucun doute que la démocratie ouvrière russe, sous prétexte d'être une dictature *du* prolétariat, était en réalité une dictature *sur* le prolétariat. Il se joignit rapidement à de nombreux intellectuels qui critiquèrent sévèrement le régime oppressif. Sa critique fut cependant située dans un contexte philosophique rappelant parfois les débats qui ont opposé, en Europe, les marxistes aux anarchistes. L'interdépendance de moyens et des fins, fut, une des pierres angulaires du socialisme libertaire, qui a marqué la démarche morale de la spécificité anarchiste. Cette même interdépendance fut aussi le pilier de l'édifice critique que Dewey construisit pour dénoncer, d'un côté, le déficit démocratique du socialisme étatique, et, de l'autre, ses fondements philosophiques. Cet axe permit aussi de situer l'idée de la démocratie au centre de toute interrogation relative aux rapports sociaux, la démocratie étant, plus qu'un mode d'organisation sociale, « l'idée de la communauté elle-même ».

Dewey attache l'idée de continuité des fins et des moyens à sa théorie pragmatiste de la valuation. La vérité d'une idée, d'un concept, d'une théorie ou d'une croyance dépend, selon le pragmatisme, de la satisfaction que la conduite que cette idée, ce concept, cette théorie ou cette croyance induisent entraîne. Mais la satisfaction dépend à son tour de l'évaluation des conséquences qui, en tant que finalités provisoires, consistent à des moyens pour des expériences ultérieures. Or, toute conséquence, en tant que finalité, n'est qu'une finalité provisoire (*fin-en-vue*) et point une *fin-en-soi*, ultime et définitive. Provisoire car elle n'émerge d'un concept que pour servir en tant que moyen une *fin-en-vue* ultérieure. La continuité de l'activité humaine, l'histoire-même, est précisément le produit du *continuum* des fins et des moyens.

Dewey ne met point en cause l'instrumentalité des moyens. Un moyen reste toujours un biais, un instrument par lequel nous arrivons à nos fins désirées. C'est à la non-instrumentalité des fins qu'il s'oppose. Un stylo est un moyen de prise de notes. Mais la prise de notes n'est à son tour qu'un moyen mnémotechnique de rappel, constituant également un moyen d'étude et d'analyse. Une fin n'est jamais une *fin-en-soi* et elle ne peut être traitée comme telle qu'à la fin de l'histoire. Moyens et fins sont de la même étoffe, du même matériau. Tout moyen fut autrefois une fin et toute fin sera fatalement un moyen pour d'autres finalités, sinon elle ne sera pas du tout. Le stylo est le produit final d'un travail de production, mais il ne serait jamais tel si son instrumentalité avait été mise en cause. En première instance, dans *l'expérience pure*, tout est à la fois moyen et fin, cause et effet. Il y a, certes, une distinction pratique entre moyens et fins, mais elle n'est que provisoire et toujours en référence à un problème particulier à résoudre. Dans des situations particulières, une fin est à la fois finale et instrumentale, une *fin-en-vue* et un moyen. Si elle est poursuivie, ce n'est que grâce à sa fonction procédurale. Or, Dewey sollicite l'abandon de la notion des fins-en-soi au profit

de celle des fins-en-vue. Aucune chose n'est une finalité ni naturellement ni arbitrairement. Les choses deviennent fins ou moyens, selon les circonstances, au sein du processus d'expérimentation, à savoir l'enquête.

Néanmoins, Dewey ne s'en tient pas à la seule attribution aux moyens et aux fins d'une origine physique commune. Moyens et fins partagent, d'abord, la même étoffe matérielle, et ensuite, la même étoffe émotionnelle. L'appréciation d'une finalité dépend, d'une part, du plaisir d'avoir atteint l'objectif désiré, et, de l'autre, de la valuation du *coût* des efforts employés pour y arriver. Si l'objectif visé consiste à prendre de notes, tout moyen est-il bon, s'il s'agit de le faire, faute d'encre, même celui d'utiliser notre propre sang ? Si la réponse à cette question est négative, c'est parce que toute fin-en-vue n'est, en réalité, qu'une des conséquences des moyens mis en œuvre. Elle est une finalité par sa qualité d'être désirée. Il s'agit d'un choix délibéré. Prendre de notes est la fin-en-vue de l'utilisation du stylo, une conséquence parmi d'autres telles que la fatigue physique de la main. Évaluer le *coût* d'une finalité signifie considérer toutes les conséquences d'une activité, y compris la fin-en-vue, comme étant des moyens pour des conséquences ultérieures. Cela suppose qu'aucune finalité ne possède « une "valeur" en dehors de toute considération de ses relations existentielles³²⁶ ». Dire le contraire signifierait qu'il existe des fins qui peuvent justifier tout moyen, soit parce qu'elles constituent des conséquences uniques, soit parce qu'elles sont les seules « à avoir du prix ». Si la fin justifie les moyens, c'est parce qu'elle est considérée comme une fin supérieure, une fin-en-soi :

« La conception qui sous-tend la maxime "la fin justifie les moyens", écrit Dewey, est fondamentalement la même que celles sous-tendant la notion des fins-en-soi ; sur le plan historique, la première est en effet le fruit de la seconde, car seule la conception de certaines choses comme fins-en-soi peut fonder la croyance en une relation unilatérale fins-moyens, allant exclusivement des premières aux seconds³²⁷ ».

Si une chose est une fin-en-soi, dont la valeur réside en dehors de la continuité expérimentale comment est-elle évaluée ? Si la fin justifie les moyens, comment se justifie-t-elle elle-même ? D'où émerge-t-elle, en tant que chose désirée ou même en tant qu'hypothèse ?

Si les fins et les moyens sont de la même étoffe émotionnelle, c'est précisément parce que les moyens, non seulement mènent à l'objectif désiré, mais parce qu'ils créent, par leur qualité d'entraîner des conséquences multiples, l'idée d'autres objectifs ; ils composent le plan d'hypothèses d'autres finalités. Une finalité ne peut acquérir une réalité propositionnelle que lorsque des moyens

326 John Dewey, *La formation des valeurs*, Les empêcheurs de penser en rond/ La découverte, Paris, 2011, p. 132.

327 Ibid., p. 131.

antérieurement associés au service d'une fin-en-vue mènent à des conséquences autres que la fin initialement désirée. Momentanément, la réalité contient davantage de moyens que de fins, car, non seulement une fin-en-vue constitue, en réalité, un moyen pour des expériences ultérieures, mais les conséquences collatérales ou accidentelles qui émergent ainsi avec elle, constituent également des moyens disponibles pour l'expérimentation d'autres hypothèses. Dans la plupart des cas, la disponibilité des moyens, non seulement explicite la spécification des finalités, mais elle accroît leurs possibilités. Une fin n'obtient une expression propositionnelle qu'en s'inscrivant dans le prolongement hypothétique d'un moyen. Par conséquent, une fin se justifie par sa relation à un moyen déjà justifié. Sur le plan social, une fin telle que la liberté de tous, étant radicale dans sa signification et ultime dans son expression, ne peut être évaluée que par les moyens en relation avec leurs fins-en-vue. Le progrès ne signifie autre chose que la succession des fins-en-vue qui portent en elles la valeur de la fin hypothétique élargie.

En 1938, Trotsky, alors au Mexique, rédige un essai intitulé *Their Morals and Ours*, dans lequel il tente de rétablir une morale marxiste, proposant sa propre interprétation de l'interdépendance dialectique des moyens et des fins. Il rejette catégoriquement toute allusion qui attache la morale marxiste à la maxime « la fin justifie les moyens ». Il écrit :

« Un moyen ne peut être justifié que par sa finalité. Mais la finalité, à son tour, a besoin d'être justifiée. Du point de vue marxiste, qui exprime les intérêts historiques du prolétariat, la finalité est justifiée, dans la mesure où elle mène, d'une part, au pouvoir croissant de l'homme sur la nature, et, de l'autre, à l'abolition du pouvoir de l'homme sur l'homme³²⁸».

La finalité signifie ici deux choses différentes : la fin-en-vue, en tant qu'idée qui dirige l'action, à savoir la libération de l'humanité, et les conséquences actuellement atteintes constituant, à leur tour, les moyens de la fin-en-vue. Ces conséquences atteintes, étant des finalités provisoires, sont évaluées par leur capacité, en tant que moyens, à produire la fin-en-vue. De l'autre côté, la fin-en-vue est évaluée par sa capacité à diriger, en tant que base morale de l'action, la transformation des fins provisoires en moyens de sa réalisation. Cette double évaluation dépend exclusivement des résultats obtenus, des conséquences actuellement atteintes, jugées par l'élaboration d'hypothèses quant aux conséquences qu'elles sont, à leur tour, susceptibles de produire. Dewey était d'accord avec Trotsky pour dire que « la fin, dans le sens des conséquences, procure la base unique pour les idées morales et l'action, et procure par conséquent la seule justification qui peut être trouvée pour

328 « A means can be justified only by its end. But the end in turn needs to be justified. From the Marxian point of view, which expresses the historic interests of the proletariat, the end is justified if it leads to increasing power of man over nature and to the abolition of power of man over man ». Cité par John Dewey in « Means and Ends », op. cit., p. 350.

les moyens employés³²⁹». Suivre ce principe, conformément à la finalité sociale visée, revient à dire que l'idée de notre finalité, à savoir la libération de l'humanité, servira de guide de l'action et du choix des moyens à employer. Ainsi, nous devons arriver à ce qu'avec « l'idée de la libération de l'humanité en tant que fin-en-vue, il y aura un examen de tous les moyens qui semblent pouvoir mener à cette finalité sans aucune préconception fixe sur ce que ces moyens *doivent* être, et que tout moyen suggéré serait jugé en fonction des conséquences qu'il est susceptible de produire³³⁰ ». S'il y a une conception sur ce que ces moyens doivent être, c'est seulement à titre d'hypothèse et elle portera sur la conformité de ses conséquences prévues avec la fin-en-vue, à savoir la libération de l'humanité.

Trotsky n'induit pourtant pas les moyens à utiliser dans l'enquête portant sur les moyens et les fins dans leur interdépendance. Il les déduit de la loi intangible du développement social, la lutte des classes. Il écrit :

« La morale libératrice du prolétariat est d'un caractère révolutionnaire. (...) Elle *déduit* une règle de conduite à partir des lois du développement social, dont la lutte de classe en premier, la loi de toutes les lois³³¹ ».

Les moyens par lesquels la libération de l'humanité s'opère ne dépend plus de leurs interdépendance avec la fin-en-vue, mais ils semblent subordonnés à un tiers vecteur, la loi de toutes les lois. Toute enquête, au lieu de porter sur l'examen constant des conséquences, porte en réalité sur la justesse et la rationalité absolue de l'analyse des lois :

« Les moyens à utiliser ne dérivent pas de la considération de la finalité, à savoir la libération de l'humanité, mais d'une autre source extérieure. La finalité professée – la fin-en-vue – la libération de l'humanité, est ainsi subordonnée à la lutte de classe en tant qu'unique moyen par lequel elle peut être atteinte. Au lieu de l'*interdépendance* de moyens et de fins, la fin dépend des moyens sans que les moyens dérivent de la fin³³²».

329 « the end in the sense of consequences provides the only basis for moral ideas and action, and therefore provides the only justification that can be found for means employed ». Ibidem.

330 « One would expect, then, that with the idea of the liberation of mankind as the end-in-view, there would be an examination of *all* means that are likely to attain this end without any fixed preconception as to what the *must* be, and that every suggested means would be weighed and judged on the express ground of the consequences it is likely to produce. » Ibid., p. 351.

331 « "The liberating morality of the proletariat is of revolutionary character. ... It *deduces* a rule of conduct from the laws of the development of society, thus primarily from the class struggle, the law of laws." » Cité par Dewey, Ibid., p. 351.

332 « ... means to be used are not derived from consideration of the end, the liberation of mankind, but from another outside source. The professed end – the end-in-view – the liberation of mankind, is thus subordinated to the class struggle as the mean by which it is to be attained. Instead of *interdependence* of means and end, the end is dependent upon the means but the means are not derived from the end ». Ibid., p. 352.

L'erreur de Trotsky n'est pas forcément l'introduction de la lutte de classes, en tant que moyen, dans le processus de l'examen d'hypothèses en vue de la libération de l'humanité. C'est la méthode déductive employée afin de justifier la validité d'une telle hypothèse qui brise le principe de l'interdépendance des moyens et des fins. « La sélection de la lutte de classe comme moyen, écrit Dewey, doit être justifiée, selon l'interdépendance des moyens et des fins, par l'enquête sur les conséquences actuelles de son utilisation, et non par déduction.³³³ » Dewey, en s'opposant à Trotsky, s'oppose à toute pensée absolutiste qui compromet fatalement toute expérimentation, car la déduction des moyens d'une loi n'est légitime qu'à condition que cette loi soit une loi intangible et absolue.

Si Dewey n'est pas marxiste, malgré les nombreux points communs qu'il partage avec Marx, c'est parce qu'il refuse les présupposés absolutistes qui soutiennent l'hypothèse marxiste. Le débat sur l'interdépendance des moyens et des fins, l'aspect moral de l'action collective, renvoie à une opposition qui émerge du débat le plus représentatif de l'attitude philosophique, comme l'affirmait James, celui qui nous oblige à faire le choix entre le monisme et le pluralisme, entre le déterminisme et le méliorisme, entre l'orthodoxie de la raison et l'apostasie de l'expérience.

Marx fait, peut-être malgré lui, le choix d'une philosophie moniste à la recherche des lois intangibles qui se cachent derrière les phénomènes empiriquement observés. Il fut pris par la vague du scientisme du 19^e siècle, qui, voulant expliquer les phénomènes physiques et sociaux par des lois causales absolues, au lieu de généralisations empiriques, pratiqua une sorte d'absolutisme philosophique. Par conséquent, toute contribution apportée par Marx à la science sociale fut aussitôt compromise par sa métaphysique absolutiste.

« La faiblesse théorique inhérente au marxisme, écrit Dewey, est la supposition d'une généralisation qui a été faite à une date et un lieu particuliers (...). Au nom de la science, une procédure complètement anti-scientifique fut formulée, en accord avec ce dont la généralisation fut produite, ayant la nature de "vérité" ultime, et donc valable pour toujours et partout³³⁴».

Si l'apparat scientifique fut, dans la première moitié du 19^e siècle, hanté par le spectre de la réduction de tout phénomène à une seule loi, « l'*probabilité* et le *pluralisme* sont les

333 « The selection of class struggle as a means has to be justified, on the ground of interdependence of means and end, by an examination of actual consequences of its use, not deductively ». Ibidem.

334 « The inherent theoretical weakness of Marxism is that it supposed a generalization that was made at a particular date and place. (...) In the name of science, a thoroughly anti-scientific procedure was formulated, in accord with which a generalization is made having the nature of ultimate "truth", and hence holding good at all times and places ». John Dewey, *Freedom and Culture*, LW, vol. 13, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 125.

caractéristiques de l'état présent de la science³³⁵ ». Un socialisme scientifique est tel dans la mesure où il porte sur les méthodes de la science et non sur la foi métaphysique en une prétendue unité cachée derrière la multiplicité empirique des phénomènes et des événements. Le socialisme, pour être scientifique, doit être d'abord expérimental. La différence entre la science et l'absolutisme philosophique est temporelle, car la première reconnaît le temps et la seconde le méprise. Cet écart est significativement plus important lorsque les phénomènes à étudier, les rapports sociaux, les relations humaines, sont historiques en soi.

La méconnaissance de la pluralité des phénomènes, aussi bien dans leur manifestation que dans leur relation avec les forces causales dont ils furent les conséquences, mène à une approche unilatérale de la philosophie de l'histoire. Le matérialisme dialectique et historique de Marx est, aux yeux de Dewey, un monisme et, par conséquent, il est inacceptable :

« La thèse selon laquelle toutes les sociétés, même lorsqu'elles sont très différentes, doivent faire preuve d'un développement social uniforme, du communisme primitif à l'esclavage, de l'esclavage au féodalisme, du féodalisme au capitalisme et du capitalisme au socialisme, et selon laquelle la transition du capitalisme au socialisme doit être atteinte, pour tous les pays, de la même manière, peut être acceptée seulement par ceux qui ignorent l'histoire ou bien par ceux qui sont tellement ancrés dans le dogme qu'ils ne peuvent plus considérer un fait sans le transformer de sorte qu'il s'adapte à leurs objectifs particuliers³³⁶ ».

Le marxisme, sous la forme du « Communisme officiel » professe, un dogme et non une théorie scientifique du changement social. Mais le « Communisme officiel », bien qu'il ne s'agisse pas du même communisme que celui avec un « c » minuscule³³⁷, provient, en tant que dogme, d'une philosophie absolutiste, le marxisme, qui, en condamnant l'idéalisme hégélien, a développé une sorte différente « d'absolutisme romantique » en harmonie « avec le prestige croissant de la science et de la loi scientifique³³⁸ ».

Le marxisme, tout comme l'hégélianisme, est donc un absolutisme qui ne peut que supposer une tactique du changement social moniste dont le choix stratégique des moyens, émergeant d'une vérité immuable, aboutit à la négation de l'interdépendance des moyens et des fins. L'absolu, qu'il

335 « ... *probability and pluralism* are the characteristics of the present state of science ». Ibid., p. 123.

336 « The thesis that all societies must exhibit a uniform, even if uneven, social development from primitive communism to slavery, from slavery to feudalism, from feudalism to capitalism, and from capitalism to socialism, and that the transition from capitalism to socialism must be achieved by the same way in all countries, can be accepted only by those who are either ignorant of history or who are so steeped in dogma that they cannot look at a fact without changing it to suit their special purposes. » John Dewey, « Why I Am Not a Communist » *LW*, vol. 9, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 92.

337 Ibid., p. 95.

338 John Dewey, « Freedom And Culture », op. cit., p. 120.

fasse l'objet d'une attitude prétendument scientifique ou religieuse, ne peut être considéré comme tel qu'à partir d'une philosophie moniste de l'histoire. Le changement social, pour s'inscrire dans le mouvement historique, doit être conforme aux exigences de l'absolu. Par conséquent, les moyens et les fins ne sont liés que par leur relation aux lois intangibles du comportement collectif. Ils partagent une dépendance commune sans être interdépendants dans leur propre relation. Le principe de l'interdépendance des moyens et des fins, même si Trotsky professe le contraire, est, en réalité, aboli, et, avec son abolition, l'idée-même de la démocratie, son principe fondamental étant spécifiquement l'accord des moyens avec leurs fins, est niée. Ainsi, pour Dewey, le totalitarisme de l'Union Soviétique n'est guère la conséquence d'une dictature légitimée par la puissance d'une personne, à savoir Staline, mais la conséquence de la dictature de l'Absolu, en tant que vérité à conserver à tout prix. Une vérité qui, dépassant le contingent, le particulier, se substitue à l'interprétation empirique, expérimentale et scientifique de la relation entre moyens et fins.

Anticapitaliste. Socialiste. Anarchiste ?

La critique que Dewey professe sur le capitalisme se perd parfois dans les exigences de l'opinion publique ou académique de la classer dans le vaste corps du socialisme. Dewey, bien qu'il évite de revendiquer une étiquette socialiste, avoue que sa critique s'accorde avec une sorte de socialisme³³⁹ sans néanmoins lui donner un nom explicite. Il se contente, en distinguant grossièrement le socialisme en deux branches, l'une libérale et démocrate, l'autre autoritaire et étatique, de se prononcer en faveur de la première. Dewey cède pourtant aux demandes d'un activiste, syndicaliste et intellectuel, de clarifier sa position, jugée trop ambivalente pour les exigences du discours politique. « Je peux être classé, répond-il à Jim Cork, comme un socialiste démocratique³⁴⁰ ». La seule condition de ce classement sera l'accentuation de l'attribut démocratique, en tant que méthode et en tant que finalité, accordant au socialisme le rôle d'une condition économique favorable à la démocratie.

Dans les années 1918-1919, l'intégration du socialisme corporatif – socialisme de guildes – (guild socialism) de la Grande Bretagne dans les milieux académiques américains ne laissera point Dewey indifférent. En effet, il voit dans l'idéal de cette forme du socialisme une négation pertinente à l'identification du socialisme à l'autoritarisme et à l'étatisme. La socialisation de l'industrie, n'étant pas le monopole du socialisme ou du capitalisme étatiques, doit passer, pour Dewey, qui s'inspire du *guild socialism*, par une sorte de fédération du *self-government* industriel. Le rôle de l'État ne sera

339 John Dewey, « Individualism, Old and New », op. cit., p. 98.

340 Cité par Robert Westbrook in *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 429.

pas celui du propriétaire direct, mais celui de l'arbitre des transactions démocratiques au sein de la fédération des coopératives ouvrières³⁴¹.

Originaire de la Grande Bretagne, le mouvement du *guild socialism* vise à transférer la gestion des usines et des entreprises des capitalistes aux travailleurs. Sans mettre en cause le rôle de l'État, il lui attribue le statut de propriétaire indirect des moyens de production, contrairement aux théories du socialisme étatique selon lesquelles l'État est le propriétaire direct. C'est à la fois un mouvement socialiste et libertaire quant à la gestion ouvrière de l'industrie, et républicain quant à la fonction synectique de l'État. Il ne s'agit point, contrairement à la pensée libertaire, d'anéantir le rôle de l'État, mais de lui attribuer le rôle de l'arbitre des transactions entre les différents *guilds* et entre ces derniers et les associations de consommateurs, les organismes gouvernementaux locaux et les autres structures sociales³⁴².

Dewey n'a néanmoins pas milité explicitement pour promouvoir le modèle du socialisme de guildes. Il s'en est servi dans l'objectif de faire valoir l'idée que le socialisme étatique n'était pas le seul modèle socialiste existant. Il fut toutefois séduit, jusqu'à un certain degré, par l'idéal de l'autogestion ouvrière et son organisation fédérative, incarné par ce modèle, idéal qui, à ses yeux, s'accordait harmonieusement avec celui de la démocratie. Jusqu'aux années 1930, lorsque les critiques portant sur cette branche du socialisme ont explosé, y compris celles provenant de G. D. H. Cole³⁴³ qui fut la principale voix de défense de ce modèle alternatif au marxisme, Dewey crut trouver dans le *guild socialism*, une réponse pertinente à ceux qui ne voyaient dans le socialisme rien d'autre qu'une centralisation absolue du pouvoir économique et politique. Il a toutefois abandonné ses références, implicites ou explicites, au *guild socialism*, en s'alliant avec Cole pour admettre que les socialistes de guildes, malgré leur bonne volonté pour promouvoir la participation démocratique de tout membre de la société, civique ou industrielle, ne pourraient, en poussant les conséquences de leur modèle, qu'aboutir à une légitimation d'un État tout-puissant qui, sous prétexte de la nécessité de veiller sur les conséquences indirectes des transactions économiques, supposerait des limites à la participation individuelle.³⁴⁴

Pour Dewey, il s'agit avant tout de chercher ce modèle économique qui répondra aux exigences de l'idéal démocratique et point l'inverse. Si le capitalisme a échoué, ce n'est guère en tant que modèle économique, mais en tant que système de distribution du pouvoir. Le capitalisme est condamné parce qu'il occupe l'espace d'où émerge ou peut émerger la liberté d'un grand nombre des

341 Voir John Dewey, « What Are We Fighting For ? », *MW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 105.

342 Pour une étude sur le *guild socialism* voir G. C. Field, *Guild Socialism. A Critical Examination*, W. Gardner, Darton and Co., London, 1920 ; G. D. H., Cole, *Guild Socialism Re-stated*, L. Parsons, London, 1921.

343 Voir Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 457.

344 « the so-called guild socialists once started something, but events have left them nearly as much behind as it has the 'old fashioned' socialists ». Cité par Robert Westbrook in *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 457.

travailleurs. C'est un traumatisme démocratique avant qu'il s'agisse d'une simple blessure économique. Si Dewey se veut socialiste, c'est parce que la socialisation de l'industrie est la condition préalable à tout discours portant sur la démocratie, car il ne peut y avoir de véritable participation que dans la mesure où toute personne impliquée prend entièrement part à tous les échelons des activités qui le concernent directement, et cela, au-delà de l'industrie, mais industrie comprise. Le socialisme, tout comme le libéralisme, doit se soumettre à l'idéal démocratique. Rien n'est, pour Dewey, à tout prix. Si le libéralisme suppose un maximum de laissez-faire économique, il sera jugé par l'instrumentalité du laissez-faire de pouvoir faire émerger le fait de l'idée démocratique. De même si le socialisme suppose la centralité d'un État tout-puissant, c'est la capacité de cet État à faire émerger un public inclusif démocratique qui fera l'objet de la critique. Pour Dewey, il est évident que les deux modèles, libéralisme ou socialisme, représentés par ces conséquences extrêmes, échouent à offrir aux individus une expérience esthétique et véritablement participative. Le libéralisme se soumettant aux exigences de la démocratie devient, en réalité, socialiste, et le socialisme devient libéral.

L'hypothèse deweyenne est la démocratie. La démocratie est le moyen par lequel la liberté individuelle est possible pour tous. Elle est une finalité politique lorsqu'elle est impliquée dans toute sphère de la vie associative, devenant ainsi un moyen éthique de la croissance individuelle. Sa théorie politique part de la question « comment peut-on être démocrate ? » appliquée à tout aspect de vie commune, civique, industrielle, commerciale, ecclésiastique. S'il s'est lancé dans une critique de l'économie, il ne l'a pas fait en tant qu'économiste, mais en tant que démocrate. Il n'a point développé de modèles économiques, chiffrés et déchiffrés, mais il s'est simplement tourné vers les conséquences du comportement économique, sous l'hypothèse constante de la démocratie. Les conséquences sont des faits et non des principes et, le déterminisme économique étant, d'une certaine manière, un fait³⁴⁵, les implications socialistes de sa pensée complètent la mosaïque de ses démarches. Mais qu'est-ce que son « socialisme démocratique » signifie exactement ? S'agit-il d'un socialisme jeffersonien³⁴⁶, d'un marxisme refoulé³⁴⁷ ou d'une sorte particulière de socialisme libertaire³⁴⁸ ? Quelle sorte de socialisme, tiré du lot des théories existantes, correspond le mieux aux exigences démocratiques illustrées dans la littérature du philosophe pragmatiste ?

En 1913, William English Walling, publie le second volume de sa trilogie dédiée au socialisme, intitulé *The Larger Aspects of Socialism*. Bien qu'antérieur aux principaux ouvrages

345 John Dewey, « Individualism Old and New », op. cit., pp. 45-49.

346 Voir Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 455.

347 Sidney Hook, étudiant et disciple de Dewey, voyait dans les travaux de son professeur et les écrits de Marx une étonnante proximité. Il écrit entre autres que l'ouvrage de John Dewey, *Liberalism and Social Action*, « pourrait être au 20^e siècle ce que le Manifeste du parti communiste a été au 19^e ». Voir Sidney Hook, *John Dewey : An Intellectual Portrait*, op. cit., p. 158.

348 Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 463.

politiques de Dewey, *The Public and Its Problems* (1927), *Individualism Old and New* (1930), *Liberalism and Social Action* (1935), l'ouvrage de Walling anticipe l'expressivité socialiste du pragmatisme de Dewey. En effet, Walling écrit dans sa préface : « je crois que le pragmatisme, notamment celui du professeur John Dewey, qui me semble être son interprétation la plus apte et la plus consistante, est du Socialisme ³⁴⁹ ». Or quel est ce socialisme dont parle Walling, le « véritable socialisme », synonyme du pragmatisme ?

Walling suggère d'abord que le socialisme étatique tel qu'il émerge à travers le « collectivisme, la propriété gouvernementale des monopoles, l'appropriation de la rente foncière par l'État, la mise sur l'efficacité maximale du travail ³⁵⁰ » n'est point du socialisme. L'erreur de la tradition marxiste consiste, à ses yeux, en ce que la division sociale s'opère par la lutte de deux classes, à savoir celles des ouvriers et des capitalistes. Il est ainsi évident, pour Walling, que le socialisme suivant une telle tradition ne vise qu'à la réorganisation des institutions déjà établies. Il ne touche guère le fond du problème, qui est celui de la création, non d'un nouveau rapport des forces, mais des nouvelles forces sociales qui mèneront à l'extinction des classes. Walling ne nie pas la réalité de l'existence de l'écart entre l'expérience de l'ouvrier et celle du capitaliste. Il s'agit bel et bien de deux classes distinctes mais cela est dû au fait que le capitaliste et l'ouvrier sont deux instances d'une division sociale plus large que leur rapport aux moyens de production. La véritable division, la mère de toute distinction sociale, est celle entre les groupes privilégiés et les groupes non-privilégiés. Par conséquent, si le socialisme étatique réussit à renverser la hiérarchie sociale, selon les critères marxistes de la lutte des classes, à savoir abolir la classe des capitalistes, il ne parvient guère à abolir la classe des privilégiés, car cette dernière sera désormais représentée par les officiers de l'État ³⁵¹.

Pour Walling, l'abolition des classes ne peut se produire que par une sorte de *self-government* industriel, indépendant du pouvoir étatique. La finalité éthique d'une telle forme d'organisation industrielle est l'expression de l'individualité de tout membre de la société. Walling, tout comme Dewey, place l'individu au centre du processus social et voit dans sa réalisation la réussite du programme socialiste. Son individualisme se rapproche de celui développé par Max Stirner, dont Walling qualifie souvent le point de vue de pragmatiste et de socialiste ³⁵². La spécificité du socialisme est, pour Walling, la participation directe de l'individu aux affaires le concernant. Par conséquent, le véritable socialisme est décentralisé, démocratique et égalitaire. La

349 « pragmatism is Socialism, if taken in what seems to me to be its most able and consistent interpretation, that of Professor John Dewey ». William English Walling, *The Larger Aspects of Socialism*, The Macmillan Company, New York, 1913, iii-iv.

350 « It is evident that collectivism, governmental ownership of monopolies, the appropriation of the land rent by the state, and the placing of the labor on maximum efficiency, are not socialism ». Ibid., xix.

351 Ibid., p. xx et p. xix.

352 Ibid., pp. 159-160.

participation n'étant pas dictée par l'État – le contraire signifierait qu'elle constitue une sorte d'obligation individuelle –, le rôle de l'éducation est essentiel pour le mouvement socialiste et la démocratie. Walling associe ici les idées pédagogiques de Dewey au mouvement de l'éducation libertaire, popularisé aux États-Unis par les disciples de Francisco Ferrer. En citant Dewey, Walling professe que l'école n'a aucune autre finalité ou objectif que la participation de l'individu à la vie sociale³⁵³.

Dewey développera, à l'abri de l'appréciation que lui réservait Walling, une pensée politique qui ne décevrait pas l'anticipation de ce dernier. Cela ne signifie pas que Dewey aboutit à un socialisme identique à celui de Walling. Il parvint néanmoins à une conclusion selon laquelle la démocratie dépourvue de considérations socialistes serait inconcevable. Ce qui paraît étonnant est que la littérature politique de Dewey tourna remarquablement autour du rapprochement que Walling établit d'une manière presque prophétique, celui du socialisme avec le pragmatisme. Un véritable socialiste, nous dit presque Walling, est pragmatiste. Cela ne signifie pas qu'un pragmatiste serait fatalement socialiste. D'ailleurs, être pragmatiste ou pragmatique n'a aucune signification-en-soi particulière. Mais ce que l'on peut dire et ce que Dewey suggère implicitement est que l'on ne peut être démocrate qu'en étant une sorte de socialiste, et cela pour des raisons bien pragmatistes.

Le socialisme pragmatiste, selon Walling, sera un socialisme expérimental, un socialisme d'abord anti-absolutiste, car, d'une part, la démocratie réside, par définition, aux antipodes de l'absolu, et, de l'autre, le socialisme – Dewey et Walling partent d'un tel constat –, s'il ne se soumet pas aux exigences de la démocratie, il ne sera pas du tout. Walling prédit, d'une certaine manière, dès 1913, le socialisme de Dewey, alors que le philosophe pragmatiste ne l'avoue explicitement qu'en 1930 dans son *Individualism Old and New*. L'origine des prédictions de Walling, quant au destin politique du pragmatisme, se situe sans doute dans l'ouvrage *Studies in Logical Theory* de Dewey, publié en 1903. Cet ouvrage marque la libération de la pensée de Dewey de l'Absolu et son tournant vers des perspectives empiristes, voire pragmatistes. Sous l'influence de l'anti-absolutisme de Dewey, Walling identifie le « véritable socialisme » à une sorte particulière de socialisme anti-autoritaire, libertaire quant à ses méthodes, républicain quant à sa stratégie. Dans cette perspective, si l'on peut se permettre la dissociation de l'anarchisme des pratiques révolutionnaires insurrectionnelles, l'hypothèse anarchiste pourrait éventuellement illustrer efficacement le socialisme démocratique de Dewey.

Le Professeur Peter T. Manicas suggère que l'idéal démocratique de Dewey peut être exprimé en termes anarchistes, car il implique la vision d'une société non-autoritaire et non-coercitive ; une critique des institutions existantes sur une base non-autoritaire ; une approche sur la

353 Ibid., p. 266.

nature humaine qui peut légitimer l'existence de l'idéal visé et une stratégie de changement social supposant l'instauration immédiate de pratiques alternatives non-autoritaires, non-coercitives et décentralisées³⁵⁴. Pour Manicas, il est évident que l'anarchisme partage avec Dewey davantage d'éléments que le philosophe pragmatiste n'est prêt à l'admettre. Dewey n'est pourtant pas anarchiste, et l'analyse du professeur Manicas ne vise guère à sous-entendre le contraire. Le socialisme de Dewey est toutefois particulièrement libertaire et son idée de la démocratie particulièrement radicale. Pourquoi n'est-il donc pas anarchiste ?

Pour la défense de Dewey, l'anarchisme, en tant que courant distinct du socialisme, fut, pour l'essentiel, associé, d'une part, à une vision apocalyptique du changement social, et, d'autre part, à une théorie politique dont l'analyse des conditions existentielles reposait souvent sur la supposition d'une fièvre insurrectionnelle comme étant une conséquence absolue de l'injustice sociale. En revanche, Dewey n'entendait pas « les bruits d'un prolétariat agité³⁵⁵ » que les anarchistes, les communistes et les socialistes américains enregistraient. Il s'agissait plutôt, pour lui, de murmures étouffés, tantôt par le bruit de la machinerie politique et économique, tantôt par la disparition de l'individualité dans les débris de l'individualisme. Dewey avait néanmoins croisé au cours de son cheminement militant des anarchistes comme Emma Goldman et Alexander Berkman, pour lesquels, notamment pour la première, il gardait une haute estime et appréciation. Bien qu'il pût s'accorder sur de nombreux points avec eux et avec d'autres anarchistes, Dewey était catégorique quant à l'édifice théorique qui initiait, à ses yeux, leur analyse sociale, à savoir l'opposition absolue de l'autorité à la liberté.

En réalité, il ne peut y avoir une telle opposition absolue, car il n'existe guère d'entités qui expriment entièrement l'un ou l'autre pôle de l'opposition. Par conséquent, il ne s'agit pas d'une relation antagoniste entre ces deux termes, mais d'une relation tout court. « En effet, écrit Dewey, l'autorité exprime la stabilité de l'organisation sociale par des moyens dont la direction et le soutien sont donnés aux individus ; alors que la liberté individuelle exprime les forces par lesquelles le changement est intentionnellement provoqué³⁵⁶ ». La relation entre stabilité et changement, autorité et liberté, ancien et nouveau n'est pas donnée d'avance.

« Nous avons besoin d'une autorité, écrit Dewey, qui, contrairement aux anciennes formes dans lesquelles elle opérait, est capable de diriger et d'utiliser le changement, et nous avons besoin

354 Peter T. Manicas, « John Dewey : Anarchism and the Political State », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 18, n° 2, 1982, pp. 133-159. L'auteur de cet article suit la typologie établie par Paul McLaughlin.

355 John Dewey, « Individualism Old and New », op. cit. p. 78.

356 « In effect, authority stands for stability of social organization by means of which direction and support are given to individuals ; while individual freedom stands for the forces by which change is intentionally brought about ». John Dewey, « Authority and Social Change », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 131.

d'une sorte de liberté individuelle, autre que celle produite et justifiée par la liberté économique absolue des individus ; c'est-à-dire que nous avons besoin d'une sorte de liberté individuelle qui est générale et partagée et qui est soutenue et guidée par le contrôle intelligent socialement organisé³⁵⁷ ».

Dépourvue de toute autorité, le changement fourvoie et la liberté devient oppressive. En revanche, toute autorité n'est pas conforme aux exigences d'une liberté partagée, et toute liberté n'est pas socialement favorable à l'épanouissement individuel. Nous avons besoin d'une nouvelle autorité qui, en partant de la liberté individuelle « générale et partagée », aboutira à une liberté sociale. Une autorité qui fait croître, non les organismes qui la portent, mais autrui. Nous avons besoin d'une autorité libératrice, d'une autorité non-autoritaire. Le changement ne s'oppose pas à la stabilité par besoin d'une relativité révérencielle, mais il se pose sur elle comme une statue qui se pose sur son autel.

Une telle analyse, bien qu'elle paraisse blasphématoire pour les érudits de l'anarchisme, ne l'est point en réalité. L'anarchisme, contrairement à l'image d'Épinal qu'il véhicule, ne reconnaît pas la distinction libérale entre autorité et liberté comme étant absolue et universelle. Des libertés autoritaires et des autorités libératrices peuvent exister. L'appartenance de tout individu à l'espèce humaine *autorise* notre sentiment de solidarité à émerger de l'instinct de survie. C'est une forme d'autorité naturelle, extérieure à la volonté individuelle, qui libère le sentiment social de notre être. De même, l'éducation, dans sa forme institutionnalisée, est une forme d'autorité, cette fois-ci culturelle, qui, comme l'écrit Bakounine, « doit successivement aboutir à la plus entière liberté ³⁵⁸ ». D'un autre côté, la liberté économique du capitaliste est spécifiquement autoritaire quant à ses conséquences pratiques et elle ne s'oppose au principe de l'autorité que légitimement.

Or, l'idéal démocratique de Dewey peut être vu comme un idéal non-autoritaire, dans la mesure où le contrôle social n'est indispensable qu'en tant qu'il est au service de la liberté individuelle, cette dernière étant conçue comme généralisée et partagée équitablement. Si la liberté doit être socialement utile, ce n'est point par dévotion ou soumission à une volonté sociale abstraite, mais parce que la sociabilité de la liberté est une condition *sine qua non* de l'aboutissement « à la plus entière liberté », celle reflétée dans la volonté de toute individu.

L'idéal de Dewey peut aussi constituer un idéal non-autoritaire dans la mesure où les

357 « We need an authority that, unlike the older forms in which it operated, is capable of directing and utilizing change and we need a kind of individual freedom unlike that which the unconstrained economic liberty of individuals has produced and justified ; we need, that is, a kind of individual freedom that is general and shared and that has the backing and guidance of socially organized intelligent control » John Dewey, « Authority and Social Change », op. cit., p. 137.

358 Bakounine « Instruction intégrale » in *Le socialisme libertaire*, Denoël, Paris, 1973, p. 132.

fondements politiques de la Grande Communauté partent de la non-extériorité des rapports directs que l'individu éprouve dans son expérience immédiate. Indépendamment de la façon dont les expériences directes et immédiates peuvent être fédérées, organisées dans la structure politique qui veillera sur leurs conséquences indirectes et lointaines, la base de la vie sociale et politique est la conscience claire de l'activité conjointe. « Dans son sens le plus profond et le plus riche, écrit Dewey, une communauté doit toujours rester une question de relation en face-à-face³⁵⁹ ». L'idée de la communauté, à savoir l'idée de la démocratie elle-même, dépend de la qualité de ce type de relations. Faire partie d'une communauté ne suffit guère aux exigences affectives et intellectuelles de la participation à une expérience partagée. C'est la participation à la formation, à la direction, à la valuation des activités d'un groupe qui confère à une association physique sa qualité démocratique. La démocratie, en tant qu'idée, est la conséquence de « la conscience claire de la vie commune ». En tant que fait, elle repose sur les éléments constitutifs de cette conscience, à savoir la participation constante de l'individu aux affaires du groupe. « Quoi que le futur puisse avoir en réserve, une chose est sûre. À moins que la vie communale locale ne soit restaurée, le public ne pourra résoudre adéquatement son problème le plus urgent : se trouver et s'identifier³⁶⁰ ».

L'influence de Jefferson, bien plus que celle des anarchistes, fut éventuellement décisive dans la description que Dewey propose de son idéal démocratique, mais le résultat est, du point de vue libertaire, assez satisfaisant. Dewey, Jefferson et même les anarchistes s'accordent pour dire que la démocratie n'est pas dominicale, mais quotidienne. Elle est un processus vital et non pas seulement opératoire. Elle est initiée par le comportement collectif, aboutissant à l'autorité génératrice de(s) nouvelles conditions sociales, et point l'inverse.

Certes, l'idéal démocratique ne pouvant pas s'exprimer dans des termes autoritaires, une lecture libertaire des descriptions deweyennes à ce propos serait aussi possible qu'une lecture marxiste ou autre. « Il y a, écrit Dewey, comparativement très peu de différences parmi les groupes de gauche quant aux finalités sociales désirées. La différence est cependant grande quant aux moyens par lesquels ces finalités sont ou peuvent être poursuivis³⁶¹ ». L'écart entre marxisme et anarchisme, qu'il provienne ou non d'une morale philosophiquement édifiée et constante chez les auteurs anarchistes, a été nourri par les débats portant sur la stratégie révolutionnaire et a abouti à sa spécification théorique sous la forme de l'évaluation morale des pratiques militantes. Pour les anarchistes, les marxistes bien qu'ils récusent l'accusation, ne peuvent justifier leur attachement à l'État et au pouvoir politique qu'en dissociant les fins des moyens, à savoir conférer à certaines parties de la réalité le rôle des moyens et à d'autres celui des finalités. Le socialisme autoritaire,

359 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 200.

360 Ibid., p. 204.

361 John Dewey, « Democracy Is Radical », op. cit. p. 296.

terme communément utilisé afin de qualifier les marxistes, marque le dualisme fin/moyens où le socialisme est la finalité, et l'autorité le moyen. Être anti-autoritaire, concernant la stratégie révolutionnaire, signifie, pour l'anarchisme, être attaché au principe de l'interdépendance des moyens et des fins.

Les débats théoriques, au sein de l'Internationale, ont nourri l'aspect moral de la pensée anarchiste, lequel s'est développé notamment par opposition à la stratégie marxiste. L'histoire se répétera lorsque Dewey, en tant que président de la commission qui innocentera Trotsky par la suite, le rencontre et se lance dans l'échange d'idées et de théories politiques. Comme ce fut le cas pour les anarchistes, la théorie deweyenne de la valuation, à savoir le principe de la continuité interdépendante des moyens et des fins, se développa par opposition à la morale marxiste, telle qu'elle figura, d'abord dans l'article de Trotsky *Leur morale et la nôtre*. À l'occasion de leur rencontre, Dewey affirmera, pour la première fois, en guise de réponse à Trotsky, son approche pragmatiste de la relation entre fins et moyens. Sans se situer, certes, dans le prolongement du débat entre anarchistes et marxistes, il associe la continuité des fins et des moyens non pas à l'idéal socialiste, comme ce fut le cas chez les anarchistes, mais à l'idée-même de la démocratie.

Il y a pourtant, entre Dewey et les anarchistes, un décalage pratique, malgré leur similitude théorique concernant la relation que les moyens entretiennent avec les fins. Certes, ils partent tous du même constant : la liberté et l'individualité pour tous ne peuvent être que le résultat des pratiques qui s'accordent harmonieusement avec elles. La démocratie est le moyen, voire le seul moyen de la démocratie. Bien que ce constat ne puisse être qu'applaudi par les anarchistes, l'activité politique de Dewey ne l'est guère. Presque toutes les suggestions de Dewey, en matières de réforme sociale, s'adressent au pouvoir politique, à savoir le gouvernement. En 1918, il fait trois propositions en vue de la reconstruction de la société américaine de l'après-guerre : accorder le droit au travail à tout individu ; accorder à toute personne un minimum de ressources qui peuvent lui garantir une vie économique, physique, morale, intellectuelle et esthétique décente ; développer une autonomie industrielle plus grande où les travailleurs participeraient davantage au contrôle de l'industrie³⁶². Mais de telles propositions, écrit Dewey quelques années plus tard, ne peuvent se réaliser que par « la socialisation de toutes les ressources et de tous monopoles naturels, de la rente foncière et des industries fondamentales³⁶³ ». Comment cette socialisation devrait-elle s'opérer ? Dewey répond par l'action réformiste de l'État, à savoir la redistribution de la richesse par la taxation, et la nationalisation des ressources naturelles, des banques, des transports³⁶⁴.

362 John Dewey, « Internal Social Reorganization after the War », op. cit.

363 « the socialization of all natural resources and natural monopolies, of ground rent, and of basic industries » .John Dewey, « No Half Way House for America », *LW*, vol. 9, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 289-290.

364 Ibidem. Voir aussi John Dewey, « Socialization of Grount Rent », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press,

Le « changement, écrit Dewey, ne peut pas venir que des moyens politiques seuls, mais il ne peut venir non plus sans l'aide du gouvernement et du politique³⁶⁵ ». La démocratie politique, bien que d'un point de vue éthique, elle semble incapable d'accueillir en son sein l'idéal démocratique, constitue une réalité qui, malgré ses contradictions, n'est pas une réalité de type tout-ou-rien, mais qui comporte, comme toute sphère sociale, aussi bien des obstacles que des ressources, évaluées sous le spectre de l'hypothèse démocratique. Il est vrai que le suffrage universel comme méthode de contrôle social et de choix des officiers de l'État, non seulement échoue à faire émerger la prétendue volonté commune, mais crée un décalage entre l'expérience communautaire directe et les structures gouvernementales d'action indirecte. Le public, dans de telles conditions ne parvient pas à identifier ses intérêts – à s'identifier lui-même – « avec des questions à l'ordre du jour précises³⁶⁶ ». Les limites de la représentativité politique reposent sur le fait que l'action gouvernementale se substitue à l'action collective à cause de la réduction de cette dernière à un moment suprême de vote. Sans l'investissement effectif de l'intelligence collective ou individuelle, la morale politique, la culture démocratique restent inaccessibles. « La politique tend donc à n'être qu'un autre "business" : une préoccupation spécifique que partagent les chefs des partis et les gérants de la machine.³⁶⁷ » Le scepticisme à l'égard de l'efficacité de l'action gouvernementale est, certes, légitime et dans une certaine mesure, justifié. Les structures politiques comportent néanmoins des éléments conformes à l'idée du progrès vers des perspectives démocratiques. La liberté politique, soutenue par le suffrage universel et garantie par les organismes gouvernementaux, ne peut certainement pas être vue comme un obstacle à la démocratie, même lorsque les mesures qui l'entourent se soucient peu de sa réalisation. Cette liberté politique accordée à tout individu confère à l'État un pouvoir effectif qui, même s'il est concurrencé par la puissance des intérêts économiques, reste un pouvoir qui dépend, au moins moralement, de l'opinion publique, même si cette dernière reste incohérente et informe. Le vieux dicton selon lequel « si les élections pouvaient changer les choses, elles seraient interdites » au lieu de nous inciter à l'abstentionnisme, devrait plutôt nous montrer que, lorsque des intérêts puissants semblent menacés par l'action politique, des dictatures naissent et mettent explicitement en cause le principe électif.

Dewey ne méconnaît pas le potentiel du pouvoir politique et, malgré son propre scepticisme, il ne jette à aucun moment sa carte d'électeur. Parmi les moyens à disposition, le suffrage universel, contrairement à des pratiques insurrectionnelles, est celui qui coûte le moins à l'idée de la

Carbondale, 2008, pp. 256-257.

365 « That change can not be brought about by political means alone but neither can it be brought about without the aid of government and politics. » John Dewey, « Needed – A New Politics », *LW*, vol. 11., Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 281.

366 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 145.

367 Ibid., p. 148.

démocratie. Or, non seulement, il vote aux élections, locales et présidentielles, mais il soutient par ses écrits, bien que toujours détaché de partis politiques, les candidats qui se rapprochent le plus à sa conception radicale de la démocratie. Il ne sera néanmoins pas séduit par le *New Deal*, alors que de nombreux socialistes ont été conquis par le programme de l'administration de Roosevelt et les mesures promues en faveur de la redistribution de la richesse. Dewey voyait dans le *New Deal* une sorte de capitalisme étatique qui pourrait, certes, répondre aux exigences de la crise économique mais cela en faveur non d'une démocratie industrielle, mais des intérêts du capital.

Au début des années 1930, Dewey est persuadé que les deux partis politiques, le parti Démocrate et le parti Républicain, qui se partagent les sièges gouvernementaux, sont profondément dépendants du pouvoir économique. Il tenta donc de créer un nouveau parti politique³⁶⁸ en faisant appel au soutien du parti socialiste. S'il n'adhère pas directement à ce dernier, c'est parce que le préjudice que comporte le terme socialiste, lui paraît un obstacle insurmontable pour l'objectif pédagogique de sa stratégie. Mais les socialistes, peu séduits par les arguments de Dewey, refusent la proposition de ce dernier. Ses efforts pour créer un troisième parti politique vont être abandonnés définitivement quelques années plus tard.

Le militantisme de Dewey rentre difficilement dans un cadre d'action que l'on pourrait qualifier d'anarchiste. Sa « reconstruction » avoisine, en réalité, l'école réformiste du changement social. Réformiste, non seulement dans le sens où le changement social se fera lentement par la transformation progressive des relations sociales, mais dans celui de la reconnaissance de l'action positive et indispensable de l'État. D'où provient donc cet écart entre Dewey et les anarchistes, si la base morale de leur philosophie part du même constat, à savoir que les moyens et les fins sont ontologiquement interdépendants ? Dewey fut-il moins radical que les anarchistes ?

Il n'y a rien, écrit Dewey, de « plus radical que l'insistance sur les méthodes démocratiques en tant que moyens par lesquels les changements sociaux radicaux peuvent être effectués³⁶⁹ ». La démocratie est à la fois un moyen et une finalité radicales. En tant que fin, elle est « radicale, car elle nécessite un grand changement dans les institutions sociales existantes, économiques, légales et culturelles³⁷⁰ ». En tant que moyen, elle est radicale, car elle est vouée à « des activités volontaires des individus par opposition à la coercition³⁷¹ ».

Il existe pourtant une différence fondamentale entre Dewey et les anarchistes, qui ne porte ni sur le degré de radicalité de l'idéal démocratique ni sur l'aspect moral de l'action collective. Il ne

368 John Dewey, « The Need for a New Party », *LW*, vol. 6, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 156-181.

369 « There is (...) nothing more radical than insistence upon democratic methods as the means by which radical social changes be effected ». John Dewey, « Democracy Is Radical », op. cit., p. 299.

370 « It is radical because it requires great change in existing social institutions, economic, legal and cultural ». Ibidem.

371 « The means to which it is devoted are the voluntary activities of individuals in opposition to coercion ». Ibid., p. 298.

s'agit pas non plus de la critique des institutions existantes, même si, parfois, leur vocable employé ne coïncide pas parfaitement. Leur différence porte, certes, sur l'évaluation des moyens dont on dispose, mais cela dépend davantage de l'analyse du contexte historique et géographique que d'une mise en cause du principe de l'interdépendance des moyens et des fins. Si Dewey n'est pas anarchiste, même malgré lui, c'est parce que, malgré son expérimentalisme, il confère à l'État une réalité quasi-ontologique. Bien qu'il dénonce l'absolutisme des théories politiques de l'État, Dewey suppose, même s'il est peu clair à ce propos, que les différents publics, organisés en des « États » particuliers, formeront nécessairement un public d'intérêt général, organisé par conséquent en un État général. Afin de satisfaire les exigences d'une théorie plurielle du contrôle social, par opposition aux théories d'un État centralisé, Dewey doit, d'abord, renégocier le singulier du *public* et permettre une lecture plurielle de son œuvre majeure *Le public et ses problèmes*. Parler des *publics et leurs problèmes* correspondra mieux aux exigences pluralistes de l'anarchisme. Or, qu'est-ce que représente le public au singulier ? À quelle réalité se réfère-t-il ? Pourquoi « les publics divisés et troublés » doivent-ils nécessairement former « un tout³⁷² » ?

Dewey reconnaît qu'il y a « de trop nombreux publics, car les actions conjointes suivies de conséquences indirectes, graves et persistantes, sont innombrables au-delà de toute comparaison ». Ces différents publics ne restent néanmoins point isolés, sans qu'ils impliquent d'autres conséquences qui réclament à leur tour d'être réglementées selon les exigences sociales de l'intérêt général. Si l'État démocratique n'a pas encore émergé, c'est parce que « presque rien ne fait le lien entre ces différents publics de sorte qu'ils s'intègrent dans un tout³⁷³ ». Dewey suppose que l'unité par concaténation des différents publics formera nécessairement un tout qui, même provisoire, a les mêmes besoins d'organisation que les publics. C'est donc à l'État d'accueillir les formes changeantes de l'unité éphémère de la mise en relation expérimentale des publics. Le public au singulier n'est rien d'autre que la relation des différents publics. Il n'est pas une entité réelle, mais une relation qui, tout comme les publics, constitue une expérience réelle. Il ne prend la forme d'une entité que sous l'effet de sa configuration dans l'État.

Dewey ne prévoit néanmoins aucune fixité à l'État. « Presque aussitôt que sa forme est établie, écrit-il à propos de l'État, il a besoin d'être refait³⁷⁴ ». Le pluralisme de Dewey confère à l'État le rôle d'une « forme d'association distinctive et secondaire, ayant un travail spécifique à faire et des organes d'opération déterminés ». Si l'État fut idéalisé, si toute révolte contre l'État fut considérée « comme un péché social impardonnable », c'est parce que nous conservons toujours

372 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 141.

373 Ibid., p. 147.

374 Ibid., p. 74.

l'idée d'une généralisation moniste de la société³⁷⁵. En revanche, il existe de nombreuses formes d'association qui ne sont point absorbées ou monopolisées par l'État. L'influence de l'État sur les conditions concrètes de l'expérience sociale multiple ne peut, par conséquent, être déterminée d'avance, mais elle doit être précédée par l'enquête critique et expérimentale.

Dewey va pourtant, comme le remarque Robert Westbrook, au-delà de son interprétation pluraliste de l'État³⁷⁶. L'hypothèse pluraliste du public répond aux exigences descriptives de la réalité. Ses exigences normatives, à savoir la sortie du public de son éclipse, la mise en connexion de différents publics, justifient néanmoins, pour Dewey, un déficit pluraliste. L'État naît pour répondre à ces exigences, c'est-à-dire pour mettre de la cohérence dans l'interconnexion disparate des publics. Mais les différents publics, les différents groupes ne disposant pas, par eux-mêmes, d'un « champ d'action immuable », l'État possède le pouvoir, supérieur à ceux des autres organismes sociaux, d'intervenir et de « fixer les conditions dans lesquelles *n'importe quelle* forme d'association opère ». Dewey ajoute aussi que « les conséquences du comportement collectif de certaines personnes peuvent être telles qu'il naît un large intérêt public, et cet intérêt ne peut être satisfait que si des conditions provenant d'une reconstruction importante à l'intérieur de ce groupe sont établies³⁷⁷ ». Une telle reconstruction à l'intérieur de ce groupe, provenant de l'action étatique, fait dépendre toute forme d'association d'une entité extérieure qui, même en étant vouée au contrôle permanent des groupements primaires, suppose l'assouplissement des exigences d'une ontologie pluraliste.

Certes, pour être pluraliste, il ne s'agit pas de nier toute forme de dépendance verticale qui peut régir l'expérience sociale. Il existe des publics dont les organismes qui les représentent englobent d'autres organismes représentant d'autres publics. Le pluraliste ne reconnaît pourtant aucune synthèse totale qui, sous la forme d'un État, peut émerger d'office et se superposer sur l'ensemble de groupements primaires. Un public pluriel est possible pour le pluraliste, mais il ne représente que la relation de proche en proche des différents publics, déjà formés et organisés selon les exigences de la satisfaction des conditions qui ont initié leur émergence. L'État qui lui correspond est un « phénomène pluriel » et il correspond à la nature distributive et non collective de la réalité. Il n'y a aucun raison a priori que les institutions et les officiers représentant les différents publics soient les mêmes.

L'hypothèse pluraliste rejette l'idée d'un État central, d'un État tout-puissant. Dewey, la rejette d'ailleurs aussi. L'État fut d'abord, pour lui, une méthode expérimentale de l'organisation du public. Il n'a pas une configuration précise. C'est une forme de contrôle social attachée à la

375 Ibid., pp. 100-101.

376 Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., p. 304.

377 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 102.

perception des conséquences indirectes de l'activité humaine. La particularité de cette forme de contrôle social est qu'il ne porte pas sur les relations de face-à-face. Par conséquent, il ne peut fonctionner que par la représentativité, qu'elle soit élective ou tirée au sort, révocable ou non. Si Dewey confère à l'État une puissance qui contredit sa démarche pluraliste, c'est parce qu'il voit en elle une solution à l'isolement des publics. Mais même dans une telle perspective, Dewey espère que la formation des publics démocratiques favorisera la coordination participative des relations entre les groupes. Son État central est plutôt un État de réserve, et ses fonctions ne peuvent être déterminées ni par principe ni par anticipation. En réalité, Dewey ignore quelle forme prendra le contrôle social à la suite de la formation d'un public démocratique. La première tâche sera de « découvrir les moyens par lesquels un public éparpillé, mobile et multiforme pourrait si bien se reconnaître qu'il parviendrait à définir et exprimer ses intérêts³⁷⁸ ». Cette tâche précède toute anticipation sur la forme politique de la démocratie. Une telle difficulté ne peut être surmontée que par « le perfectionnement des moyens et des modes de communiquer les significations de sorte qu'un intérêt véritablement partagé pour les conséquences des activités interdépendantes puisse donner forme au désir et à l'effort et, de cette façon diriger l'action³⁷⁹ ». Comment cet intérêt partagé dirigera l'action, cela ne peut être prophétisé qu'en abandonnant le principe de l'interdépendance des moyens et des fins. Pour l'instant, nous ne pouvons faire que de simples hypothèses, néanmoins attachées aux moyens de la liberté et de la communication. Le public, en émergeant de son éclipse, pourrait très bien découvrir ou créer des formes d'État, pour l'instant inconcevables. L'État, à l'état pur, comme écrit Dewey dans la préface de 1946 de son ouvrage *Le public et ses problèmes*, est d'ailleurs un mythe³⁸⁰. Nous ne savons guère les résultats d'une expérimentation, sauf à titre d'hypothèses. La politique étant une expérimentation, Dewey, dans la même préface, nous invite à accepter « comme hypothèse de travail l'idée de fédération – par opposition à la fois à une politique d'isolement et à l'autorité impériale³⁸¹ ».

Dewey n'était pourtant pas anarchiste. Le changement social ne part pas d'une lutte contre l'État, car la découverte des moyens par lesquels un public sortira de son incohérence est « antérieure à n'importe quel changement fondamental dans la machinerie politique elle-même³⁸² ». C'est la raison pour laquelle son militantisme demeure réformiste. À la recherche du public, l'État, n'étant pas maléfique par sa composition intime, peut, par son omniprésence potentielle, contribuer à la création des conditions favorables à l'émergence de l'intérêt partagé. C'est au public de changer les fondements de la machinerie politique, et même d'abolir l'État si l'expérimentation l'implique.

378 Ibid., p. 155.

379 Ibid., p. 161.

380 Ibid., p. 47 (Préface de 1946).

381 Ibidem.

382 Ibid., p. 155.

Dans l'absolu, il n'y a point d'absolu. L'État, tout comme les méthodes de l'organisation de la production et du commerce, n'est pas une fin-en-soi, mais une fin-moyen, et c'est à ce titre qu'il doit être évalué. Son évaluation dépend du « degré d'organisation du public qui est atteint, et le degré auquel ses officiers sont constitués de manière à accomplir leur fonction de protection des intérêts publics³⁸³ ». Or, le public ne peut être organisé qu'à travers l'État. Mais la forme de l'État ne suit aucune règle a priori. Elle dépend du public. « On ne rencontre jamais, écrit Dewey, un même public en deux époques ou en deux lieux différents³⁸⁴ ». Par conséquent, les formes plurielles de l'État diffèrent d'un public à l'autre. Un syndicat, une organisation politique, un conseil, peuvent très bien constituer des structures capables d'accueillir en leur sein les organismes qui veilleront sur les intérêts du public et de l'organiser en conséquence. Elles sont, de ce fait, des États. Par conséquent nous ne devons pas nous perdre dans une terminologie qui oppose d'une manière a priori les anarchistes à Dewey. Si une lecture pluraliste de l'expérimentalisme politique de Dewey est permise, nous ne voyons, pour l'instant, aucune raison d'opposer l'idéal démocratique de Dewey à l'idéal anarchiste. Il suffit d'envisager l'État dans sa forme plurielle et d'abandonner les théories de la nécessité d'un État-général centralisé.

383 Ibid., p. 75.

384 Ibidem.

Chapitre IV : De l'antifondationalisme, aux sources du pragmatisme

Sidney Hook, disciple de Dewey, dans le portrait dédié à son maître à penser, écrit :

« [John Dewey] voyait l'anarchisme, en tant que croyance à la propagande par le fait, comme une forme de pathologie sociale. En tant que croyance en une société sans aucune autorité, il rejetait l'anarchisme comme une illusion romantique. Il était bien plus sympathique vis-à-vis d'un anarchisme en tant que foi en la capacité des êtres humains de régler leur différences sans coercition. Mais il interprétait ceci comme une directive qui incitait l'homme à utiliser l'intelligence comme une méthode de reconstruction sociale et reconstruction de l'autorité de façon à réduire le degré de coercition dans les affaires humaines, et non en tant que foi absolue dans la bonté naturelle de l'homme incorruptible par les arrangements sociaux³⁸⁵ ».

Si l'on se fie à la description de Hook, Dewey rejetait l'anarchisme à cause des tendances absolutistes de ce dernier. La foi romantique des anarchistes à revendiquer une société sans aucune autorité les mena à une sorte d'anti-autoritarisme absolu qui se traduit dans la pratique, non par une directive d'action capable de mener l'homme à l'expérimentation constante d'hypothèses non-coercitives, mais par une réaction contre toute forme d'autorité, faisant de l'hypothèse non-coercitive un a priori absolutiste. Dewey n'était pas anarchiste, car les anarchistes ne poussaient pas leur anti-absolutisme jusqu'au bout. Ils ont fait de leur foi an/archique une archè, un principe absolu.

Benjamin Tucker dans son *Instead of a Book, by a Man Too Busy to Write One*, paru en 1893, a toutefois défini l'anarchisme dans un sens purement anti-absolutiste. Il écrit :

« L'anarchie ne signifie pas simplement s'opposer à l'*archos*, au le dirigeant politique. Elle signifie s'opposer à l'*archè*, qui, dans sa première instance, signifie *commencement, origine*. Par conséquent, *archè* renvoie à un *principe premier*, un *élément*, ensuite au *premier lieu, au pouvoir suprême, à la souveraineté, à la domination, au commandement, à l'autorité, et finalement à une souveraineté, un empire, un royaume, une magistrature, et un bureau gouvernemental*.³⁸⁶»

385 « Anarchism, as a belief in propaganda by the deed, he regarded as a form of social pathology. Anarchism as a belief in a society without any authority, he rejected as a romantic illusion. With anarchism as a faith in the capacity of human beings to settle their differences without coercion, he was more sympathetic. But he interpreted this as a directive to use intelligence as a method of social reconstruction and authority so as to reduce the amount of coercion in the affairs of men, not as an absolute faith in a natural goodness of man uncorrupted by social arrangements ». Sidney Hook, *John Dewey : An Intellectual Portrait*, op. cit., pp. 163-164.

386 « Anarchy does not simply mean opposed to *archos*, or political leader. It means opposed to *arche*. Now *arche*, in the first instance, means *beginning, origin*. From this it comes to mean *a first principle, an element, then first place, supreme power, sovereignty, domination, command, authority*, and finally *a sovereignty, an empire, a realm, a magistracy, a governmental office* ». Benjamin Tucker, *Instead of a Book, by a Man Too Busy to Write One*, Liberty,

Bien que l'anarchisme ait été l'opposition à l'autorité politique, ses prémisses sont foncièrement philosophiques, à savoir l'opposition à l'*archè*, aux principes premiers, à l'absolu. Si l'anarchisme nie la coercition, la souveraineté et l'autorité politiques des organismes gouvernementaux, c'est parce que, aux yeux de Tucker, celles-ci sont édifiées sur l'idée d'un absolu, d'un principe premier, d'une *archè*. Rejeter l'*archos* est la conséquence, en matière politique, de la négation du fondationnalisme.

Pour Dewey, c'est la démocratie, et non l'anarchie, qui repose sur une définition anti-fondationnaliste de l'expérience. Leur différence consiste en ce que l'anarchie implique le passage de l'*archè* à l'*archos* comme étant un élément constitutif de l'ontologie sociale. Ce passage doit, comme toute hypothèse, être éprouvé pragmatiquement au sein de l'expérience et non selon des postulats la précédant. La démocratie est, néanmoins, foncièrement anti-fondationnaliste, car sa signification morale ou sociale repose sur l'idée selon laquelle aucune autorité extérieure au processus de l'expérience ne régit le comportement associatif. L'expérience importe davantage que tel ou tel résultat particulier.³⁸⁷ Si le terme « principe premier », comme le définit Dewey dans le dictionnaire philosophique et psychologique de Baldwin, signifie « intuitions primaires, vérités auxquelles l'assentiment doit être accordé sans aucune autre raison ou expérience³⁸⁸ », la démocratie nie la supposition des principes premiers fondateurs de l'expérience sociale. Elle nie l'*archè* et par conséquent les fondements absolutistes de l'*archos*. Pour l'instant, l'*archos*, étant, contrairement à ses fondements, une réalité sociale, la démocratie laisse la place à l'expérience de décider pour son sort. Ainsi, Dewey définit la démocratie en termes anarchiques sans néanmoins lui tisser une allure anarchiste. La démocratie est synonyme de l'anti-fondationnalisme, car elle n'est fondée que sur l'expérience, elle ne suppose que l'expérience, elle ne vise qu'à des finalités perçues au sein de l'expérience. Par conséquent, l'absolu lui est étranger. Les principes premiers aussi.

Pragm. - Anarchy in the good sense

William James, contrairement à Dewey, fut plus ouvert à des perspectives anarchistes. Le terme « anarchie » ne le choquait point et, dans la mesure où ses implications politiques pourraient se dissocier de pratiques violentes, il se sentait plutôt proche des anarchistes. Son implication dans

New York, 1893, p. 112. Cité, par David Kadlec, *Mosaic Modernism : Anarchism, Pragmatism, Culture*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2000. p. 11.

387 Cf., p. 57.

388 « The term 'first principles' is used technically to express primary intuitions, truths to which assent must be given without any further reason or ground ». John Dewey « Principle » in James M. Baldwin, (Ed.) *Dictionary of Philosophy and Psychology*, (1902), vol. II, Thoemmes Press, Bristol, 1998, p. 342.

le mouvement contre l'impérialisme des États-Unis aux Philippines l'a amené, comme le note Deborah Coon³⁸⁹, à des lectures anarchistes, y compris celles des écrits de Morrison Swift, qui aura plus tard, une place prestigieuse dans *le Pragmatisme*. Il partageait pourtant avec Dewey la même hostilité vis-à-vis des pratiques insurrectionnelles. En mai 1886, à la suite de la révolte des ouvriers à Chicago, il écrit à son frère Henry une lettre dans laquelle il parle d'une « émeute "anarchiste" absurde³⁹⁰ ». Il fut tellement choqué par la mort de sept policiers qu'il a même refusé de signer une pétition en faveur d'un nouveau procès qui pourrait exonérer les anarchistes arrêtés de la peine de mort³⁹¹. Certes, l'opposition de Dewey à la violence et celle de James n'ont pas, pour l'instant, la même origine. En ce qui concerne les événements du massacre de Haymarket, James n'est guère dans une perspective critique des moyens à utiliser dans leur lien avec la finalité désirée. Ses préoccupations sont, pour le moment, comme le note David Kadlec³⁹², plutôt *bourgeoises* avec peu d'enthousiasme quant aux revendications sociales des martyrs de Chicago. Environ dix ans après la révolte de Chicago, James sera toutefois exposé à la pensée anarchiste, sans perdre pour autant son goût amer concernant l'emploi de la violence comme méthode de changement social. Ainsi, il dissociera l'image d'Épinal de l'anarchisme de « l'anarchie dans le bon sens ».

Si John Dewey fut le philosophe pragmatiste de la démocratie, William James a été depuis de longues années considéré comme apolitique, avec peu d'intérêt pour les affaires politiques, préoccupé de la philosophie et de la psychologie d'un point de vue exclusivement professionnel. Deborah Coon note qu'avant les années 1890 James ne semblait pas vraiment perturbé par les événements politiques. Il se référait, certes, dans ses lettres adressées à son frère Henry et à sa sœur Alice, aux élections, à la participation des femmes au suffrage universel ou bien à la situation politique irlandaise, sans que ses opinions débordent de la sphère privée et familiale³⁹³. Il a pourtant participé à la campagne présidentielle de 1884 en soutenant avec les *mugwumps*, contre la corruption financière attachée au candidat républicain, le candidat démocrate Grover Cleveland. William James, avant les années 1890, prônait un gouvernementalisme réformiste qui aspirerait à de grands idéaux démocratiques³⁹⁴. Ses préoccupations politiques n'étaient toutefois, pour le moment, que fragmentaires, issues notamment de la culture sociale et politique de son environnement

389 Deborah J. Coon, « On Moment in the World's Salvation : Anarchism and the Radicalization of William James », op. cit., p. 71.

390 « ... the senseless "anarchist" riot in Chicago ». William James to Henry James, May 9 1886, *The Correspondence of William James*, vol. 2, William and Henry : 1885-1896, University Press of Virginia, Charlottesville, 1993, p. 40.

391 Voir Lettre de James à Salter, 7 Nov. 1887, *The Correspondence of William James*, vol. 6, University Press of Virginia, Charlottesville, 1998, pp. 284-286.

392 David Kadlec, *Mosaic Modernism : Anarchism, Pragmatism, Culture*, op. cit., p. 24.

393 Voir Deborah J. Coon, « On Moment in the World's Salvation : Anarchism and the Radicalization of William James », op. cit., pp. 73-74.

394 Voir Gerald E. Myers, *William James, His Life and Thought*, Yale University Press, New Haven and London, 1986, p. 434.

familial³⁹⁵.

Les années 1890 furent néanmoins déterminantes dans l'émergence, chez James, d'un intérêt social et politique croissant. La guerre hispano-américaine, la présence des États-Unis aux Philippines, l'expansionnisme de son pays et l'affaire Dreyfus ont amené James vers l'adoption d'un intérêt politique passionné qui va lui offrir, à son tour, une vision radicale du rôle des « intellectuels » face aux problèmes sociaux. Dans une lettre à William M. Salter, philosophe et époux de la belle-sœur de James, il écrit : « Les choses sont dans un état où un dogme naissant pourrait durcir ou non, et, à mes yeux, toute la sagesse des critiques désintéressés consiste, en ce moment, à résister au processus de durcissement³⁹⁶ ». Le rôle des philosophes, des intellectuels en général, ces « critiques désintéressés », devrait être celui de la résistance aux dogmes. Lorsqu'une société semble envahie par des dogmes rigides qui menacent la fonction éthique de la démocratie, les intellectuels doivent réorienter la force sociale loin des « instincts guerriers » et absolutistes. La doctrine Monroe fut, par exemple, aux yeux de James, un prétexte qui visait en réalité à l'expansion de l'impérialisme américain. Dans une autre lettre adressée à Salter, il écrit à ce propos :

« Mais s'il a jamais existé une nation dont l'histoire l'a mise en position d'échapper à de tels dogmes, c'est la nôtre, et maintenant lorsque le dogme est seulement *im werden*³⁹⁷, et quelques semaines d'actes et de précédents déterminent s'il doit faire partie intégrante de notre âme nationale, je penserais que le devoir d'une société éthique devrait être de travailler, quant à ce dogme, sur le côté qui l'assouplit plutôt que sur celui qui le durcit³⁹⁸ ».

L'anti-impérialisme de James correspond à sa vision pluraliste de l'éthique de la démocratie. Les idéaux américains ne peuvent être partagés que volontairement, car les imposer signifie l'abolition de la reconnaissance éthique des valeurs d'autrui. Ainsi, James participera activement à la Ligue Anti-impérialiste (Anti-Imperialist League) en tant que « critique désintéressé », voire en tant que *philosophe intéressé*. Dénonçant l'impérialisme américain, James écrira de nombreuses lettres et donnera des discours publics qui vont se sentir plus tard dans son essai *D'un certain aveuglement de la nature humaine*, publié en 1899, dans lequel James développe son éthique pluraliste.

395 Ibidem.

396 « Things were in a state where a nascent dogma could harden or not harden, and in my eyes the whole wisdom of disinterested critics at such time consists in resisting the hardening process ». William James to William M. Salter, Feb. 13, 1896, in *The Correspondence of William James*, vol. 8, University Press of Virginia, Charlottesville, 2000, p. 137.

397 [en devenir], en allemand dans le texte.

398 « But if there ever was a nation whose history put it in a position to escape such dogmas it is ours, and when now the dogma is *im werden* only, and a few weeks of acts and precedents are to decide whether it shall be part and parcel of our permanent national soul, I should think that the duty of an ethical society ought to be to work on the loosening rather than on the hardening side ». William James to Salter, Feb. 10, 1896, *ibid.*, p. 134.

La Ligue Anti-impérialiste était composée de personnes appartenant à des mouvements de pensée différents et variés. Elle comptait en son sein des républicains, des démocrates, des socialistes, des anarchistes, des pacifistes et même des racistes et des réactionnaires³⁹⁹. Leur points communs se réduisaient à la conviction que les États-Unis ne doivent interférer aucunement dans les affaires des autres pays. Ce cadre moralement varié et politiquement plutôt indifférent sera néanmoins l'occasion pour James de se jeter dans des lectures radicales. Parmi celles-ci, les ouvrages de Morrison Swift qui avait déjà acquis une certaine notoriété médiatique et quelques écrits d'Ernest Howard Crosby, anarchiste tolstoïen et membre de la Ligue Anti-impérialiste, contribueront à la croissance de la sympathie que James réservait à la pensée anarchiste.⁴⁰⁰ L'anarchisme semble correspondre à l'anti-absolutisme éthique que James cherchait à associer à sa démarche pluraliste qui était, à cette époque, en plein développement. Mais ce sera un petit ouvrage de Henry B. Brewster, intitulé *The Theories of Anarchy and of Law : A Midnight Debate*, qui rendra, d'une certaine manière, le lien entre l'anarchisme et le pragmatisme explicite.

Henry Brewster était en contact avec le frère du philosophe, Henry. Peu après la publication de l'ouvrage de Brewster, en 1887, Henry James offrira une copie à son frère qu'il ne lira que quelques années plus tard, probablement vers la fin des années 1890. William James annota de nombreux passages dont un où Brewster identifie les anarchistes à ceux « dont l'appareil philosophique est : "Toutes les choses coulent" ⁴⁰¹ ». D'autre part, Brewster écrit que l'anarchisme répond à ce qu'Emerson tenta de formuler dans son appel pour une philosophie de « mobilité et des fluxions ». Le livre, note Deborah Coon, est généralement écrit dans un style davantage poétique que politique ou philosophique. C'est une discussion fictive d'un polythéiste et de trois anarchistes représentant trois variantes de l'anarchisme : un anarchiste intellectuel, pour qui aucune idée ne doit se superposer sur une autre ; un anarchiste exclusivement intéressé à des questions d'ordre moral ou religieux ; et un révolutionnaire social. Dans un passage, le polythéiste s'adresse au révolutionnaire social et lui demande de quelle manière les anarchistes répondent aux questions quotidiennes. William James, non seulement souligne ce passage, mais il écrit dans les marges de la page « pragmatisme »⁴⁰². L'application de l'anarchisme aux questions pratiques de la vie quotidienne est, pour James, à ce moment et au moins à travers la lecture de l'ouvrage de Brewster, synonyme du pragmatisme. Le pragmatisme, tout comme l'anarchisme tel que le définit Brewster, est une philosophie de la mobilité et des fluxions, une philosophie d'un monde en train de se faire.

399 Deborah J. Coon, « On Moment in the World's Salvation : Anarchism and the Radicalization of William James », op. cit. p. 82.

400 Ibid., p. 83.

401 « [anarchists] whose philosophical device is : 'All things flow' ». Sur la lecture de l'ouvrage de Brewster par James voir David Kadlec, *Mosaic Modernism*, op. cit., p. 246 ; Deborah J. Coon, « On Moment in the World's Salvation : Anarchism and the Radicalization of William James », op. cit., p. 84.

402 Ibidem.

D'ailleurs, la notion d'Emerson d'une philosophie de « mobilité et des fluxions », comme l'affirme David Kadlec⁴⁰³, s'est introduite chez James à travers ce petit ouvrage de Brewster, c'est-à-dire par le biais de l'anarchisme. Lorsque James inaugure son *Pragmatisme* à travers la rhétorique de Morrison Swift, il visait explicitement à faire valoir le lien entre pragmatisme et anarchisme. Le pragmatisme fut ainsi la philosophie qui répondait efficacement à l'antifondationnalisme de Swift.

Le livre de Morrison Swift *Human Submission*, cité par James dans *Le pragmatisme*, s'ouvre, dès les premiers paragraphes, sur une critique contre les principes premiers. « Il n'y a rien de plus éloigné d'un philosophe religieux, écrit-il, que les faits actuels de la vie ». Swift oppose deux traditions de pensée, l'une, la philosophie religieuse qui ne réfléchit sur l'univers qu'à partir des « Principes Premiers », et l'autre, que James rapprochera du pragmatisme, qui se penche sur les problèmes concrets de la vie quotidienne, « laissant les philosophes à leur petit monde artificiel de vieux textes, bureaux et salles de conférences ⁴⁰⁴ ». Au lieu de prendre en considération l'expérience et l'expérience seule, les événements réels du monde concret, « les belles immensités vagues telles que l'Être, l'Essence (...) ont émergé de la conscience à leur place⁴⁰⁵ ». Ces principes premiers, se superposant sur la réalité, la méconnaissent, voire la nient, et l'optimisme religieux qui se prolonge depuis leurs fondements contredit les souffrances réelles de l'univers terrestre. Entre *archisme* et anarchisme, James penche du côté anarchiste et bien que son anarchisme n'aille pas aussi loin que celui de Swift, il reconnaît que la démarche empiriste du pragmatisme n'a de sens qu'à partir des postulats anti-fondationnalistes, niant toute dépendance de la réalité des principes premiers.

L'anti-fondationnalisme de James part, comme il l'admet lui-même, de la philosophie de Renouvier. Le philosophe français, « le philosophe le plus remarquable que la France ait compté pendant la seconde moitié du XIXe siècle », fit « au cours des années soixante-dix », une « impression décisive » sur James, et par « sa magistrale défense du pluralisme », il l'a libéré « de la superstition moniste dans laquelle [James] avait grandi ⁴⁰⁶ ». L'idée centrale que James souhaite mettre en valeur, en se référant à Renouvier, est que « la réalité doit être postulée pièce par pièce, et non pas perpétuellement déduite d'une autre réalité⁴⁰⁷ ».

Les *Essais de critique générale* de Renouvier est, sans doute, l'ouvrage dont la lecture a joué un rôle décisif dans la formation du pluralisme de James. Le 30 avril 1870, James écrit dans son journal :

403 David Kadlec, *Mosaic Modernism*, op. cit., p. 22.

404 « There is nothing that a religious philosopher keeps at such a distance as the actual facts of life. (...) [T]he people are going their way (...) leaving philosophers to their little artificial world of old texts, desks, and lecture rooms ». Morrison I. Swift, *Human Submission*, op. cit., p. 3.

405 « ... the beautiful vague immensities of Being, Essence, God-Fatherhood, Sonship, Eternal Life, and the 'for ever-more' are erected out of consciousness into their place ». Ibid. p. 9.

406 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., pp. 147-148.

407 Ibid., p. 148.

« Hier, je pense qu'une crise dans ma vie a eu lieu. J'ai fini la première partie du deuxième *Essai* de Renouvier et je ne vois pas pourquoi sa définition du libre arbitre – "le choix d'une pensée parmi d'autres" – doit être la définition d'une illusion. En tous cas je suppose pour le moment – jusqu'à l'année prochaine – qu'il ne s'agit pas d'une illusion. Mon premier acte du libre arbitre sera de croire au libre arbitre ⁴⁰⁸».

Renouvier occupe peut-être la place la plus importante parmi les sources de l'indéterminisme de James à partir duquel le philosophe pragmatiste explorera les perspectives pluralistes du pragmatisme. En novembre 1872, James écrit à Renouvier :

« Grace à vous, je possède pour la première fois une conception intelligible et raisonnable de la Liberté. Je m'y suis rangé à peu près. Sur d'autres points de votre philosophie il me reste encore des doutes, mais je puis dire que par elle je commence à renaître à la vie morale, et croyez moi monsieur, que ce n'est pas une petite chose ⁴⁰⁹ ». [sic]

Or, tout comme le pluralisme de James fut développé à partir de l'influence de Renouvier, la philosophie de ce dernier n'est guère orpheline d'influences diverses. Selon Jean Wahl les théories de Fourier, de Proudhon et de Ménéard furent décisives au développement de la pensée de Renouvier⁴¹⁰. Il écrit à ce propos :

« Proudhon, comme Fourier, se représentait le gouvernement du monde comme une république égalitaire. (...) Avant Renouvier, Proudhon critiquait en démocrate et en républicain les doctrines théologiques et philosophiques qui faisaient de l'absolu le roi du monde. (...) De cette origine le pluralisme conservera jusqu'à nos jours certains traits ; c'est en démocrate, c'est en républicain que James expose sa philosophie : et la pensée française n'est pas sans y avoir contribué ⁴¹¹».

L'idée que « le monde pluraliste ressemble plutôt à une république [fédérale] qu'à un empire ou à un

408 « I think that yesterday was a crisis in my life. I finished the first part of Renouvier's second *Essais* and see no reason why his definition of free will – 'the sustaining of a thought *because I choose to* when I might have other thoughts' – need be the definition of an illusion. At any rate, I will assume for the present – until next year – that it is no illusion. My first act of free will shall be to believe in free will ». Cité par Ralph Barton Perry in *The Thought and Character of William James*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1996, p. 121.

409 William James à Charles Renouvier, Nov. 2. 1872, *Correspondence of William James*, vol. 4, University Press of Virginia, Charlottesville and London, 1995, p. 430.

410 Voir Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, op. cit., p. 89.

411 Ibid., p. 90.

royaume⁴¹² » renvoie indirectement à Proudhon. La volonté libre et la coopération sont la véritable alternative à l'absolutisme politique, éthique, épistémologique et ontologique. L'indéterminisme que James a hérité directement de Renouvier ne peut avoir du sens que dans une démarche anti-absolutiste qui semble provenir d'un Proudhon, davantage philosophe qu'anarchiste, mais absolument révolutionnaire :

« C'est la voix révolutionnaire de Proudhon que l'on entend, poursuit Wahl, quand Renouvier nous dit : "On voit des hommes se donner des rois au temps de leur ignorance et de leur barbarie initiales, apprendre ensuite à se guider plus sûrement par leur conscience, par leurs idées nécessaires, par les phénomènes qui les environnent." Et encore, et surtout : " Cet acte de la pensée par lequel un homme libre renverse tout à la fois l'idole matérialiste ou panthée, et détrône l'Absolu, roi du ciel, dernier appui des rois de la terre, l'athéisme serait la vraie méthode, la seule posée en raison, la seule positive." Et Renouvier, continuant à s'inspirer de Proudhon, déclare que " le véritable athéisme n'exclut point le véritable théisme"⁴¹³».

Proudhon n'était point un inconnu pour James. Parmi les personnes qui fréquentaient la maison dans laquelle William James a grandi, nous trouvons de nombreux intellectuels radicaux dont Charles A. Dana, l'un des plus fervents défenseurs de Proudhon aux États-Unis⁴¹⁴. Il est peu probable que James fut converti au proudhonisme dès l'âge de dix ans, mais les fréquentations progressistes de sa famille montrent un environnement favorable au développement d'une pensée radicale. Dans les années 1890, au cours de la radicalisation de sa pensée, James découvrira directement le père de l'anarchie par ses propres lectures et par ses nombreuses discussions avec de penseurs anarchistes, ou anarchisants, tels que William Salter, Thomas Davidson, Wincenty Lutoslawski et Morrison Swift⁴¹⁵. James aura sa propre copie de *La guerre et la paix* de Proudhon, qu'il lira vers la fin du siècle pendant son militantisme anti-impérialiste. Il possède aussi une collection de portraits dans laquelle, sous le titre « great individuals » [des individus importants] du 19^e siècle, figure une photographie de Pierre-Joseph Proudhon⁴¹⁶. Ainsi, la distinction entre l'image d'Épinal de l'anarchisme et l'anarchie dans le bon sens du terme est, pour James, une évidence. Désormais, l'anarchisme ne sera plus jamais une doctrine associée à une « révolte absurde », mais une pensée politique dont la lutte contre l'absolu lui confère un qualificatif radicalement

412 William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 212. Dans le texte original James parle d'une république fédérale [federal republic] qui a été traduite seulement par république. L'emploi du terme « fédéral » renvoie aux influences proudhoniennes de Renouvier.

413 Jean Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, op. cit., p. 108.

414 Voir David Kadlec, *Mosaic Modernism*, op. cit., p. 25 et p. 249.

415 Ibid., p. 25 et pp. 249-250.

416 Ibid., p. 25.

démocratique.

En 1903-1904, James, dans le cadre de son séminaire métaphysique à l'Université de Harvard, donne un cours intitulé *A Pluralistic Description of the World* [Une description pluraliste du monde]. Dans un passage où il traite le problème de la nouveauté, James fait appel à la métaphore de la *greffe*, qu'il répétera à de nombreuses occasions dans ses ouvrages publiés ultérieurement. Voici un passage tiré du *Pragmatisme* :

« Parmi nos idées nouvelles, la plus vraie est celle qui accomplit avec le plus de bonheur sa fonction qui est de satisfaire notre double exigence. C'est grâce à la façon dont elle fonctionne, de son propre fait, qu'elle devient vraie et se trouve classée comme vraie, en se greffant sur le corps ancien des vérités qui dès lors croît à la manière d'un arbre par ajout de nouvelles couches grâce à l'activité du cambium⁴¹⁷ ».

La réalité croît de la même manière, à savoir par des nouveautés se greffant sur la réalité déjà manifeste et s'harmonisant avec elle, créant ainsi la continuité de l'expérience.

« Une greffe est un *additif* à un arbre, professe James dans son cours. Personne ne peut prétendre qu'elle est essentielle. Pourtant elle combine harmonieusement, elle remplace une autre branche qui serait venue, ou un autre scion qui pourrait également être greffé, et redéfinit "l'arbre entier". Elle est strictement une parmi les possibilités de l'arbre. Supposons ceci en tant que prototype de tout ce qui se passe universellement, et vous avez l'attitude vivante d'une philosophie pluraliste ou personaliste. Individualisme⁴¹⁸ ».

Le pluralisme devient, suivant la démarche humaniste du pragmatisme, un personalisme, un individualisme. La réalité ne formant un *tout* que par l'action créatrice de ses *chaques*, l'individu n'est guère une simple affection du monde, mais un élément qui peut croître ou diminuer, créer ou détruire, souvent indépendamment, mais pas isolément d'autrui. Son destin est davantage biographique qu'historiographique, dans le sens où sa propre vie ne s'inscrit pas simplement dans une histoire universelle, mais crée, au même titre que les événements historiques qui la dépassent, de l'histoire. L'expérience de l'individu est une véritable nouveauté qui se greffe sur la réalité comme si elle avait toujours été prédestinée pour y émerger. La causalité est une illusion de la

417 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 127.

418 « A graft is an *additive* to a tree. No body can contend that it is essential. Yet it combines harmoniously, replaces another branch that would have come, or another scion that might equally well have been grafted, and redefines the "whole tree". It is strictly among the tree's possibilities. Assume this as the prototype of what happens universally, and you get the living attitude of the pluralistic or personalistic philosophy. Individualism ». William James, *Manuscript Lectures*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1988, pp. 310-311.

rétrospection et la continuité harmonieuse de l'expérience en est coupable. Mais le pluralisme en tant qu'individualisme n'est point un atomisme. Les relations qu'un individu éprouve sont aussi réelles que l'individu lui-même. L'empirisme radical ne permet pas à l'individualisme de James de se réduire à une apologie d'un individualisme radical et atomiste. Les relations sont des expériences et elles doivent être prises en compte comme telles. Tout comme les expériences des individus sont des nouveautés, les relations qui les lient n'ont rien d'*archétypal*, mise à part de la tendance associative de l'univers. Elles peuvent constituer également de véritables nouveautés. L'individualisme que James identifie au pluralisme ne s'oppose pas à la société mais à la totalité, au monisme, et, par conséquent, au totalitarisme. Scandalisé par l'affaire Dreyfuss, James écrit à Salter : « *Toute grande institution est forcément un moyen de corruption – peu importe le bien qu'elle peut aussi produire. Nous ne pouvons trouver une idéalité pleine que dans la libre relation personnelle.* ⁴¹⁹ » Un tel individualisme, malgré ses similarités rhétoriques avec l'*Égoïsme* de Max Stirner, provient sans doute davantage de l'origine anti-fondationnaliste du pragmatisme que de l'exposition de William James aux écrits de l'anarchiste allemand. Vers la fin de sa vie, James a néanmoins exprimé un intérêt particulier pour l'individualisme de Stirner. Impatient de lire l'essai de James Gibbons Huneker sur Nietzsche et sur Stirner, il lui écrit :

« J'ai lu une biographie de Stirner, il y a quelques années, par un allemand consciencieux. Étrange épigramme ! Cet homme, si exaltant sur l'ego, semble avoir été la plus *nulle* et plus effacée des créatures de Dieu dans sa propre incarnation réelle. Si nul que l'on ne peut presque rien trouver sur lui. Je suis impatient de recevoir vos articles sur lui et sur N[ietzsche] ⁴²⁰ ».

L'influence de Max Stirner sur le développement de l'anarchisme européen fut peut-être minime, mais, aux États-Unis, Stirner et Proudhon furent, pendant une longue période ⁴²¹, des références majeures de la pensée anarchiste américaine. Tandis que le vieux continent rationaliste et holistique voyait en l'*Égoïsme* de Stirner une simple réaction radicale contre les institutions et les mœurs de la société européenne, les États-Unis virent dans l'*Égoïsme* non seulement une validation de leur tradition individualiste et empiriste, mais une solution socialiste au problème de l'émergence

419 « *Every great institution is perforce a means of corruption – whatever good it may also do. Only in the free personal relation is full ideality to be found* ». James à Salter, Sept. 11 1899, *Correspondence of William James*, vol. 9, University Press of Virginia, Charlottesville, 2001, p. 41.

420 « I read a life of Stirner a few years ago, by some conscientious German. Strange epigram! This man, so exalting of the self, seems to have been the most effaced and *null* of God's creatures, in his actual personal incarnation. So null, that almost nothing can be collected to tell about him. I am impatient to get at your articles on him and on N- ». James to Huneker, Apr. 30 1909, *Correspondence of William James*, vol. 12, University Press of Virginia, Charlottesville, 2004, p. 209. Le « conscientious German » était probablement Henry Mackay qui a écrit, en 1898, un ouvrage sur l'oeuvre de Max Stirner. John Henry Mackay, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*, Schuster, Berlin, 1898.

421 Notamment autour du journal *Liberty* publié par Benjamin Tucker de 1881 à 1908.

d'un consensus politique qui, par son caractère volontariste et libertaire, respecterait leurs exigences individualistes.

Or, l'individualisme que professe James au nom du pluralisme signifie nouveauté. Il ne peut y avoir un changement dans la composition de l'univers que lorsque la nouveauté est véritable et authentique. « Ce qui est déjà "un" et "entier" est déjà statique », poursuit James dans son cours. L'unité, tant recherchée par les philosophes n'est pas un cadre de l'expérience, un environnement fantasmé la supposant en son sein. « L'unité est dans le processus de l'achèvement ». Elle est prospective, car le monde est toujours en train de se faire. Dans cette perspective, le pluralisme est synonyme de l'individualisme, car « [t]out ce qui est dynamique vit uniquement dans les parties » dans le moment de l'expérience. Les « unités achevées n'apparaissent comme telles que rétrospectivement ». Le pluralisme remplit aussi un besoin normatif. « Les systèmes les plus petits sont aussi les systèmes les plus vrais ». Nul besoin d'unité n'émerge comme un principe absolu qui hante par sa fonction normative l'art politique. Pluralisme signifie « *anarchie* dans le bon sens. (...) Il signifie *individualisme, personnalisme : ici & maintenant*, tel est le prototype de la réalité ; il existe une véritable nouveauté ; l'ordre doit être gagné – récolté incidemment ; ce qui est plus universel est aussi plus abstrait ; ce qui est plus petit et plus intime est plus vrai ; l'homme plus que la maison, la maison plus que l'état ou l'église ». Pluralisme signifie donc « anti-esclavagisme⁴²² », anti-coercition, anti-autoritarisme, anarchie.

L'enseignement de James reflète ses préoccupations politiques, dont il témoigne dans sa correspondance. Le pluralisme permet au philosophe pragmatiste d'opposer une sorte d'ontologie du changement social à la réalité statique des institutions établies. « Je commence à croire, écrit James en 1899, que tout ce qui est "grand" est nécessairement corrompu », car la « grandeur » et le « succès » tuent toute qualité authentique et tout idéal⁴²³. James se prononce ainsi à l'encontre de la « grandeur » sous toutes ses formes :

« Plus l'entité avec laquelle vous avez à faire est grande ou creuse, plus la vie énoncée sera brutale et fallacieuse. Ainsi, je suis contre toute grande organisation en tant que telle, d'abord et surtout les organisations nationales, contre tout grand succès et résultat, et en faveur des forces

422 « Unity is in process of achievement. What is already "one" and "whole" is already static. What is dynamic lives only in the parts – the line of fire. *The moment of experience*. Moreover the achieved unities appear such only in retrospection. Small systems the truer systems / *Graft-theory* / It means *Anarchy* in the good sense. (...) It means *individualism, personalism* : that the prototype of reality is the *here & now* ; that there is genuine novelty ; that order is being *won* – incidentally reaped. that the more universal is the more abstract. that the smaller & more intimate is the truer. The man more than the home, the home more than the state, or the church. Anti-slavery. » William James, *Manuscript Lectures*, op. cit., pp. 310-311.

423 « I begin to believe that every "big" thing is necessarily corrupt ». William James to Henry Sidgwick, April 30 1899, *Correspondence*, op. cit., vol. 8, p. 522 ; « The resounding idol of mere empty "bigness" and "success" is killing every genuine quality and ideal » William James to Henry William Rankin, Feb. 22 1899, *Correspondence of William James*, vol. 8, University Press of Virginia, Charlottesville, 2000, p. 499.

éternelles de la vérité qui travaillent toujours dans le mode individuel, bien qu'immédiatement infructueuses ⁴²⁴».

Le pluralisme de James rejoint ici celui de Dewey dans la supposition d'un changement social lent et progressif, dépendant de l'action particulière et non totalisante. James s'éloigne pourtant de son collègue en niant toute alliance avec les formes d'institutions englobantes, telle que l'État central. Il devient de plus en plus anarchiste, comme il l'admettra dès 1900 : « Je crois de plus en plus exclusivement à de *petits* systèmes ». Mais l'anarchisme de James, aussi bien dans sa forme négative que positive, est catégoriquement décentralisé et réalisateur. Il ne s'agit ni d'une opposition apocalyptique des classes, ni d'une rupture explicite avec les institutions établies. Son anarchisme est communautaire, pacifique, quasi-tolstoïen, basé sur la sympathie des relations de face-à-face. Il peut s'accorder à la démocratie de Dewey dans la mesure où les conséquences de la vie communautaire ne débordent pas les limites de leur conscience directe et immédiate. Il s'agit d'un projet d'*ici et maintenant*, d'un socialisme réalisateur, romantique certes, mais salutaire. Le salut social, écrit James à Crosby, dépend des petits systèmes de vie associative : « Pourquoi certains anarchistes ne se réunissent-ils pas et essayer ? Moi, je suis trop malade (et trop vieux !), sinon je pourrais moi-même y participer ». Bien que l'anarchisme semble correspondre de plus en plus à l'idéal démocratique de James, le philosophe pragmatiste paraît incapable de convertir ses convictions en directives d'action. « Moi-même je deviens de plus en plus anarchiste dans mes idées, écrit James à Pauline Goldmark, cependant lorsqu'il s'agit de les appliquer dans la vie je me sens impuissant. Ainsi je respecte de plus en plus ceux qui peuvent les soutenir pratiquement ⁴²⁵».

James ne professera pas l'anarchisme en tant que doctrine politique pourvue d'une généalogie des concepts et d'une historiographie. Il ne consacra aucun ouvrage explicitement politique, bien que ses aspirations démocratiques émergent passionnément de son écriture. Il ne fera pas non plus une défense solennelle de l'anarchisme, bien que sa correspondance suppose parfois le contraire. Son pragmatisme est pourtant inscrit dans l'héritage anarchiste, au moins tel qu'il est

424 « I am against bigness & greatness in all their forms. (...) The bigger the unit you deal with, the hollower, the more brutal, the more mendacious is the life displayed. So I am against all big organizations as such, national ones first and foremost, against all big successes and big results, and in favor of the eternal forces of truth which always work in the individual and immediately unsuccessful way », William James to Sarah Wyman Whitman, June 7 1899, *Correspondence of William James*, vol. 8, op. cit., p. 546.

425 « I am becoming more and more an individualist and anarchist and believer in *small* systems of things exclusively ». William James to William Dean Howells, Nov. 16 1900, *Correspondence of William James*, vol. 9, op. cit., p. 362 ; « ... through small systems, kept pure, lies one most promising line of betterment and salvation. Why won't some anarchists get together and try it. I am too ill (and too old!) or I might chip in myself ». William James to Ernest Howard Crosby, Oct. 23 1901, *Correspondence of William James*, vol. 9, op. cit., p. 551 ; « I am getting to be more and more of an anarchist myself, in my ideas, though when it comes to applying them to life I am helpless. So I find myself more and more respecting those who *can* take hold practically ». William James to Pauline Goldmark, Jan. 30 1903, *Correspondence of William James*, vol. 10, University Press of Virginia, Charlottesville, 2002, p. 191.

défini chez Tucker. Il aspire à une opposition permanente et inconditionnelle à l'*archè*, au principe premier, à l'absolu. Si le pragmatisme s'attache à l'empirisme radical et au pluralisme, c'est pour attaquer l'absolu sur tous les terrains dans lesquels il s'incruste. Ainsi, l'opposition à l'*archè* se transformera, à l'aune du désengagement de James de son image passive de philosophe, en une opposition à l'*archos*, contrairement à ce que professait Dewey. Hélas, James ne vivra pas aussi longtemps que son collègue et sa littérature politique ne sera – s'il y avait lieu – qu'un travail posthume de ses disciples et commentateurs⁴²⁶. Par conséquent il ne répondra guère aux besoins normatifs de la constitution du public. Il ne dialoguera pas sur la nécessité fantasmée ou réelle de l'État. Il donne pourtant des pistes de réflexion. Tout comme l'expérimentalisme de Dewey, son pluralisme laisse le soin aux particuliers de décider de la forme que prendra l'unité, cette dernière étant toujours prospective. James anticipe néanmoins sur une réponse négative. L'État, d'un point de vue ontologique, est loin de convenir à la réalité pluraliste du monde. D'un point de vue normatif, l'État reste, dans sa fonction positive, un mystère. Jusqu'à la fin de sa vie, James ne résoudra pas ce mystère. « Dieu merci, écrit-il en 1908, *je suis un anarchiste, et je resterai probablement tel !*⁴²⁷ ». Il n'y a aucune ambivalence à ce propos. L'État, c'est le mal ! Si Dewey approuve cette affirmation, c'est parce qu'il lui attache en permanence la question de sa nécessité. Mais la réponse définitive sera donnée, d'une manière anachronique, en 1858, par un jeune homme de seize ans, dans une lettre adressée à son ami d'enfance : « Tout le mal dans le monde provient de la loi et des prêtres et plus tôt ces deux choses seront abolies mieux ce sera ⁴²⁸ ».

Les pragmatistes contre l'absolu

« L'absolu, écrit James, est sûrement une des hypothèses les plus importantes en philosophie ; il doit être discuté à fond. Ses défenseurs l'ont généralement traité seulement comme une nécessité logique ; et ils ont invariablement utilisé, il me semble, une très mauvaise logique. Il est grand temps que l'hypothèse d'une conscience universelle, tout comme toute autre question de fait, soit sérieusement discutée ; et cela signifie par induction et à la lumière de toute analogie naturelle qui peut être mise en exergue ⁴²⁹ ».

426 Citons, par exemple, Deborah J. Coon, *Courtship with Anarchy: the Socio-Political Foundations of William James's pragmatism*, Ph.D. diss., Harvard University, 1988.

427 « Thank Heaven, I'm an anarchist, and likely to remain so ! » William James to Pauline Goldmark, Jan. 22 1908, *Correspondence of William James*, vol. 11, op. cit., p. 525.

428 « All the evil in the world comes from the law and the priests and the sooner these two things are abolished the better ». William James à Edgar B. Van Winkle, March 1, 1858, in Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, op. cit., p. 52.

429 « The absolute is surely one of the great hypotheses of philosophy ; it must be thoroughly discussed. Its advocates have usually treated it only as a logical necessity ; and very bad logic, as it seems to me, have they invariably used. It is high time that the hypothesis of a world-consciousness should be discussed seriously, as we discuss any other question of fact ; and that means inductively and in the light of all the natural analogies that can be brought to bear. »

Mais, mettre en cause la nature axiomatique de l'absolu n'est-ce pas déjà une approche non absolutiste du traitement de l'hypothèse de l'absolu ? Afin de répondre aux exigences logiques de l'absolu en tant qu'hypothèse, nous devons d'abord sortir de l'univers absolutiste et introduire l'expérience comme cadre de traitement logico-hypothétique. Il est évident que même si notre logique impartiale validait l'hypothèse de l'absolu, la montée vers l'univers absolutiste serait compromise. Une fois que l'on accepte de mettre l'Absolu à l'épreuve, celui-ci perd aussitôt son « A » majuscule. « [Q]uel espoir y a-t-il, s'interroge James, de mettre en ordre et de fixer les opinions si l'absolutisme (...) n'admet pas que toutes les philosophies sont des hypothèses (...) ? ⁴³⁰» La première objection face à l'absolu est celle qui oppose les axiomes aux hypothèses. Si la philosophie répond à la réalité, elle doit reposer sur la nature hypothétique de ses énoncés, car le monde est toujours en train de se faire. Mais le monde n'est en train de se faire que du point de vue de l'expérience et c'est au profit d'une philosophie de l'expérience que les pragmatistes assument leur critique radicale de l'absolutisme.

John Dewey annoncera, d'une certaine manière, son départ de l'idéalisme absolutiste⁴³¹ avec la publication de *Studies in Logical Theory*, un ouvrage collectif dans lequel il contribuera avec quatre chapitres. Ce livre solennellement et cordialement dédié à William James pour son « inspiration » et sa « fourniture des outils », sera l'occasion, pour Dewey, de se situer dans le prolongement de la pensée de James. Les conclusions de Dewey seront applaudies par James, la rupture de Dewey avec l'absolu étant un don à la philosophie de l'expérience. À la suite de sa propre lecture des *Studies in Logical Theory*, James écrit à propos de son auteur :

« Dewey est un pur empiriste. Il n'y a rien de réel, que ce soit un être ou une relation entre les êtres, qui ne soit pas une affaire directe de l'expérience. Il n'existe pas d'Inconnaissable ou d'Absolu derrière ou autour du monde fini. Aucun Absolu, qu'il soit dans le sens de quelque chose d'éternellement constant ; aucun terme n'est statique, mais tout est processus et changement. (...) Dewey établit la continuité entre la biologie et la psychologie. "La vie", ou "l'expérience", est la conception fondamentale ⁴³²».

William James, « The Mad Absolute », in *Essays in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1978, p. 150.

430 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 200.

431 Voir aussi John Dewey, « From Absolutism to Experimentalism », *LW*, vol. 5, pp. 147-160.

432 « ... Dewey is a pure empiricist. There is nothing real, whether being or relation between beings, which is not direct matter of experience. There is non Unknowable or Absolute behind or around the finite world. No Absolute, either, in the sense of anything eternally constant ; no term is static, but everything is process and change. (...) Dewey makes biology and psychology continuous. 'Life,' or 'experience,' is the fundamental conception ». William James, « The Chicago School », in *Essays in Philosophy*, op. cit., p. 103.

Dewey montre, à travers une critique des écrits de Lotze, que la logique employée par les défenseurs de l'absolu, quelle que soit son origine, empiriste ou transcendantaliste, ne profite qu'à la dichotomie de la réalité dans deux éditions : l'édition absolutiste et l'édition humaine. Réconcilier ces deux éditions de l'univers suivant la même logique, à savoir « la présomption que la pensée doit avoir un antécédent fixe et tout-fait⁴³³ » ne peut aboutir qu'à des contradictions logiques insurmontables. L'absolu suppose une réalité objective où la pensée demeure dans un état pur. Par conséquent, la pensée humaine ne peut être évaluée qu'en fonction de sa pertinence dans un monde imaginé et hypothétique. Aucune conduite n'émerge d'une telle constatation. L'expérience concrète reste un mystère. Pour que les exigences de la logique correspondent aux exigences de la réalité, l'hypothèse de l'absolu doit être abandonnée. La pensée correspondante des absolutistes doit céder sa place à une définition instrumentale de la pensée. Le besoin de l'accord d'une idée toute faite avec un matériel extérieur fixe est vide de sens. « L'évaluation de la pensée, écrit Dewey, dépend de l'harmonie ou de l'unité de l'expérience réellement effectuée. L'épreuve de la validité de la pensée se situe au-delà de la pensée⁴³⁴ ». La pensée a une fonction instrumentale dont l'existence dépend « des antécédents irréfléchis », mais ce sera « l'expérience conséquente » qui mettra à l'épreuve son évaluation.

Le caractère instrumental de la pensée ou bien le traitement hypothétique et non axiomatique des énoncés conceptuels s'allient à une reconstruction *de la* philosophie – et non seulement *en* philosophie – vers des perspectives expérimentales – et non seulement empiriques. La philosophie de l'Absolu ne peut être affrontée que par une philosophie de l'expérience, une philosophie qui fera même de l'absolu une hypothèse à éprouver dans l'expérience. Si une chose réelle est possible, c'est parce qu'elle a émergé *de* et *dans* l'expérience. L'hypothèse de l'absolu doit être soumise au même critère. L'absolu, s'il peut avoir lieu, c'est parce qu'il peut avoir une histoire. Il existe, d'ailleurs, des lois universelles qui peuvent inspirer l'idée de l'absolu. Lorsque Dewey écrit que rien, dans le monde réel, n'agit isolément, ne se réfère-t-il pas à un absolu éprouvé dans l'expérience ? Une loi physique n'est-elle pas, d'une certaine manière, un absolu, un axiome ? La différence avec l'absolutisme est que ce dernier méconnaît le caractère historique des phénomènes. Il suppose une réalité primaire dont l'expérience concrète n'est qu'une copie approximative. L'Absolu des absolutistes n'a pas d'histoire. C'est un postulat divin, un principe premier, le fondement immatériel de tout ce qui *est*. L'absolu des pragmatistes, s'il peut avoir lieu, est un axiome relatif et relativiste. C'est un raccourci conceptuel dans la géographie des phénomènes et des

433 « ... the presumption that thought must have a fixed ready-made antecedent ». John Dewey, « Studies in Logical Theory », *MW*, vol. 2, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 327.

434 « The test of thought is the harmony or unity of experience actually effected. The test of validity of thought is beyond thought ». *Ibid.*, p. 367. Sur le rejet deweyen de l'absolutisme, voir aussi Robert Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, op. cit., pp. 71-77.

événements. Plus il y a de phénomènes et d'événements qui s'ajoutent, plus ce raccourci doit être revisité.

La philosophie de l'expérience est une démarche. C'est la reconnaissance d'un monde en train de se faire, une opposition infatigable à l'absolu, un refus de tout ce qui n'a pas d'expérience, un éloge de l'histoire. Au nom de l'empirisme radical, elle attaque l'idée d'une réalité absolue, d'une réalité admise par la raison dont l'objectif apparaît comme n'étant rien de plus que la satisfaction des contradictions de la logique absolutiste. La philosophie de l'expérience se transforme en pragmatisme pour briser le paradigme de la vérité absolue, une vérité non *vérifiée*, et pourtant validée par nécessité logique ou affective au nom de l'Esprit qui réside silencieusement dans la justesse de nos raisonnements. Enfin, sous le nom du pluralisme, la philosophie de l'expérience attaque l'idée de l'unité absolue des choses, l'idée qui fait de l'ontologie une pure illusion, voire une farce, et de l'être une simple affection d'une *symphonie* universelle qui couvre mélodieusement les cris et les souffrances du monde fini.

La philosophe de l'expérience se veut tout d'abord empiriste afin de s'opposer à la logique rationaliste qui considère les parties dans la dépendance avec leurs *touts*. « L'empirisme, au contraire, fait porter l'explication sur la partie, l'élément, l'individu, et traite le tout comme une collection et l'universel comme une abstraction ⁴³⁵ ». L'empirisme permet à l'expérience particulière des choses de sortir de son anonymat et d'imposer à la logique un environnement concret d'étude et d'enquête. Mais ce même empirisme dans sa forme classique n'a pu combattre la logique rationaliste qu'en rendant toute expérience particulière disjonctive. Les choses, étant considérées dans leur nature particulière, devraient, afin de briser la matrice rationaliste, demeurer « détachées et séparées », sinon le risque de donner raison aux rationalistes augmenterait au fur et à mesure que des conjonctions se présenteraient dans l'expérience formant de *touts* conceptuels. « Le nominalisme de Berkeley, le jugement de Hume selon lequel toutes les choses que nous distinguons sont aussi "détachées et séparées" que si elles n'avaient aucune espèce de liaison, le refus par James Mill d'admettre que les semblables aient quoi que ce soit de "réellement" commun, la réduction du lien causal à la succession habituelle, la façon dont John Mill décrit à la fois les choses physiques et les Sois comme composés de possibilités discontinues, et la pulvérisation générale de l'Expérience entière par l'association et la théorie de la poussière mentale⁴³⁶ » montrent la difficulté qu'éprouve l'empirisme à considérer les liaisons entre les choses et valident une attitude à mettre en perspective exclusivement l'hypothèse disjonctive. Par conséquent, l'unité des choses ne s'explique que par l'introduction des agents « trans-expérientiels » qui mènent l'empirisme à l'approbation, sinon à la

435 William James, *Essais d'empirisme radical*, op. cit., p. 58.

436 Ibid., p. 59.

supposition de notions absolutistes, telles que la Substance, l'Esprit, le Soi. Ainsi, un empirisme qui souhaite rompre avec l'absolutisme doit, en s'opposant au rationalisme, défier la présomption transcendantaliste.

James essaye spécifiquement de briser la matrice absolutiste et de rendre à l'expérience tout ce qui lui appartient. Avec l'empirisme radical, il confère aux relations qui lient des expériences, une existence réelle. Rien n'appartient à l'absolu, car tout le matériel nécessaire pour expliquer les parties de la réalité, avec ses relations conjonctives ou disjonctives, nous est procuré par l'expérience. D'un côté, aucun élément éprouvé n'est exclu de la construction philosophique, et, de l'autre, aucun autre, tel que l'Esprit, la Substance ou l'Absolu, n'est introduit s'il n'est pas directement éprouvé dans l'expérience. Par conséquent, l'agent qui relie les expériences doit également être éprouvé, *expérencé*, dans le monde concret. La relation est en réalité une expérience. La philosophie de l'expérience devient, à l'aide de l'empirisme radical, une philosophie de la relation, un individualisme relationnel. L'empirisme radical permet au « Fait » de sortir du rang du principe premier et de retrouver une voix capable d'être entendue par nos exigences logiques. Si l'absolu a pu exister, c'est parce que la philosophie, tantôt ignorant la nature *expérencée* de la relation, tantôt traitant le « Fait » comme étant « muet », ne pouvait sortir de ses contradictions logiques que par l'introduction d'un sujet, secondaire quant à sa fonction, primaire quant à son essence. Comment une notion non-réelle, s'interroge James, c'est-à-dire non-*expérencée*, telle que la « substance », le « Moi », l'« Ego transcendantal », l'« Absolu » peut-elle rendre la réalité plus claire sans la « déréaliser » ? L'absolu est une fiction et, en tant que telle, il n'est pas produit *par* l'imagination, mais il se produit *dans* l'imagination. Produite *par* l'imagination, une notion peut constituer un raccourci dans l'expérience sans déréaliser sa continuité empirique. Produite *dans* l'imagination, une notion transforme l'expérience en un raccourci conceptuel qui ne revient à l'expérience que pour la soumettre sous le principe qui l'a initié. Abandonner toute notion *méta*-physique et recourir à celles qui peuvent être empiriquement vérifiées est une démarche essentielle pour la philosophie de l'expérience. L'empirisme radical, en rendant l'expérience auto-suffisante, constitue une étape primordiale à la construction d'une telle philosophie anti-absolutiste.

Rien ne sort de l'expérience, car il n'existe aucune chose réelle qui n'a pas d'expérience. Le processus de *vérification* d'une idée ou d'un concept doit également faire l'objet d'une expérience, par opposition à ce que la logique absolutiste suggère avec la notion de la correspondance de toute idée à la vérité absolue comme critère ultime d'évaluation. Si une telle vérité absolue existait, cela signifierait que l'expérience humaine, si elle suppose le mouvement, n'évolue qu'intellectuellement, et cela de son instabilité empirique vers la fixité rationnelle, l'objectif étant d'atteindre la connaissance la plus entière de la vérité universelle des choses. Cette dernière étant absolue, elle

repose sur des principes figés et originels qui ne peuvent accepter le mouvement du monde réel que lorsqu'il se dirige vers eux. L'homme semble être un fils prodigue qui a émergé de l'absolu, traçant sa trajectoire terrestre afin de retourner dans le monde miséricordieux de l'absolu. Mais une telle analogie ne se fixe que sur le retour de l'homme au réconfort chaleureux d'un monde fantasmé. Elle ne nous dit rien sur sa trajectoire terrestre. L'absolu ne s'intéresse à l'homme qu'en tant qu'être pensif et rationnel. Il ne s'intéresse point à lui en tant qu'être actif, voire vivant. S'il évalue ses actions, ce n'est que selon le critère des idées qu'elles représentent, car, selon les présomptions absolutistes, l'homme étant un être fini, il ne peut jamais atteindre une expérience élevée à la hauteur de l'absolu. Il peut seulement user de sa capacité de raisonner et atteindre, en suivant les traces que l'absolu a laissées au moment de la création, la vérité intangible d'une réalité absolue qui ne fera jamais l'objet d'aucune expérience terrestre. L'action est, par conséquent, secondaire, car dépendante de l'idée qui la suppose. James cherche avec le pragmatisme à introduire une méthode d'évaluation des idées, émancipée d'un principe premier, d'un fondement transcendantal de l'expérience, afin de restituer l'homme et son expérience dans les démarches et les finalités philosophiques. Une idée sera donc évaluée en fonction de la conduite pratique qu'elle suppose, en fonction de ses conséquences particulières.

Enlever du processus de vérification d'une idée la notion de l'absolu mène à la recherche d'un critère autre que celui de la correspondance à la vérité fixe, universelle et éternelle, un critère éprouvé dans l'expérience, au sein de la géographie du toucher humain. Ainsi, la vérité cesse d'être métaphysique pour devenir physique. Ce passage de la transcendance de l'absolu à l'expérience humaine confère à la vérité une fonction spécifique et non idéelle, une nature instrumentale qui consiste à guider la conduite humaine dans l'expérience et non *au-delà* de celle-ci. La vérité réside en l'homme et non dans l'air (l'esprit) que celui-ci peut respirer. C'est suivant une telle perspective que la vérité se définit comme une espèce du bien. En effet, le vrai ne peut être éprouvé que sous la forme du bien. Le pragmatisme, en tant que « théorie générique de la vérité », naît du besoin de procurer à la philosophie de l'expérience une théorie de la connaissance qui rompe avec l'idée de l'absolu. « Il se détourne des solutions abstraites (...) purement verbales, des fausses raisons *a priori*, des principes figés, des systèmes clos, de tout ce qui se prétend absolu ou originel ⁴³⁷ ». Au lieu de chercher la vérité dans la relation entre la pensée et l'absolu, le pragmatisme la situe dans la relation entre la pensée et l'expérience, entre l'organisme et son environnement. Par conséquent, la connaissance ne dépend ni de principes surnaturels, comme le suppose le rationalisme, ni de la capacité réceptive de l'homme, comme le suppose l'empirisme classique. La connaissance réside dans l'interaction de la pensée et de l'environnement, les deux constituant des instances intégrales de

437 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 117.

l'expérience.

« La vérité, écrit James (...), est une relation, non pas de nos idées à des réalités non humaines, mais des parties conceptuelles aux parties sensibles de notre expérience. Celles-là sont des pensées vraies qui nous mènent à une *interaction utile* avec des circonstances d'ordre sensible, lors de leur apparition, que nos pensées les reproduisent d'avance ou non ⁴³⁸».

Aucune nécessité logique de l'introduction d'un absolu n'émerge dans la définition pragmatiste de la vérité, car la vérité est, en tant que relation, une expérience réelle. L'expérience est à nouveau auto-suffisante.

La vérité, non seulement ne correspond à aucune idée absolue qui défie le cours de l'expérience, mais, au sein même de l'expérience, elle ne peut point être énoncée d'une manière universelle, éternelle ou absolutiste. Si aucune vérité absolue ne peut émerger, c'est parce que la vérité-en-soi n'a aucun sens dans la philosophie de l'expérience. La vérité est simplement un instrument précieux pour l'action, grâce auquel nous nous guidons dans des expériences satisfaisantes. Avoir des idées vraies signifie augmenter son pouvoir d'action. C'est la première étape dans une série d'expériences initiées par le processus vital de la recherche de la satisfaction. La vérité-en-soi est vide de sens, car aucune vérité n'est dépourvue d'une utilité quelconque. « Loin de nous être imposée de nulle part ou d'être un tour de force que s'imposerait notre intellect à lui-même, [la recherche de la vérité] se justifie par d'excellentes raisons pratiques⁴³⁹ ». Ces raisons pratiques, étant attachées à des phénomènes particuliers, initient le processus de vérification d'une idée. Mais la vérité, n'étant pas une propriété inhérente d'une idée, « vient » à l'idée au cours de l'expérience de ce phénomène particulier. Une vérité n'est donc pas absolue, elle n'est pas une vérité-en-soi, car elle ne représente qu'un processus événementiel, circonstanciel et guère substantiel d'une idée qui procède, efficacement pour être vraie, à la mise en relation des expériences qui, sans sa corroboration, demeureraient incohérentes et problématiques. C'est dans ce sens que James dit que « posséder des idées vraies signifie toujours qu'on possède de précieux instruments pour l'action », car toute idée part de l'action et se distingue d'une idée fautive par sa capacité à retourner à l'action.

Une vérité qui détermine l'expérience et qui est à la fois déterminée par elle. Voilà la conclusion du pragmatisme en tant que théorie générique de ce qu'on entend par vérité. Cela signifie que nos vérités peuvent contribuer à moduler notre monde, à le faire croître par les expériences qui se prolongent de leur émergence. Cela signifie aussi que ce monde susceptible de

438 William James, *La signification de la vérité*, op. cit., p. 70.

439 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 227.

changer, ce monde ouvert, notre monde, peut, par ses expériences croissantes, engendrer d'autres vérités ou bien des expériences nouvelles qui pourraient mettre notre stock de croyances en risque. Lorsqu'une idée est vérifiée, elle l'est par rapport à un cadre expérimental spécifique. Aucune idée vraie ne l'est éternellement, car le monde ne cesse jamais de nous procurer de nouvelles expériences, parfois véritablement authentiques. « L'absolument » vrai signifie qu'aucune autre expérience ultérieure ne peut voir la lumière du jour et modifier ainsi ce qui a été déjà vérifié. S'il n'existe pas de vérité absolue, c'est surtout parce qu'il n'existe pas d'expérience finale. Au moins, une telle expérience finale, la dernière scène de la pièce de la vie, n'est, pour le moment, ni écrite ni mise en scène. Le monde, étant en perpétuel devenir, peut nous surprendre. Que ses possibilités dépendent de l'expérience, et non d'un prétendu Sujet Absolu, signifie que les nouveautés du monde réel qui transforment les possibilités en réalités émergent du particulier et du contingent et non de la totalité.

Le pragmatisme en tant que théorie de la vérité offre à la philosophie de l'expérience une définition de la vérité dépourvue des présupposés absolutistes, sans laquelle les sauts de la pensée se perdent dans l'espace transcendant de l'absolu. Les pragmatistes ne veulent aucunement obscurcir la vérité comme le prétend Russell. Tout au contraire, ils souhaitent la libérer de l'absolu et restituer ainsi la gravité de ce qu'elle représente. Connaître n'est pas un processus *saltatoire* dit James, mais *ambulatoire*. Il ne signifie rien d'autre que faire l'expérience de la pensée qui a mené à la connaissance. Les sauts de la pensée absolutiste visent l'abysse d'un monde imaginaire sous prétexte que la vérité y demeure quelque part. La seule preuve *expérenciée* est le prestige social des personnes qui y croient⁴⁴⁰. Par conséquent, ce n'est point le pragmatisme mais la philosophie de l'absolu qui obscurcit la vérité, en lui conférant une vie uniquement au-delà de l'expérience, tout comme les promesses d'une vie après la mort peuvent faire de l'ombre à la vie elle-même.

Si l'expérience s'oppose à l'absolu, c'est parce que la première se fait alors que le second s'est fait. Le point essentiel de l'incompatibilité de ces notions est que l'une suppose un univers ouvert à des possibilités, un monde en train de se faire, alors que l'autre n'a du sens qu'à travers la présomption que tout ce qui compose la réalité est stable et éternel. Un univers fixe est un univers dont les relations qui relient ses éléments manquent d'une nature adventice qui pourrait mener à l'émergence des possibilités. Ce défaut de nature adventice signifie que toute relation parmi les termes qui composent la réalité est intime et substantielle. Les choses forment ainsi un tout, car toutes les relations sont *fondées* sur quelque chose dont la substance est commune.

L'absolu suppose ainsi le monisme, et la philosophie de l'expérience ne peut se libérer

440 « Évidemment, si le poids de l'autorité était tout, la vérité de l'absolutisme serait ainsi définitivement établie ». William James, *Philosophie de l'expérience*, op. cit., p. 46.

pleinement de l'absolu qu'en acceptant le pluralisme comme son hypothèse ontologique, épistémologique ou morale. Ainsi, James définit son pluralisme d'abord comme un mouvement libérateur de la volonté du pouvoir déterministe de la causalité absolue. L'optimisme ou le pessimisme qui découlent de l'acceptation d'un univers déterminé d'avance paralysent la volonté en l'écho à une soumission à la bonté ou au mal premiers qui traversent d'une manière absolue le flux de l'expérience. Le pluralisme, par son caractère indéterministe, volitif et libertaire, ne voit aucun principe premier, aucune causalité absolue, derrière la manifestation empirique du bien ou du mal. En revanche, il existe une pluralité des phénomènes qui peuvent, entretenant des relations extérieures, être modelés, façonnés selon leurs hypothèses causales, et, par conséquent, se réduire si leurs conséquences sont nocives, ou bien croître si leurs conséquences sont bénéfiques. Cela suppose la libération de notre volonté d'expérimenter une telle réduction ou croissance.

Une telle libération de la volonté suppose la reconnaissance des relations adventices et extérieures, l'existence des êtres indépendants reliés uniquement par leur activité et non par leur substance. C'est cette reconnaissance qui mène Dewey à qualifier sa position philosophique de pluralisme empirique⁴⁴¹. Il n'existe aucune unité absolue réelle. La réalité est phénoménalement plurielle parce qu'elle l'est ontologiquement. Rien n'inclut tout, rien ne suppose tout. Si A est, nous ne pouvons conclure que B est aussi qu'en faisant son expérience. Il n'existe pas un unique « vecteur de conjonction » qui englobe tout, une causalité unique de toute chose, une origine unique, un principe unique. Le pluralisme pragmatiste n'est pourtant pas un relativisme. C'est à l'unité absolue qu'il s'oppose et non à l'unité tout court. Le pragmatisme renonce « au monisme absolu aussi bien qu'au pluralisme absolu ». De la même façon qu'il n'accepte pas l'unité absolue, il renonce à la pluralité radicale des choses, à la réalité absolument fragmentaire et disparate. « Le monde est un, poursuit James, dans la seule mesure où ses parties tiennent ensemble grâce à un type de relation quelconque. Il est multiple dans la mesure où certaines relations ne parviennent pas à s'établir ⁴⁴² ». L'unité est aussi réelle que la multiplicité. L'un et le multiple coexistent, car toute relation éprouvée entre les composants du monde réel n'est pas extérieure à ceux-ci. Il existe des types de relations intimes et nécessaires, tout comme des types de relations externes et adventices. Le pluralisme pragmatiste est un anti-absolutisme.

« L'unité absolue ne connaît pas de degrés, écrit James. (...) Le pluralisme en revanche n'a que faire de ce tempérament farouchement dogmatique. Pourvu que vous lui accordiez *un peu* de séparation entre les choses, un frémissement d'indépendance, une certaine liberté de jeu dans les

441 Voir John Dewey, « Duality And Dualism », *MW*, vol. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, p. 64.

442 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 193.

relations entre les parties, un peu de réelle nouveauté ou de hasard, même très peu, il sera amplement satisfait ; et il vous accordera autant d'unité réelle que vous désirerez. Car pour le pluralisme, la question du degré d'union ne peut être réglée que de façon empirique⁴⁴³».

Pour être anti-absolutiste, le pluralisme renonce aussi bien à la verticalité absolue qu'à l'horizontalité absolue. La géographie pluraliste se prolonge dans toutes les dimensions dans la mesure où l'expérience le permet. L'unité absolue, tout comme la multiplicité absolue, n'est qu'une supposition à titre méthodologique. Convertir un tel postulat en conception ontologique, c'est compromettre l'expérience elle-même.

La philosophie de l'expérience exige un tel pluralisme, tout comme elle exige que l'empirisme qui soutient ses méthodes soit radical. Le pragmatisme, l'empirisme radical et le pluralisme inspirent la même idée tout au long de leur rhétorique. Une idée à la fois négative et positive. Ils se sont développés d'une part aux antipodes de l'hypothèse absolutiste, et, de l'autre, en faveur d'une attitude philosophique et sociale d'après laquelle le monde est toujours en train de se faire. Par conséquent, la philosophie, en acceptant de partir de la phénoménologie empirique, ouvre des voies de communication avec le sens commun. Son rôle n'est ni d'expliquer le monde, ni même de le changer. La philosophie de l'expérience n'a de fonction autre que de combattre l'Absolu dans tous les domaines. Ainsi, elle devient, selon les exigences du discours, empirisme radical, pragmatisme ou pluralisme. Se débarrasser de l'idéalisme absolutiste signifie accepter la définition dynamique du monde, reconnaître le perpétuel devenir de notre univers. Une fois que le monde est défini en termes de possibilités, la philosophie n'a qu'à passer le relais aux individus qui, avec leurs relations et leurs expériences, peuvent tisser son destin. Ainsi, le pluralisme se transforme en méliorisme et le pragmatisme en une méthode capable d'articuler les besoins de l'univers mélioriste et la volonté de se tenir dans un tel univers. Si l'empirisme radical écarte la nécessité logique de l'introduction de l'absolu et si le pluralisme libère les possibilités du monde, le pragmatisme confère aux individus les outils et le pouvoir de soumettre ces possibilités à leur volonté mélioriste.

L'absolu est, certes, une hypothèse pourvue de nombreux avantages affectifs. C'est à ce titre qu'elle peut trouver une place dans la philosophie de l'expérience. C'est lorsque l'absolu s'impose de l'extérieur, en tant que principe premier, que l'expérience se décompose et paraît insuffisante. L'absolu peut, en réalité, constituer une relation qui relie des expériences et qui peut, de ce fait, les guider vers de nouvelles expériences réelles. L'empirisme radical ne nie pas sa nature éprouvée, il s'oppose uniquement à ses présupposés fondateurs. Étant radical, il accepte l'hypothèse de l'absolu à condition que celle-ci parvienne à établir des relations *expérimentées*, et à mener efficacement

443 Ibid., p. 197.

l'activité humaine vers de nouvelles expériences. La façon dont l'hypothèse de l'absolu obtient une nature éprouvée dans l'expérience dépend de sa valeur pragmatique. Le pragmatisme, au moins celui de James, permet à l'absolu de tenter sa chance et d'acquérir une place existentielle dans le corps de l'expérience concrète. C'est grâce à son utilité, évaluée à l'aune de l'expérimentalisme pragmatiste, que l'absolu peut s'introduire comme une des possibilités de l'univers mélioriste, à condition qu'il se détache de son apparence fondationnaliste.

« L'univers, écrit James, est un système dans lequel les individus peuvent oublier leurs angoisses de temps à autre, où les hommes aussi ont le droit d'être insouciants et où prendre des vacances morales est dans l'ordre des choses. Si je ne me trompe, cela correspond, au moins en partie, à l'Absolu tel que nous pouvons le connaître, c'est la grande différence qu'apporte à nos expériences individuelles le fait qu'il soit vrai, c'est encore ce qui lui donne sa valeur réelle lorsqu'on l'interprète de façon pragmatique. (...) Si c'est là la signification de l'Absolu, et rien que cela, qui pourra en nier la vérité ? La nier reviendrait à prétendre que les hommes ne devraient jamais se détendre ni s'accorder de vacances⁴⁴⁴ ».

Les idées théologiques forment, par exemple, un absolu qui peut, même si ses présupposés transcendants contredisent la démarche de la philosophie de l'expérience, avoir des conséquences pratiques bénéfiques pour l'expérience de ses adeptes. Dans cette mesure et uniquement à ce titre d'évaluation pragmatique, l'absolu peut être considéré comme vrai, car le réconfort qu'il apporte s'avère réel. Les idées théologiques peuvent remplir une fonction concrète. Nier leur valeur revient à refuser l'empirisme radical selon lequel la relation entre l'absolu et l'état d'esprit de celui qui le tient pour vrai est une expérience réelle. Est-ce que cela signifie que ces idées théologiques sont vraies au-delà de leur fonction affective ? « *Cela dépend, répond James, entièrement de leur rapport à d'autres vérités qui doivent également être reconnues pour telles* ⁴⁴⁵ ». Or, l'absolu, en tant que fondement de l'expérience, est, pour les philosophes pragmatistes, dépourvu d'utilité philosophique, car l'expérience est amplement suffisante quant à sa fonction réaliste. Mais l'absolu, en tant qu'hypothèse à éprouver dans l'expérience n'est pas stérile. Il remplit une fonction concrète et non simplement spéculative. Les pragmatistes s'opposent à l'absolu en tant que principe premier, en tant que fondement. Leur anti-absolutisme est en réalité un anti-fondationnalisme, un anarchisme. James ne considère l'absolu que dissocié de l'*archè* que celui-ci présuppose. Sa valeur, si elle existe, est une valeur pragmatique et non absolutiste.

444 Ibid., p. 135.

445 Ibid., p. 134.

Deuxième partie : Anarchisme, une philosophie pragmatiste

Chapitre V : Y a-t-il une philosophie anarchiste ?

Le mouvement anarchiste est davantage historique et moins philosophique. Les idées qui le composent consistent en des moments de jonction plutôt qu'en un prolongement d'une ligne philosophique qui pourrait rappeler les émissaires de l'anarchisme à l'ordre idéologique. Il n'existe point une orthodoxie anarchiste, car la *doxa* libertaire n'est pas philosophique mais politique, voire éthique. Elle demeure, d'une part, dans la critique des institutions établies, économiques, sociales ou politiques, et de l'autre, dans la vision de ce que doit être une société juste. Certes, une telle critique ou une telle vision ne peuvent circuler dans les canaux rhétoriques du discours politique qu'à condition que celles-ci puissent légitimement justifier une signification distincte des autres théories du changement social. Si la *doxa* anarchiste n'est pas d'origine philosophique, sa légitimation l'est, car l'évaluation d'une idée est précisément une des fonctions essentielles de la philosophie. Ainsi, les anarchistes se sont mis à philosopher et nourrir par leur philosophie une vision non-coercitive des rapports sociaux, en passant par une critique radicale de l'économie capitaliste et de l'État. Leur étonnement philosophique n'a néanmoins guère été déclenché par le souci de répondre à des questions telles que « Qu'est-ce que la vérité ? », « Qu'est-ce que le Bien ou le Mal ? », « Qu'est-ce que réel ou illusoire ? », « Qu'est-ce que la Beauté ? », ou « D'où provient notre univers ou qu'est-ce que sa destinée ? ». Bien que les penseurs anarchistes aient eu beaucoup de choses à dire à ces propos, la philosophie n'a eu, en ce qui concerne leurs moments de jonction, qu'une fonction secondaire, à savoir celle de la justification d'une approche non-coercitive et non-autoritaire de leurs projets sociaux. Du point de vue philosophique, l'anarchisme réside dans une multiplicité étonnante et ne converge qu'au service d'un projet social. Le paradigme philosophique de l'anarchisme est par conséquent pluraliste. Cela ne signifie pas, pour l'instant, que les anarchistes furent ou sont nécessairement pluralistes. Nous ne pouvons affirmer, pour le moment, qu'au sein de l'anarchisme coexistent plusieurs points de vue philosophiques, reliés entre eux par une approche non-coercitive de l'analyse des rapports sociaux en vue d'édifier une critique des institutions établies et un projet du changement social. Qu'il soit de tempérament empiriste ou rationaliste, matérialiste ou idéaliste, pluraliste ou moniste, le philosophe anarchiste n'est tel que dans la mesure où il peut mener le système philosophique qui lui correspond à des finalités sociales non-coercitives. Ainsi, des penseurs anarchistes peuvent, malgré leurs divergences théoriques quant aux questions métaphysiques, s'allier dans une défense mutuelle d'une pensée sociale généralisée.

Les références théoriques de l'anarchisme diffèrent. Chacun des penseurs anarchistes suit sa propre généalogie philosophique dans un objectif qui paraît davantage négatif, à savoir briser la matrice idéologique des institutions dominantes, que positif, à savoir légitimer la volonté de se tenir

dans une société non-autoritaire par le biais d'une métaphysique de l'être relationnel. La divergence des démarches philosophiques se justifie par la variation empirique des formes coercitives qui régissent l'expérience au sein de laquelle les anarchistes utilisèrent leur plume. Il n'existe pourtant aucune synthèse philosophique de la pensée anarchiste, un système au sein duquel la multiplicité des démarches philosophiques pourrait satisfaire les exigences académiques d'une étude unilatérale des écrits anarchistes dédiés aux problématiques propres à la philosophie. Le problème que pose l'étude de la pensée anarchiste repose sur le caractère historique de la démarche philosophique des auteurs anarchistes. D'un côté, toute considération philosophique de provenance anarchiste émergea des circonstances empiriques propres au contexte socio-historique l'entourant, et, de l'autre, elle ne s'est jamais imposée comme fondement d'une pratique sociale. Le problème devient ainsi la solution. L'anarchisme est, du point de vue de l'étude philosophique, un anti-fondationnalisme, dans la mesure où aucun système philosophique clos ne se présente comme le fondement des pratiques et d'idées que l'anarchisme représente. Si une philosophie anarchiste peut se dégager, nous devons nous pencher du côté d'un tel anti-fondationnalisme qui, non seulement réside à l'origine du pluralisme philosophique de l'anarchisme, mais nous amène naturellement à revisiter le lien entre théorie et pratique, et, à travers le renouvellement de ce rapport, à l'aune de l'anti-fondationnalisme anarchiste, tisser la mosaïque d'une philosophie cohérente.

Jean-Christophe Angaut remarque ce caractère anti-fondationnaliste dans le statut de la philosophie chez Bakounine, notamment dans la période anarchiste de ce dernier⁴⁴⁶. Bakounine, après avoir quitté le terrain de la philosophie, au début des années 1840, afin de se consacrer exclusivement à la pratique, revient dans le milieu des années 1860 à des considérations philosophiques qui marquent son passage de la révolte des peuples opprimés à la révolte des individus dont la lutte émancipatrice ne s'opère plus dans un terrain national mais prend désormais une forme fédéraliste. Il s'est immergé dans la philosophie, comme le témoigne son ouvrage *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'Homme*, sans qu'il soit préoccupé du désir de fonder une philosophie qui, même à titre personnel, pourrait servir de base à sa pensée politique et sociale. Comme le remarque Jean-Christophe Angaut, nous ne pouvons extraire des considérations philosophiques de Bakounine, sans nous lancer dans des interprétations, aucune « conception architectonique des rapports entre philosophie et anarchisme ». Et il poursuit :

« En première analyse, il semblerait bien plutôt que Bakounine s'en tienne à une conception plus modeste et localisée de la philosophie. Celle-ci (...) peut être résumée sous la notion

446 Voir Jean-Christophe Angaut, « Le statut de la philosophie chez le dernier Bakounine », in Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson et Mimmo Pucciarelli (dir.), *Philosophie de l'anarchie*, ACL, Lyon, 2012, pp. 191-207.

d'antithéologisme, et elle n'est rien d'autre de ce point de vue qu'une philosophie négative consistant à évacuer toutes les fictions théologiques et métaphysiques, non seulement de la connaissance, mais aussi de la vie (...), et à concurrencer la vision théologique du monde par une vision antithéologique⁴⁴⁷ ».

Comme en témoigne le titre de son ouvrage, Bakounine oppose le divin à la réalité concrète et invite l'Homme à choisir le monde réel comme la source unique de son matériau et son arsenal existentiels. L'objectif philosophique de Bakounine est, tout comme sur le terrain politique, l'émancipation de l'homme. En termes politiques cela se traduit par son opposition à toutes les forces extérieures qui régissent l'expérience humaine, à savoir le capitalisme, l'État, l'Église. En termes philosophiques il s'agit de libérer l'homme de l'enseignement théologique qui, d'une part, le soumet à un optimisme religieux et l'éloigne ainsi des perspectives mélioristes, et, de l'autre, consiste à l'expression métaphysique de l'autorité politique.

L'antithéologisme, est-il un anarchisme ?

Le retour à la philosophie n'est pas pour Bakounine un retour à philosopher. La philosophie ne constitue qu'un terrain de plus dans lequel se manifeste son opposition radicale aux institutions établies. Puisque ces institutions sont pourvues d'un arsenal intellectuel, Bakounine cherche à les désarmer, sans pour autant viser à leur substituer un nouveau système philosophique qui mènerait à l'établissement des nouvelles institutions aussi intangibles que celles déjà en place. Son but n'est nullement théorique mais spécifiquement pratique. Si une théorie cohérente se dégage de ses considérations philosophiques, ce n'est point une doctrine, mais une condition intellectuelle qui permettra au peuple d'agir et de prendre conscience de sa nature créatrice. Comment l'homme peut-il d'ailleurs, obscurci par l'ombre du divin, prendre conscience de son pouvoir créateur ? Cet interrogation amène Bakounine, d'une part, à nier l'existence de Dieu, et, de l'autre, à constater l'existence nocive du culte divin.

Sur ce second point, Bakounine, tout comme Marx et d'autres penseurs socialistes, condamne la paralysie qu'impose la religion aux « masses populaires » qui, « plongées dans la superstition religieuse », servent en réalité « d'instrument à tous les despotismes coalisés contre l'émancipation de l'humanité ⁴⁴⁸ ». Considérer la religion comme « l'opium du peuple » est une idée qui s'allie tout à fait avec la motivation de Bakounine de se jeter dans le terrain philosophique. Le peuple, selon Bakounine, ne peut sortir de sa prison matérielle et intellectuelle qu'en empruntant

447 Ibid., p. 205.

448 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, in *Oeuvres*, tome 1, Stock, Paris, 1980, p. 104.

trois voies, dont « deux fantastiques, et l[']a troisième réel[le]. Les deux premi[ères], c'est le cabaret et l'église, la débauche du corps ou la débauche de l'esprit ; l[']a troisième, c'est la révolution sociale ». La superstition paralysante de la religion et les habitudes « débauchées » du peuple ne peuvent disparaître que par la puissance créatrice de la révolution sociale, par la substitution « aux jouissances à la fois illusoires et brutales de ce dévergondage corporel et spirituel, les jouissances aussi délicates que réelles de l'humanité pleinement accomplie dans chacun et dans tous ». Mais les moyens fantastiques du cabaret et de l'église interdisent d'emprunter la voie réelle qui mène à la libération de l'humanité. La croyance en Dieu et les habitudes « débauchées » doivent d'abord se transformer en croyance en l'humanité et en habitudes socialistes. Bien que « les propagandes théoriques de libres penseurs » soient pour Bakounine insuffisantes pour aboutir à l'anéantissement absolu des croyances et habitudes qui sont nocives à l'émancipation de l'humanité, elles peuvent contribuer à l'affaiblissement de leurs fondements intellectuels, et, puisque le cabaret et l'église « sont plus intimement liées qu'on ne le pense⁴⁴⁹», Bakounine, toujours conscient des limites de la théorie, attaque féroce, par ses écrits philosophiques, la doctrine théologique.

Si la religion est un opium pour le peuple, c'est parce qu'elle cultive un « optimisme superficiel et vain ⁴⁵⁰» qui, non seulement contredit la réalité concrète, mais suppose l'inaction et la passivité individuelles à l'égard du salut terrestre. Bakounine, tout comme d'autres penseurs socialistes qui se sont voués à la critique de la croyance religieuse, rejoint, d'une manière anachronique, la raison qui a poussé James à inclure dans sa rhétorique contre l'optimisme idéaliste le « courageux auteur anarchiste Morrison I. Swift ». Certes, James ne nie pas la croyance religieuse, tout au contraire. Il s'oppose uniquement à l'optimisme superficiel – c'est-à-dire lorsque celui-ci est dépourvu des conséquences pratiques, favorables au salut social – qui se situe dans le prolongement de la domination intellectuelle de la philosophie religieuse. Même si l'antithéologisme de Bakounine va au-delà de ce que le pragmatisme peut tolérer, socialistes, anarchistes et pragmatistes s'accorderaient à dire que lorsque l'action est soumise à l'optimisme ou le pessimisme absolutistes, elle est compromise dès le départ.

L'entreprise philosophique de Bakounine ne vise néanmoins pas seulement à l'affaiblissement des croyances religieuses « naïves » et paralysantes, en vue de l'instauration chez le peuple des habitudes créatrices, et donc révolutionnaires. L'Église fut, à l'époque où Bakounine rédige ses textes antithéologiques, une véritable source de domination, un pouvoir dont la puissance dépendait de la soumission des individus aux lois sacrées du culte religieux, lesquelles furent, pour l'essentiel, indissociables de la pratique politique, et qui offrirent à l'autorité de l'État une

449 Michel Bakounine, *Dieu et l'État*, Éditions mille et une nuits, Paris, 2000, p.16.

450 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 101.

justification transcendantale et donc impénétrable par l'expérience populaire. « D'ailleurs, écrit Bakounine, l'histoire nous démontre que les prêtres de toutes les religions, moins ceux des églises persécutées, ont été les alliés de la tyrannie⁴⁵¹ ». En tant que l'État est béni par l'Église, le pouvoir de cette dernière ne s'arrête pas à une sorte de domination intellectuelle, mais il réside dans des rapports de domination essentiellement pratiques. Ainsi, l'hostilité que Bakounine éprouve contre Dieu est nourrie par son opposition à l'Église qui, *sœur* aînée de l'État, ne vise qu'à la protection de son « frère cadet » et à garantir sa perpétuité, étouffant toute idée et toute action progressiste et libératrice. Bakounine retourne ainsi la célèbre phrase de Voltaire et affirme que « *si Dieu existait réellement, il faudrait le faire disparaître*⁴⁵² ». Bien qu'une telle affirmation s'élève dans les écrits de Bakounine comme l'aboutissement du traitement dialectique de la question de Dieu, nous devons, afin de mieux comprendre son sens pratique, la considérer sous son aspect pragmatique. Si, pour Voltaire, l'utilité de Dieu, ses conséquences bénéfiques, dépasse le problème de sa vérité – dans le sens d'une vérité absolue –, pour Bakounine l'utilité de sa disparition importe davantage que son existence.

À travers la disparition de Dieu, Bakounine vise à anéantir les fondements du pouvoir de l'Église, un pouvoir qui ne peut d'ailleurs cesser de reproduire des rapports de domination que par la pratique, à savoir la révolution sociale. Il existe néanmoins un aspect du problème de l'autorité ecclésiastique qui se pose en termes intellectuels, celui de la légitimité de la soumission. Pour Bakounine, l'idée de Dieu, plus que le fondement du pouvoir de l'Église, représente le consentement humain à sa propre soumission. S'il attaque Dieu au niveau théorique, c'est parce qu'il voit dans cette confrontation le reflet de l'affrontement pratique du peuple contre l'État. La théologie n'est pas simplement l'expression savante de l'idée de Dieu mais l'expression de l'autorité politique. Bien que l'historiographie de la formation des États puisse échapper à la matrice théocratique, la légitimité étatique repose, pour Bakounine, sur une sorte de théologie politique dont le principe de l'autorité constitue sa thèse fondamentale. L'homme obéit à l'État de la même façon qu'il obéit à l'Église. Il obéit parce qu'il se croit profondément mauvais de nature, car toutes les vertus naturelles résident absolument en Dieu et toutes les vertus sociales en son frère cadet, l'État :

« L'État, écrit Bakounine, comme l'église, part de cette supposition fondamentale, que les hommes sont foncièrement mauvais et que livrés à leur liberté naturelle, ils s'entre-déchireraient et offriraient le spectacle de la plus affreuse anarchie où les plus forts assommèrent ou exploiteraient les plus faibles⁴⁵³ ».

451 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, op. cit., p. 101.

452 Michel Bakounine, *Dieu et l'État*, op., cit., p. 29.

453 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, op. cit., pp. 194-195.

Pour que l'homme devienne saint, du point de vue de l'Église, et citoyen, du point de vue de l'État, il doit renoncer à sa liberté. Ainsi, tout comme il a accepté l'autorité divine en tant que garant de sa paix spirituelle, l'homme doit accepter le principe « que pour établir l'ordre public, il faut une autorité supérieure ; que pour guider les hommes et pour réprimer leurs mauvaises passions, il faut un guide et un frein (...) et que ce guide et ce frein seront la sagesse et la puissance répressive de l'État ⁴⁵⁴».

Selon Bakounine, le fondement de l'autorité politique réside dans l'idée selon laquelle l'homme est dépourvu des facultés de jugement de ce qui est vrai ou juste. Ainsi, l'autorité, bien qu'elle s'exerce matériellement, est soutenue intellectuellement par la figure de Dieu, seul et unique détenteur de la vérité et de la justice.

« [A]ussitôt que l'homme pose en dehors de son être, c'est-à-dire en dehors de sa raison et de sa conscience, la vérité, et le principe régulateur de ses actes : la justice, - il se déclare par là même incapable de justice et de vérité, et pose la nécessité d'une révélation, et par conséquent celle d'une autorité absolue qui, sous la forme de l'Église et de l'État le soumet à un joug contraire à sa raison, à sa conscience et à sa liberté⁴⁵⁵ ».

Bien que l'État puisse s'émanciper de l'Église où même se construire indépendamment d'elle, sans la figure de Dieu, ou tout simplement sans le prestige d'une philosophie de vérité *méta*-physique, son autorité demeure faible car dépourvu de dimension théologique.

Bakounine se jette ainsi dans le terrain philosophique et se livre à ce qu'il annonce par le retournement de la phrase de Voltaire : à faire disparaître Dieu de la scène de la vie réelle. Si Dieu est, il ne peut pas être qu'en étant la vérité et la justice absolues. « Dieu étant tout, le monde réel et l'homme ne sont rien. Dieu étant la vérité, la justice et la vie infinie, l'homme est le mensonge, l'iniquité et la mort. Dieu étant le maître, l'homme est esclave ⁴⁵⁶». La figure de Dieu, qu'elle soit soutenue intellectuellement par une métaphysique théiste ou panthéiste, dans la mesure où elle suppose la division de la réalité en un monde céleste et en un monde terrestre, marque la détérioration de l'expérience humaine, car « plus le ciel dev[ient] riche, plus l'humanité dev[ient] misérable ⁴⁵⁷». L'homme, afin de se libérer de ses contraintes terrestres, doit d'abord situer sa propre

454 Ibid., pp. 255-256.

455 Fragment inédit de Michel Bakounine cité par Jean-Christophe Angaut dans « Bakounine contre Dieu. Enjeux contemporains de l'antithéologisme », in Pelletier, Philippe (dir.), *Actualité de Bakounine:1814-2014 Bicentenaire de Michel Bakounine*, Les éditions du monde libertaire, Paris, 2014, p. 115.

456 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, Les nuits rouges, Paris, 2001, p. 107.

457 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, op. cit., p. 99.

liberté, et toutes les autres vertus qui se libèrent par sa réalisation, dans le monde de la réalité concrète et *expérimenté*, la liberté étant rien d'autre qu'une expérience terrestre. « [L]'existence de Dieu, poursuit Bakounine, implique l'abdication de la raison et de la justice humaines, elle est la négation de l'humaine liberté et aboutit nécessairement à un esclavage non seulement théorique mais pratique⁴⁵⁸ ». L'existence de Dieu suppose, pour Bakounine, l'esclavage de l'homme et, par conséquent, la libération de l'homme, ainsi que la libération de l'intelligence, la justice, la vérité de leur joug céleste, suppose l'inexistence de Dieu.

L'humanité est incompatible avec l'idée même de Dieu. Les deux ne peuvent coexister que par des rapports de domination. Soit Dieu, soit l'homme. Nous ne pouvons avoir les deux, car, si Dieu n'est pas maître, alors il n'est rien du tout. La rhétorique de Bakounine suit le raisonnement dialectique qu'il avait appris pendant ses premières années philosophiques dominées par l'esprit du génie de Hegel. S'il hait tellement Dieu, c'est parce que le divin est antithétique à l'humain. Dieu et l'humanité sont deux termes « qui, une fois séparés, ne peuvent plus se rencontrer que pour s'entre-détruire⁴⁵⁹ ». C'est donc en tant qu'humain que Bakounine vise à la destruction de Dieu, condition *sine qua non* de l'émancipation humaine. En tant que dialecticien il n'admet d'autre figure de Dieu que celle qui s'impose à notre esprit d'une manière totalisante et absolutiste.

Le retour de Bakounine à la philosophie ne vise pas à briser l'absolu de Dieu, mais à abolir Dieu lui-même, Dieu et l'absolu étant deux noms différents qui expriment un seul et unique principe : le principe de l'autorité. Bien que le souci de Bakounine soit d'origine anarchiste, les sources philosophiques qui tissent son antithéologisme sont, pour la plupart, dépourvues d'implications politiques spécifiques. Bakounine philosophe n'est pas forcément Bakounine anarchiste, bien que sa philosophie vise explicitement à l'émancipation humaine. D'un point de vue pratique, l'antithéologisme signifie émancipation de l'action humaine de la tutelle religieuse. D'un point de vue théorique, il signifie libération de la réalité, dans sa dimension perceptible, compréhensible et consciente, des abstractions métaphysiques. Ainsi, Bakounine parcourt des chemins philosophiques hétéroclites, s'inspirant de Comte, de Hegel, de Feuerbach, de Marx, de Proudhon, afin de tisser une vision du monde libérée du « fantôme divin » mais néanmoins cohérente et auto-suffisante. « [L]e souci de bâtir une philosophie qui lui soit propre, remarque Jean-Christophe Angaut, caractéristique des processus de distinction à l'œuvre dans le champ philosophique, semble lui être tout à fait étrangère⁴⁶⁰ ». Son objectif, quant à son recours à la philosophie, n'est pas spécifiquement anarchiste, mais essentiellement naturaliste, à savoir faire

458 Ibid., pp. 100-101.

459 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, op. cit., p. 37.

460 Jean-Christophe Angaut, « Le statut de la philosophie chez le dernier Bakounine », op. cit., p. 199.

coïncider *θείσις* et *φύσις*⁴⁶¹.

L'existence, lorsqu'elle n'est pas terrestre, est fictive. Voici la thèse fondamentale de la philosophie que Bakounine met au service de l'antithéologisme. Si Dieu est une fiction, le monde doit lui-même nous procurer les outils de sa systématisation. Ainsi le « système du monde » que Bakounine nous offre est une philosophie d'abord naturaliste, édifiée sur les fondements matérielles de la réalité. Par « matériel » Bakounine entend « tout ce qui est, tout ce qui se produit dans le monde réel, dans l'homme aussi bien qu'en dehors de l'homme ⁴⁶² ». Dieu, pour qu'il soit aussi réel que n'importe quelle idée ou matière produite par des événements naturels ou par la créativité organique, doit être un résultat et nullement une cause de la transformation incessante des choses existentielles, car « la nature, *c'est la somme des transformations réelles des choses qui se produisent et se reproduisent incessamment en son sein* ⁴⁶³ ». Par conséquent, Dieu signifiant cause première se place lui-même en dehors de la nature et ainsi il ne peut aucunement être traité comme une hypothèse réelle. Ce que les théologiens ou métaphysiciens appellent Dieu ou Absolu, Bakounine le nomme « solidarité universelle ». La différence, mis à part le nom et ce que celui-ci peut impliquer en matière sociale, est que la solidarité universelle « ne peut avoir le caractère d'une cause absolue et première ; elle n'est au contraire qu'une *résultante*, 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 produite et reproduite par l'ensemble indéfini des transformations incessantes de toutes les choses qui existent⁴⁶⁴ ». Le matérialisme de Bakounine semble ici se situer au prolongement d'une démarche empiriste qui favorise une approche distributive de la réalité selon laquelle l'unité conterminante de l'univers dépend des relations particulières qui se développent en ses seins.

Si l'unité est composée par des transformations incessantes des choses réelles, et non préordonnée par un quelconque décret divin, substantiellement inscrit dans la substance intime de l'univers, pourquoi le monde ne se présente pas comme un chaos des forces entrelacées mais, au contraire, nous inspire parfois le sentiment d'une magnifique harmonie ? La nécessité théologique de supposer un esprit absolu, ordonnateur de l'organisation naturelle devient chez Bakounine une sorte de matérialisme nécessitariste où les lois nécessaires qui forment les forces causales de l'éternelle transformation résident exclusivement dans le monde matériel. Toutes les choses entretiennent des relations logiques avec d'autres parties réelles du monde, relations qui sont

461 Nous ne devons pas confondre une telle coïncidence avec l'opposition du paradigme platonicien aux sophistes. La démarche naturaliste de Bakounine reconnaît la nature dans sa dimension cinétique et point statique.

462 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, op. cit., , p. 44.

463 Michel Bakounine, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'Homme*, Entremonde, Genève, 2010, p. 13.

464 Ibid., p. 14.

soumises à des lois qui sont inhérentes aux différentes parties.

« [T]outes les choses sont gouvernées, écrit Bakounine, 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 ; (...) dans cette transformation et dans cette action, il y a une succession de phénomènes ou de faits qui se répètent constamment, dans les mêmes circonstances données, et qui, sous l'influence de circonstances déterminées, nouvelles, se modifient d'une manière également régulière et déterminée. Cette reproduction constante *des mêmes faits* par les *mêmes procédés* constitue proprement *la législation de la nature* : l'ordre dans l'infinie diversité des phénomènes et des faits ⁴⁶⁵».

La législation de la nature n'est point une loi unique rationnellement perçue, mais la somme de toutes les lois particulières qui agissent sur la transformation réelle des choses réellement existantes. Pour Bakounine, il ne s'agit pas de remplacer la loi divine par des lois naturelles, puisqu'elle ne sont pas de la même étoffe. L'ordre divin repose sur l'extériorité de Dieu de la réalité naturelle, alors que l'ordre d'une nature émancipée de la figure de Dieu repose sur le rapport intime qu'une chose entretient avec les lois présentes à sa transformation. D'ailleurs les lois naturelles, telles que Bakounine nous les présente, ne préexistent pas aux choses qu'elles gouvernent. Elles sont également des résultantes de la transformation incessante de la matière. Bakounine, en introduisant l'inhérence des lois, vise uniquement à exclure Dieu du système cohérent du monde. « Les lois naturelles, écrit Bakounine, sont les procédés plus au moins particuliers, naturels et réels, par lesquels toutes les choses existent et, au point de vue théorique, elles sont la seule explication possible des choses ⁴⁶⁶».

Si la connaissance de Dieu ou de l'absolu réside dans la spéculation sur les phénomènes naturels, la constatation des « lois générales, particulières et spéciales » n'a d'autre moyen « que l'observation attentive et exacte des phénomènes et des faits⁴⁶⁷ ». Bakounine oppose, tout comme il opposa Dieu ou l'absolu au monde réel, la théologie et la métaphysique à la science. Cet opposition, naturellement conséquente de celle de l'absolu à l'humain, de la totalité à la particularité, vise à remplacer la logique absolutiste par la logique scientifique et à exclure ainsi définitivement l'hypothèse de Dieu du plan méthodologique. Si la logique absolutiste parcourt l'univers du haut en bas, la science professe le contraire. Grâce à l'étude des phénomènes particuliers, elle élève des généralisations provisoires qui, à titre d'hypothèses, forment la synthèse du système du monde.

465 Ibidem.

466 Ibid., p. 21.

467 Ibid., p. 16.

Qu'une synthèse globale émerge de la méthode scientifique est, pour Bakounine, une déduction essentielle, sans laquelle Dieu risque toujours de s'incruster dans les parties de la réalité qui sont, pour l'instant, insaisissables par l'expérience directe de l'homme. Ainsi, Bakounine, en faisant la distinction entre la science rationnelle et la science expérimentale, opte, au service de son antithéologisme, pour la première :

« Nous entendons par *science rationnelle*, il écrit, celle qui, s'étant délivrée de tous les fantômes de la métaphysique et de la religion, se distingue des sciences purement expérimentales et critiques, d'abord en ce qu'elle ne restreint pas ses investigations à tel ou tel objet déterminé, mais s'efforce d'embrasser l'univers tout entier, en tant que connu, car elle n'a rien à faire avec l'inconnu ; et ensuite en ce qu'elle ne se sert pas, comme les sciences ci-dessus mentionnées, exclusivement et seulement de la méthode analytique, mais se permet aussi de recourir à la synthèse, procédant assez souvent par analogie et par déduction, tout en ayant soin de ne jamais prêter à ce synthèse qu'une valeur hypothétique, jusqu'à ce qu'elles aient été entièrement confirmées par la plus sévère analyse expérimentale ou critique⁴⁶⁸ ».

Bakounine propose une approche philosophique porteuse d'un cible spécifique, à savoir l'exclusion de Dieu du discours et ainsi l'exclusion du principe de l'autorité des démarches à finalité sociale. Il part d'une éthique, dialectiquement exposée, où l'humain ne peut coexister avec le divin, dans la mesure où celui-ci, dépourvu du principe de l'autorité, n'a aucun sens, car ce sont les rapports de domination qui lui offrent sa signification la plus profonde. Il essaye par la suite de nous procurer d'une vision du monde cohérente où, Dieu étant écarté, l'émancipation de l'humanité est possible. Ainsi, il s'appuie sur la science, où Dieu est naturellement absent, et nous fait la démonstration d'une conception terrestre du monde qui satisfait aussi bien nos besoins empiriques que rationnels.

L'antithéologisme de Bakounine est pourvu des fondements divers et variés. Il est aussi bien rationaliste qu'empiriste, matérialiste, nécessitariste et positiviste. En revanche, il n'est anarchiste que dans sa dimension éthique. Cela ne signifie guère que Bakounine n'est pas un philosophe anarchiste. L'expression de ses considérations philosophiques est néanmoins orientée exclusivement vers la défense d'une philosophie antithéologiste. Certes, des éléments d'une philosophie anarchiste demeurent silencieusement présents dans la littérature bakouninienne y compris dans ses écrits antithéologiques, mais le rapport entre philosophie et anarchisme est, pour Bakounine, une thèse secondaire et implicite. Bien que les motivations de ses considérations philosophiques répondent à son anarchisme, à savoir ses exigences anti-autoritaires, la façon dont son antithéologisme se

468 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, op. cit., p. 48.

dévoile n'appartient qu'à lui-même et guère au corps des présupposés philosophiques de l'anarchisme. Qu'une philosophie matérialiste, nécessitariste et naturaliste mène à l'antithéologisme ne signifie point qu'elle mène aussi à l'anarchisme. Une telle philosophie n'est, pour Bakounine, que le côté négatif de l'aboutissement de ses considérations. Elle peut servir aussi bien aux anarchistes qu'au reste de la famille socialiste. Une philosophie positive n'est pourtant guère exprimé dans les écrits de Bakounine, à savoir une philosophie qui répondrait à l'architecture théorique de l'anarchisme. Si Bakounine ne s'intéresse pas à une telle philosophie fondatrice, ce n'est ni par manque des capacités pour le faire ni par omission. C'est tout simplement par conviction. Conscient de l'attitude dominatrice de la théorie vis-à-vis de la pratique, Bakounine ne souhaite pas participer à la création d'une nouvelle doctrine, d'un nouveau dogme. Même lorsqu'il oppose la science rationnelle à la théologie et à la métaphysique, il n'accorde pas au rationalisme le droit d'user et d'abuser de la logique scientifique au détriment de l'expérience humaine. En écho au développement du socialisme scientifique marxiste, Bakounine se révolte contre une science qui fait autorité. La science nous libère des abstractions métaphysiques. Elle nous gouverne pas, car tout ce qui se veut gouverneur n'est qu'une abstraction.

Les finalités pratiques du recours de Bakounine à la philosophie n'ont pas besoin d'une finalité théorique médiatrice. Son objectif est précisément l'émancipation humaine de la doctrine divine. La façon dont il recours à la philosophie montre qu'une telle émancipation doit coïncider avec l'émancipation humaine des dogmes et des doctrines abstraites, qu'elles soient métaphysiques ou scientifiques. Si une conclusion quant à l'anarchisme peut être tirée de l'expression des considérations exclusivement philosophiques de Bakounine, c'est que la pratique n'a pas des fondements, mais simplement des conditions théoriques, dont l'antithéologisme fut, parmi elles, de la plus grande importance. Par conséquent, l'anarchisme, au moins chez Bakounine, est un anti-fondationnalisme et il ne peut consister à une philosophie qu'en revisitant les rapports entre théorie et pratique.

Non-philosophique, donc non philosophie

Isaiah Berlin dans son livre *Les penseurs russes*⁴⁶⁹, en se référant à Bakounine, déclare : « Ce n'est pas un penseur sérieux. Il n'est ni un moraliste, ni un psychologue. Il ne faut chercher chez lui ni théorie sociale, ni doctrine politique, mais une façon de voir et un tempérament. Point d'idées cohérentes à extraire de ses écrits, en aucune de ses périodes⁴⁷⁰ ». Il est vrai que Bakounine

469 Isaiah Berlin, *Les penseurs russes*, Albin Michel, Paris, 1984.

470 Cité par Jean-Christophe Angaut, « Le statut de la philosophie chez le dernier Bakounine », op. cit., p. 192.

ne voulait être ni moraliste, ni psychologue et certainement ni porteur d'une doctrine politique non plus. Il fut pourtant un penseur sérieux et un activiste grave. Sa pensée, se développant toutefois indépendamment d'une orthodoxie philosophique, offrira à ses adversaires un contre-argument solide, édifié sur le statut que la philosophie possédait en son temps.

L'introduction de l'idée du changement social comme guide de l'action politique, impliqua aussitôt la rigidité et la fixité des concepts qui ont paru comme une condition indispensable de la légitimité même de penser à cette transformation. La réforme radicale de la société, n'appartenant pas au flux du processus politique fit naturellement appel à la raison objective qui parut comme le seul moyen apte à garantir la conviction qu'un tel changement serait bénéfique à la vie sociale. Sans la raison, la rationalisation, les théories du changement social demeuraient molles, incertaines et finalement inintéressantes. Ainsi le socialisme, dès sa première apparition, tout en englobant des approches diverses, a cherché des principes fermes, intangibles dont l'éventuelle négociation entraînerait le mépris et donc la défaite. Bakounine posa ses principes libertaires et anti-autoritaires sur un édifice davantage éthique que philosophique, car, pour lui, tout comme chez Dewey, la finalité de la vie sociale est essentiellement morale. Ainsi ses adversaires ont remarqué que l'éthique de Bakounine, à la fois principaliste et téléologique, fut dépourvue des fondements philosophiques. Bakounine, comme le déclare Isaiah Berlin, ne fut qu'un tempérament dont la doctrine n'était pour lui, comme lui reproche Marx, qu'une « chose accessoire – simple moyen de se faire personnellement valoir. Si comme théoricien il est zéro, comme intrigant il est dans son élément ⁴⁷¹ ». Pour Marx, Bakounine n'était pas un théoricien anti-autoritaire, mais un praticien de l'autorité, un homme qui ne voulait pas être libre en tant que tel mais en tant que Dieu. Toute sa rhétorique ne servait aucune théorie, mais, contrairement à ce qu'il préconisait, elle servait ses propres intérêts mégalomanes. Bakounine, écrit Marx à Paul Lafargue était « un Mahomet sans Coran ⁴⁷² », un philosophe sans philosophie, un pédagogue sans préceptes, un prêtre sans dogme.

Bakounine fut aussitôt décrédibilisé principalement parce qu'il lui manquait un édifice philosophique solide, un système intangible des vérités, lequel, tout comme la gravité ramène tout objet sur terre, sera une force qui fera atterrir toute idée émancipatrice sur le sol de la lutte sociale. Avec Bakounine, tout le mouvement anarchiste, y compris ses prédécesseurs, fut condamné au mépris. La vérité de l'anarchisme, si elle existe quelque part, n'est guère philosophique. Par conséquent, la notion de la vérité appartenant au discours métaphysique, les théories anarchistes seront au merci des organismes qui sont pourvus d'une métaphysique cohérente. Ainsi, les marxistes

471 Marx à Friedrich Bolte, 23 Novembre 1871, in Karl Marx, Friedrich Engels et Lénine, *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, Éditions du Progrès, Moscou, 1973, p. 59.

472 Karl Marx à Paul Lafargue, 19 avril 1870, in Marx, Engels, Lénine, *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, op. cit., p. 49.

reprochent souvent à l'anarchisme de ne servir point les intérêts de la classe dominée mais, au contraire, de supposer, soit l'apathie, soit, par son penchant individualiste, la vérité bourgeoise.

Lénine, dans ses thèses sur l'anarchisme et le socialisme, en 1901, écrit que l'anarchisme n'a « aucune doctrine, aucun enseignement révolutionnaire, aucune théorie ⁴⁷³ ». Doctrine, enseignement, théorie semblent dialectiquement reliés dans la philosophie marxiste. N'existe-t-il pas pourtant d'autre alternative que le cheminement qu'impose Lénine, qu'impose la philosophie ordinaire, aux canaux réfléchis de la pensée ? Certes, l'anarchisme est, aussi bien d'après ses auteurs que dans sa présence historiographique, non-philosophique. Est-ce que cela suffit à dire qu'en n'étant non-philosophique l'anarchisme n'est pas une philosophie ? Ne pourrait-on, en revisitant les rapports entre théorie et pratique, proposer une façon différente de faire de la philosophie ? Ce que l'anarchisme suggère implicitement, n'est-ce pas ce que le pragmatisme a voulu faire explicitement ? Si la réponse à notre questionnement sera favorable à la supposition d'une philosophie cohérente, résidant silencieusement dans l'interdépendance de la théorie et de la pratique, il nous faudra un cadre général qui pourrait héberger cette interdépendance. Pour les pragmatistes, il s'agit d'un paradigme aux prolongements de l'empirisme : un empirisme pluraliste sous la plume de Dewey, un empirisme radical sous celle de James. Les anarchistes ne les contrediront point.

De l'empirisme à l'anti-dogmatisme

En reprenant la définition que James nous procure, l'empirisme est l'attitude qui, à titre méthodologique, porte l'explication d'un phénomène sur les parties, les éléments, les individus qui participent à son déroulement expérientiel. Il ne traite pas le phénomène comme un *tout* mais comme une collection des *chaques* et, lorsqu'il considère les relations – intimes ou extérieures – entretenues par ces différents termes comme n'étant rien d'autre que des expériences réelles, il devient empirisme radical. Le rationalisme, au contraire, traite les phénomènes dans leur totalité dont les composants – parties, éléments, individus – ne sont considérés que comme de simples affections soumises à l'universalité de leur *tout*. Suivant l'opposition de l'empirisme au rationalisme, il est évident que l'anarchisme ne peut consister à une hypothèse du changement et de l'organisation sociales qu'en suivant une méthodologie empiriste. L'anarchisme, dans son expression politique – pour l'instant, aucune autre expression n'a été supposée – est une tendance qui, par son penchant pour l'individualisme, « l'anarchie dans le bon sens », s'oppose fondamentalement à toute hypothèse qui soumet les parties de la réalité sociale, à savoir les individus, à une solution totalisante, les englobant sous l'égide d'une entité universelle. Au contraire, l'anarchisme suppose l'indépendance et

473 Ibid., p. 206.

l'individualité de tout membre de la réalité sociale, sans pour autant négliger leurs relations réciproques, qu'il les situe dans un registre solidaire et horizontal. Bien que les termes empirisme et rationalisme puissent paraître posséder des significations diverses, en suivant les définitions de James nous pouvons difficilement concevoir l'anarchisme comme étant l'héritier de l'attitude rationaliste. Le développement de la pensée anarchiste est le reflet de la lutte des parties, des éléments, des individus pour s'émanciper de leurs *touts*. Ces derniers, à savoir les différentes formes d'association, ne sont reconnus par les anarchistes que lorsqu'ils se constituent sur la base de l'expression libre et volontaire des individus. L'ordre social, le *tout*, dépend de l'individu et de la nature de ses relations. L'anarchisme, peut-être moins méthodiquement, est méthodologiquement empiriste. S'il consiste en une philosophie, ce sera une philosophie des *chaques*, et ne composera une philosophie des *touts* que par synthèse ou collection.

Pierre Kropotkine dans un texte, probablement un des rares à avoir fait explicitement le lien entre philosophie et anarchisme, écrit en 1896 et issu d'une conférence faite à Paris, situe l'anarchisme dans la lignée d'une philosophie nouvelle, provenant de l'adoption par les sciences des méthodes empiristes.

« Sans que j'entre dans de plus amples détails, écrit-il, vous voyez ainsi qu'une modification profonde se produit en ce moment dans l'ensemble des sciences naturelles. Non pas qu'elles poussent leur analyse jusqu'à des détails que l'on aurait d'abord négligés. Non ! Les faits ne sont point nouveaux, mais la façon de les concevoir est en train d'évoluer, et s'il fallait caractériser cette tendance en peu de mots, on pourrait dire que, si autrefois la science s'attachait à étudier les grands résultats et les grandes sommes (les intégrales, dirait le mathématicien), aujourd'hui elle s'attache surtout à étudier les infiniment petits, les individus dont se composent ces sommes et dont elle a fini par reconnaître l'indépendance et l'individualité, en même temps que leur agrégation intime⁴⁷⁴ ».

L'anarchisme « n'est qu'une des manifestations multiples de cette évolution ⁴⁷⁵ ». En tant qu'idée, il émergea de l'attitude à se focaliser sur les *chaques* du monde réel et non sur ses *touts*. La démarche empiriste ne s'impose néanmoins point comme un fondement pour la pensée anarchiste – pour l'instant elle ne consiste qu'en une méthode –, mais elle y demeure pourtant fondamentale. C'est l'attitude de s'attacher à l'étude des phénomènes particuliers, qu'ils soient de l'ordre naturel ou social, qui permet à l'anarchisme d'émerger comme une hypothèse, car le rationalisme – tel qu'il s'oppose à l'empirisme dans le vocable de James –, par son penchant pour la totalité, néglige

474 Pierre Kropotkine, *L'anarchie, sa philosophie, son idéal*, Éditions du Sandre, Paris, 2006, p. 12-13.

475 Ibid., p. 7.

« l'indépendance et l'individualité », sans lesquels la recherche du « plus complet développement de l'individualité ⁴⁷⁶», de la plus entière liberté des *chaques* ne pouvait constituer qu'une conséquence collatérale et secondaire de l'expérience sociale. La différence de l'anarchisme avec les autres théories du changement social est que l'individualité est la finalité éthique du social, et en tant que telle elle régit les hypothèses qui porteront le critère d'évaluation de la pratique réformatrice ou révolutionnaire. Dans le même esprit scientifique qui va du simple au composé, du particulier à la totalité, l'anarchisme, en tant que « partie intégrante de la philosophie nouvelle⁴⁷⁷ » cherche l'organisation sociale qui s'étendra « du simple au composé, selon l'accord mutuel et les besoins infiniment variés et toujours changeants de chaque localité⁴⁷⁸ ». Par conséquent, si une démarche rationaliste du changement social pourrait faire émerger l'hypothèse que le communisme est le meilleur fondement de la société, les anarchistes, de par leur attitude empiriste, suggèrent que le « communisme est le meilleur fondement de l'individualisme⁴⁷⁹ ».

Le changement qui s'est opéré dans les sciences, à savoir le passage de l'étude des *touts* à l'étude des *chaques*, a déclenché l'émancipation de la nature des abstractions métaphysiques et a libéré ainsi la raison, n'étant elle-même rien qu'un produit de la nature, des principes *a priori* et des présomptions absolutistes. L'antithéologisme anarchiste s'attache à cet acte libérateur et devient à l'aune de la méthode scientifique un naturalisme radical. Il s'agit de proposer une conception de l'univers « qui embrasse toute la nature, y compris la vie des sociétés⁴⁸⁰ » et restituer ainsi l'expérience naturelle, par opposition à l'hypothèse de l'expérience de l'absolu, dans tous les aspects de l'activité philosophique. La philosophie nouvelle est, dans cette perspective, une philosophie de l'expérience. « Elle s'organise de bas en haut librement, écrit Bakounine, et a pour fondement unique l'expérience. Rien de ce qui n'a été réellement analysé et confirmé par l'expérience ou par la plus sévère critique ne peut être par elle accepté ⁴⁸¹ ». La méthode de cette nouvelle philosophie est la méthode scientifique, « la méthode réaliste par excellence. Elle va des détails à l'ensemble, et de la constatation, de l'étude des faits, à leur compréhension, aux idées⁴⁸² ».

Le tournant empiriste dans les sciences entraîne le passage du paradigme absolutiste au paradigme expérientiel ou naturaliste dans la philosophie. Cela signifie que la science doit, comme toute méthode, toute hypothèse et toute conception, répondre à l'expérience. « [L]a science a pour mission unique d'éclairer la vie, écrit Bakounine, non de la gouverner ⁴⁸³ ». L'expérience est, par

476 Ibid., p. 17.

477 Ibid. p. 16.

478 Ibid., p. 35.

479 Ibid., p. 48.

480 Pierre Kropotkine, *Œuvres*, Maspero, Paris, 1976, pp. 52-53.

481 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, op. cit., , p. 49.

482 Ibid., p. 46.

483 Ibid., p. 48.

biais scientifique, plus claire et rien de plus. Elle n'est ni meilleure ni pire, ni plus libre, ni plus soumise. Certes, d'un point de vue intellectuel, la science nous libère des abstractions métaphysiques, mais, pour que cette libération porte ses fruits dans la pratique, nous ne pouvons faire appel qu'à l'action. La science est, du point de vue pratique, l'accompagnateur de l'action. Elle illustre le chemin de la vie sans se substituer à elle. Elle ne la régit point. La science, à travers sa définition empiriste, porte elle-même les limites de sa mission.

« Les hypothèses de la science rationnelle⁴⁸⁴, poursuit Bakounine, se distinguent de celles de la métaphysique, en ce que cette dernière, déduisant les siennes comme des conséquences logiques d'un système absolu, prétend forcer la nature à les accepter ; tandis que les hypothèses de la science rationnelle, issues non d'un système transcendant, mais d'une synthèse qui n'est jamais elle-même que le résumé ou l'expression générale d'une quantité de faits démontrés par l'expérience, ne peuvent jamais avoir ce caractère impératif et obligatoire, étant au contraire toujours présentées de manière à ce qu'on puisse les retirer aussitôt qu'elles se trouvent démenties par de nouvelles expériences⁴⁸⁵ ».

La science ne s'impose donc point à la vie, à l'expérience mais, tout comme une boussole s'aligne sur le champ magnétique de la terre, elle s'aligne sur le champ de l'expérience concrète. Être scientifique dans l'enquête sociale signifie induire de l'expérience en société les situations problématiques, et déduire les causes générales qui y répondent empiriquement.

L'émergence des projets socialistes fut marquée par l'avènement d'une telle science empirique qui entraîna, à tort ou à raison, l'identification du socialisme à la sociologie. Pour les anarchistes, une telle tautologie serait trompeuse. La sociologie, « la science de l'avenir », n'a pour unique mission que de nous indiquer « d'une main ferme et fidèle, *les causes générales des souffrances individuelles* » et en même temps de nous montrer

« *les conditions générales nécessaires à l'émancipation réelle des individus vivant dans la société.* Voilà sa mission, voilà aussi ses limites, au-delà desquelles l'action de la science sociale ne saurait être qu'impuissante et funeste. Car au-delà de ces limites commencent les prétentions doctrinaires et gouvernementales de ses représentants patentés, de ses prêtres⁴⁸⁶ ».

Tandis que la science réside dans la démonstration, le socialisme réside dans l'action. L'une se développe par nécessité logique et l'autre par nécessité éthique. Subordonner l'éthique à la logique

484 Rationnelle ne renvoie ici qu'à la capacité déductive des sciences.

485 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, op. cit., p. 48.

486 Ibid., p. 54.

signifie que la science embrasse la totalité de la vie réelle. Mais, comme disait James, quelque chose échappe toujours de nos efforts conceptuels, car la vie, rajoute Bakounine, est « toujours infiniment plus large que la science ⁴⁸⁷».

D'autre part, si la science a pour mission d'éclairer la vie, le socialisme ne doit viser, dans ses implications scientifiques, qu'à sa distribution. Le rapport entre science et socialisme doit être régi « par la liquidation de la science comme être moral existant en dehors de la vie sociale de tout le monde, et représenté, comme tel, par un corps de savants patentés, et sa diffusion dans les masses populaires. La science, étant appelée désormais à représenter la conscience collective de la société, doit réellement devenir la propriété de tout le monde⁴⁸⁸ ». Cette idée, qui rappelle les ambitions démocratiques de Dewey, à savoir la socialisation de l'intelligence, marque la méfiance des anarchistes, notamment de Bakounine, vis-à-vis des savants et de leur rôle dans la révolution. La science ne peut être démocratique qu'à condition d'être équitablement diffusée dans le corps social. C'est ainsi que Walling mène une lecture libertaire du pragmatisme deweyen dont l'idée centrale consiste à faire de la science un outil de problématisation quotidienne, particulière, individuelle, contrairement aux prétentions rationalistes qui font de la science un principe de gouvernement. Dewey, à travers Walling, s'accorde ainsi avec Bakounine et « *la révolte de la vie contre la science, ou plutôt contre le gouvernement de la science*⁴⁸⁹ ». Si la science repose sur l'élaboration des théories à titre d'hypothèses, le gouvernement de la science suppose, pour Bakounine, l'immutabilité des concepts, sans laquelle le principe gouvernemental est dépourvu d'autorité légitime⁴⁹⁰. En se révoltant contre le gouvernement de la science, Bakounine s'oppose au principe d'immutabilité, et s'allie avec la vision mécanique, ou cinétique, de l'empirisme naturaliste de Kropotkine.

L'autorité scientifique repose sur le caractère définitif de ses concepts. Les lois naturelles et sociales qui émergent de la constatation scientifique, étant immuables et inconditionnelles, composent la mosaïque d'une autorité raisonnable. Cette autorité se trouve déjà confirmée dans le développement technologique dont l'intangibilité d'une loi s'applique inconditionnellement à la création. La loi de la flottabilité des eaux ne fait-elle pas autorité quant à la construction d'un bateau ? Il existe pourtant une grande différence entre les lois émanant des sciences naturelles et celles émanant des sciences sociales. Ce qui paraît intangible quant aux lois naturelles n'est que l'abstraction de l'historicité des phénomènes naturels. Ainsi Dewey écrit :

« Il est plus grave de considérer les faits comme finis et bien finis dans l'enquête qui porte sur

487 Ibid. p. 57.

488 Ibid., p. 59.

489 Ibid., p. 55.

490 Il ne faut pas oublier que dans la pensée anarchiste historique un gouvernement n'est tel que lorsqu'il se base sur le principe de l'autorité.

les phénomènes sociaux que dans l'enquête portant sur les objets physiques. Car les premiers phénomènes sont historiques en soi. Mais en physique, bien que les conceptions universelles soient définies et que les genres soient décrits par référence à quelque application existentielle finale, elles sont affranchies de la nécessité de l'application immédiate. Tous les phénomènes sociaux cependant sont eux-mêmes des séquences de changements, et par suite un fait isolé de l'histoire dont il est un élément constitutif moteur perd les qualités qui font de lui un fait distinctivement social⁴⁹¹ ».

Cela ne signifie pas que la science sociale ne propose pas des lois qui pourraient enrichir les hypothèses portant sur les problèmes sociaux et leurs solutions. Il s'agit simplement de reconnaître la multiplicité de nouvelles expériences qui, en émergeant incessamment du contexte socio-historique et en y retournant, ne cessent de modifier le contenu et le matériau des conditions qui ont hébergé l'émergence des lois sociales. L'histoire n'est point un simple témoin des lois, mais elle est leur condition. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce que Bakounine écrit sur la vie comme étant plus large que la science. Une science qui porte sur le vivant, et donc sur le changeant, ne peut être définitive qu'en supprimant la vie de son objet. Une science sociale qui exprime ses lois en termes de vérités définitives est une contradiction.

« La science, qui n'a affaire qu'avec ce qui est exprimable et constant, écrit-il, c'est-à-dire avec des généralités plus ou moins développées et déterminées, perd ici son latin et baisse pavillon devant la vie, qui seule est en rapport avec le côté vivant et sensible, mais insaisissable et indicible, des choses. Telle est la réelle et on peut dire l'unique limite de la science, une limite vraiment infranchissable. Un naturaliste, par exemple, qui lui-même est un être réel et vivant, dissèque un lapin ; ce lapin est également un être réel, et il a été, au moins il y a à peine quelques heures, une individualité vivante. Après l'avoir disséqué, le naturaliste le décrit : eh bien, le lapin qui sort de sa description est un lapin en général, ressemblant à tous les lapins, privé de toute individualité, et qui par conséquent n'aura jamais la force d'exister, restera éternellement un être inerte et non vivant, pas même corporel, mais une abstraction, l'ombre fixée d'un être vivant. La science n'a affaire qu'avec des ombres pareilles. 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 fuit⁴⁹²».

La révolte contre la science signifie que c'est à la vie de lui imposer ses limites. Pour

491 John Dewey, *Logique, la théorie de l'enquête*, op. cit., p. 604.

492 Michel Bakounine, *Dieu et l'état*, Mille et une nuits, Paris, 2000, pp. 65-66.

Kropotkine, la science, en étant empirique, porte elle-même ses propres limites, car, du point de vue de ce qui est particulier, de ce qui est petit et individuel, il n'y a que du mouvement et du changement. Ainsi les méthodes inductives de la science qui porte sur les *chaques* du monde réel, y compris ceux de la vie sociale, ne peuvent se prolonger dans des déductions intangibles qu'en ignorant le retour de ce qui est déduit comme général à la réalité particulière. Ce retour est néanmoins compromis lorsque l'on oublie que la « recherche scientifique n'est fructueuse qu'à condition d'avoir un *but* déterminé : d'être entreprise avec l'intention de trouver une réponse à une question nette, bien posée ⁴⁹³ ». L'objectif de la science empirique demeure dans le particulier, le contingent, et invite par conséquent toute généralisation déductive à retourner dans l'expérience particulière afin de remplir sa mission initiale, à savoir répondre à cette question bien posée. L'intangibilité des lois sociales n'émane donc guère des méthodes scientifiques, mais de la prétention métaphysique de vouloir les maîtriser. Le socialisme scientifique de Marx et Engels est, pour Kropotkine, le produit d'une telle abomination :

« Nous avons beaucoup entendu parler dernièrement de la méthode dialectique que les social-démocrates nous recommandaient pour élaborer l'idéal socialiste. Nous n'admettons pas du tout cette méthode, qui, d'ailleurs, n'est acceptée dans aucune des sciences naturelles. Au naturaliste moderne, cette "méthode dialectique" rappelle quelque chose de bien ancien, de vécu et, heureusement, d'oublié par la science depuis bien longtemps⁴⁹⁴ ».

Kropotkine oppose la dialectique à la science car la première appartient à « l'arsenal de la métaphysique » et la deuxième à celui de la philosophie nouvelle, la philosophie de l'expérience. L'une se dévoile par intuition rationaliste et l'autre par dévotion empirique. Les deux cherchent le vrai, mais celui-ci ne porte pas la même signification lorsque nous le supposons résider dans la fixité des *touts* ou dans l'instabilité des parties.

« L'école doctrinaire des socialistes, écrit Bakounine, ou plutôt des communistes autoritaires de l'Allemagne, est une école parfaitement respectable, ce qui ne l'empêche pas de montrer un fort mauvais caractère quelques fois, et surtout d'avoir pris pour base de ses théories un principe qui est profondément vrai lorsqu'on le considère sous son vrai jour, c'est-à-dire d'un point de vue relatif, mais qui envisagé et posé d'une manière absolue, comme l'unique fondement et la source première de tous les autres principes, comme le fait cette école, devient complètement faux⁴⁹⁵ ».

493 Pierre Kropotkine, *Œuvres*, op. cit., p. 56.

494 Ibid., p. 55.

495 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, op. cit., p. 39.

Le vrai ne laisse Bakounine point indifférent. Son antithéologisme consiste d'ailleurs à la confirmation du vrai, une confirmation qui n'est peut être issue que de la méthode scientifique. Il s'oppose toutefois à l'autorité de la vérité, autorité néfaste aussi bien pour le développement ultérieur des sciences, comme le déclare Kropotkine, qu'au processus pratique de l'émancipation humaine. D'un côté, l'autorité de la vérité justifie, dans un contexte de déficit démocratique, le gouvernement des savants, et, de l'autre, elle marque la subordination de la pratique à la théorie, de la vie à la science, du mouvement à l'inertie. Si le socialisme vise à être scientifique il doit cesser de l'être. Car le changement qu'il suppose, auquel il aspire est en contradiction avec la fixité des lois intangibles. La science explique la vie en séquences inertes, une succession de vérités figées, mais qui, animées par la vie, peuvent accompagner le socialisme vers sa vérification ou vers son abandon. Ce sont les *chaques*, les individus, qui donnent le sens à la mission scientifique et point le contraire. La science n'est qu'une partie de la réalité, de la vie. Elle fait partie d'un de ces *chaques* dont il est question. Lorsqu'un des *chaques* tente d'englober le reste des parcelles du monde réel, c'est un signe d'autorité et par conséquent de soumission.

Les anarchistes, tout comme ils prônent l'émancipation de la vérité de la métaphysique, s'opposent à son émancipation de l'expérience. Si « les faits priment les idées⁴⁹⁶ », comme déclarait Bakounine se forgeant ainsi dans la lignée de la pensée proudhonienne, le mouvement prime l'inertie, la pratique prime la théorie, car les idées ne font partie de l'expérience que lorsqu'elles résident – ou se jettent – dans les faits.

« Comme l'a si bien dit ce jeune philosophe, écrit Kropotkine, trop vite arraché à la vie – Marc Guyau – dans un des plus beaux livres publiés depuis une trentaine d'années, il n'y a pas un abîme entre la pensée et l'action, du moins pour ceux qui ne sont pas habitués à la sophistique moderne. La conception est déjà un commencement d'action⁴⁹⁷».

Dans cette perspective, théorie et pratique font partie du même processus expérientiel, car, si la théorie émerge de l'analyse inductive de la pratique, elle est en même temps pourvue des conséquences de l'ordre pratique. Par conséquent, la pratique n'est pas l'application de la théorie, mais sa conséquence, à condition que la théorie dont elle issue émane foncièrement, uniquement et exclusivement d'elle. Il ne s'agit guère d'une application mais d'une implication de la théorie dans la

496 Ibid., p. 40.

497 Kropotkine, *L'anarchie, sa philosophie, son idéal*, op. cit., p. 53. L'ouvrage de Marc Guyau auquel Kropotkine fait appel est *La morale sans obligations ni sanction*. Le même ouvrage fut cité également par William James dans *La volonté de croire* où le philosophe pragmatiste écrit : « J'en appelle à Tolstoï avec ses idées de résignation passive, à M. Bellamy qui substitue l'oubli au repentir, à M. Guyau qui condamne radicalement l'idée de sanction. Toutes ces subtilités de la sensibilité morale dépassent le domaine des "lois d'association" ». op. cit., p. 194.

pratique.

Bakounine, conscient du danger doctrinaire de l'attachement à la théorie, prit ses distances d'avec toute tentative fondationnaliste de son anarchisme. Kropotkine situa cet antifondationnalisme dans les fondements mêmes de la nouvelle philosophie issue du statut empiriste de la science moderne. Pour tous les deux il n'est aucunement question de subordination de la pratique à la théorie. Une telle subordination, d'ailleurs, n'est justifiée que par l'acceptation du principe de l'autorité. Ainsi, ce n'est pas à titre personnel mais au nom de l'anarchisme que le dualisme théorie/pratique est, dans la pensée de Bakounine et de Kropotkine, soit brisé soit écarté du processus expérientiel. En s'opposant à l'autorité de la théorie, les anarchistes s'opposent en effet au dogmatisme qui transforme toute hypothèse en des principes immuables et vérités absolutistes. Dans l'*Encyclopédie anarchiste* de Sébastien Faure, dans l'entrée « dogmatisme » nous lisons :

« On peut être dogmatique sans pour cela adhérer à une religion ou à une église. Le dogmatique est celui qui se raidit en une croyance, en une vérité déterminée ou en un groupe de vérités (pour lui naturellement) et qui n'admet pas que d'autres en doutent. Le dogmatisme, c'est le père de l'intolérance politique, religieuse et morale. Combien de personnes qui rient et qui sourient des dogmatiques religieux et qui, à leur tour, sont des religieux dogmatiques vis-à-vis du programme de leur parti ! Hier, les jacobins aujourd'hui les communistes autoritaires sont des dogmatiques. Mais aussi parmi les anarchistes, il y a des mentalités bornées, des esprits arides, des présomptueux sans culture, qui prennent à la lettre et en bloc la pensée des auteurs plus ou moins connus, et de valeur, et ne tolèrent aucune critique ; ils ne s'intéressent à aucune élaboration idéologique, à aucun ajournement des données sur lesquelles les théoriciens construisent leurs théories. Anarchisme et dogmatisme sont inconciliables⁴⁹⁸».

Anarchisme et dogmatisme étant inconciliables, la philosophie de l'anarchisme, expressément antifondationnaliste, est à chercher dans l'entrelacement des vérités provisoires, conditionnées perpétuellement par le mouvement incessant des faits et des événements, une philosophie systématiquement non-systématique. Dans cette perspective, la généalogie de la philosophie anarchiste prend racine dans la concordance de la première expression du sentiment anti-étatique au sein de la famille socialiste et l'attitude anti-dogmatique qui accompagna la formulation conceptuelle de ce sentiment. Ainsi, Proudhon « le père de l'anarchie », bien que son

498 Sébastien Faure (dir.), *Encyclopédie anarchiste*, disponible sur : www.encyclopedie-anarchiste.org. Dans cette même encyclopédie le « pragmatisme » est péjorativement exposé, les anarchistes ne pouvant point accepter la validité que James confère à l'idée de l'existence de Dieu. Il sera, en revanche, précoce et, pour notre part, injuste, de conclure sur l'incompatibilité du pragmatisme avec l'anarchisme sans reconnaître le contexte historique et social qui est à l'origine d'un tel anti-pragmatisme.

anarchisme ait été souvent contesté⁴⁹⁹, semble tout à fait mériter son alias. « De système, je n'en ai pas, écrit-il en 1849, j'en repousse formellement la supposition. Le système de l'humanité ne sera reconnu qu'à la fin de l'humanité ... Ce qui m'intéresse c'est de reconnaître sa route, et si je puis, de la lui frayer⁵⁰⁰ ». Les systèmes se fondent sur des vérités intangibles et même lorsque Bakounine nous révèle un système du monde naturaliste d'où Dieu est absolument exclu, ce n'est pas au vu de la systématisation d'une doctrine politique, mais de la dé-système de la doctrine théologique, car, l'inexistence de Dieu est pour Bakounine une condition indispensable à l'émancipation de l'humanité. La systématisation du monde sous le spectre d'une vérité abolissant Dieu de l'horizon philosophique s'attache à la doctrine antithéologiste et non à une prétendue doctrine anarchiste.

Lorsque Proudhon rejette les systèmes, il refuse qu'il puisse y avoir une théorie qui puisse englober en son sein toute l'expérience humaine. Une telle théorie signifierait que, après avoir conçu et imaginé le système universel, aucune expérience nouvelle ne pourrait émerger de sorte à bouleverser son contenu et, puisque l'humanité se compose des expériences humaines, un système définitif marquerait la fin de l'humanité. Que le système de l'humanité ne sera reconnu qu'à la fin de l'humanité est un argument fortement présent dans l'arsenal pragmatiste. Si la vérité est attachée à l'expérience, la vérité absolue annonce la fin de la nouveauté, la fin du mouvement et donc de la vie, de l'expérience-même. Faire des théories politiques un système achevé évoque aussi un dessein du monde englobé dans les limites conceptuelles de notre système. Cela suppose une épistémologie moniste qui embrasse la totalité de l'expérience humaine. Ainsi Proudhon écrit :

« Il ne s'agit pas d'*imaginer*, de combiner dans notre cerveau un système que nous présenterons ensuite ; ce n'est pas ainsi qu'on réforme le monde. La société ne peut se corriger que par elle-même (...) La science sociale est infinie, aucun homme ne la possède (...) Personne sur terre n'est capable de donner un système composé de toutes pièces et complet qu'on n'ait plus qu'à faire jouer. C'est le plus damné mensonge qu'on puisse présenter aux hommes⁵⁰¹ ».

Proudhon se rapproche de l'essence du pluralisme de James, pluralisme qui a mené le philosophe pragmatiste à appareiller tout effort conceptuel d'embrasser le monde avec l'aveu final « jamais complètement ». Il va même au-delà d'un tel pluralisme et met explicitement en cause la dépendance de la pratique de la théorie, du peuple des savants. La réforme du monde n'est pas une application d'une théorie, non seulement parce qu'une théorie qui se prétend être telle est « le plus damné mensonge », mais aussi et surtout parce que le salut social, loin d'une simple activité

499 « son assimilation trompeuse à l'anarchisme ». Robert Damien, *Proudhon : propositions pour une nouvelle lecture*, in *Bulletin de la société française de philosophie*, 104^e année, n°2, Avril-Juin 2010, p. 9.

500 Pierre-Joseph Proudhon, *Mélanges*, vol. 2, Lacroix, Paris, 1869, p. 54.

501 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, tome 1, Slatkine, Genève, 1971, p. 326.

intellectuelle, est principalement un processus pratique, une affaire de la société et non de ses savants.

Qu'est ce que donc que la théorie, qu'est-ce que cherche Proudhon dans ses considérations théoriques ? Des « *voies et moyens*, répond-il, (...) Voilà ce qu'il faut connaître. Le reste n'est rien sans cela⁵⁰² ». Le « pourquoi » ne se pose jamais sans le « comment » et Proudhon cherche, à chaque interrogation sur les problèmes sociaux, son association avec les voies qui mènent à leur solution. Ainsi, la théorie n'est pas un système préconçu, en bloc, fait une fois pour toutes, mais une sollicitation directe de la pratique, « un commencement d'action ». La théorie, vue comme une partie intégrante de la pratique, exclut toute métaphysique du processus évaluatif de sa justesse. Évaluer une théorie n'est pas un processus dialectique mais « c'est par les fruits qu'on doit juger une doctrine : jugez donc de ma théorie, déclare Proudhon, par ma pratique⁵⁰³ ». Cette attitude pragmatique est la même que celle que Kropotkine attribuera à Bentham et qui mène l'anarchiste Russe à la mise en cause de la coercition en tant que méthode de maintien de l'ordre social. En effet, il affirme :

« si (...) vous vous mettez à réfléchir aux conséquences funestes – directes et surtout indirectes – de la coercition légale, alors, comme Tolstoï, comme nous, vous prendrez en haine cette emploi de la force et vous arriverez à vous dire que la société possède mille autres moyens bien plus efficaces⁵⁰⁴ ».

La justesse d'un concept, d'une idée, d'une théorie est synonyme de l'efficacité d'une pratique, efficacité qui se dévoile dans les conséquences directes et indirectes de l'action.

Qu'est ce que donc la conséquence du système, de la doctrine ? Proudhon répond l'endoctrinement, la soumission, l'esclavage. Ainsi, à l'invitation de Marx à se joindre à son réseau socialiste, Proudhon, avec beaucoup de courtoisie, n'omet pas à lui signaler :

« Cherchons ensemble, si vous voulez, les lois de la société, le mode dont ces lois se réalisent, le progrès suivant lequel nous parvenons à les découvrir ; mais, pour Dieu ! après avoir démoli tous les dogmatismes a priori, ne songeons point à notre tour, à endoctriner le peuple (...) ne nous faisons pas les chefs d'une nouvelle intolérance, ne nous posons pas en apôtres d'une nouvelle religion (...) ne regardons jamais une question comme épuisée, et quand nous aurons

502 Pierre-Joseph Proudhon, *Carnets*, Les presses du réel, Dijon, 2005, p. 1386.

503 Pierre-Joseph Proudhon, *Idées révolutionnaires*, Tops /H. Trinquier, Antony, 1996, p. 75. Cité par Alexis Dabin dans « Voies et moyens de l'anarchie selon Proudhon » in Édouard Jourdain (dir.), *Proudhon et l'anarchie*, Publications de la Société P.-J. Proudhon, 2012, p. 9.

504 Pierre Kropotkine, *L'anarchie, sa philosophie, son idéal*, op. cit., pp. 38-39.

usé jusqu'à notre dernier argument, recommençons s'il faut, avec l'éloquence et l'ironie. À cette condition, j'entrerai avec plaisir dans votre association, sinon, non !⁵⁰⁵».

Aucune question ne peut être épuisée car toute question émane de l'inépuisable expérience. « Jamais complètement » semble répondre Proudhon à Marx et donc jamais au-dessus de l'expérience, jamais à une association dont les adhérents répondent à un système. L'antifondationalisme théorique est en réalité un anti-dogmatisme pratique. Une telle attitude qui, chez Bakounine, semble dépourvue d'orientation philosophique, répond chez Proudhon aux exigences pragmatistes du rapport entre théorie et pratique. Le rejet des systèmes est, dans la pensée de Proudhon, le signe d'un pragmatisme qui, étant certes non-systématisé et parfois non-systématique, réside dans l'ombre de ses thèses fondamentales. En revanche, un tel pragmatisme rend l'antifondationalisme anarchiste cohérent, et offre à une généalogie de l'anarchisme qui part de Proudhon l'élan nécessaire pour sa mise en hypothèse.

505 Proudhon à Marx, 117 mai 1846, in *Correspondance*, II, op. cit., pp. 198-199.

Chapitre VI : La philosophie pragmatiste de Proudhon

La philosophie de Proudhon est l'aboutissement, sinon l'accompagnement, de ses préoccupations politiques et sociales. Proudhon n'est pas un philosophe pur dans le sens des philosophes de l'Académie française. Il ne prend pas position nette dans les débats de la philosophie de son temps, et, s'il le fait, ce n'est pas par pure analyse des concepts théoriques selon les exigences d'une logique analytique propre aux penseurs confirmés. Bien que ses ambitions s'immergent dans le monde académique, ses démarches d'autodidacte le privent d'un sur-moi philosophique qui renfermerait sa pensée dans les limites étroites des salles de conférences et des cours universitaires. L'image qu'il cherche à revendiquer n'est guère celui d'un penseur révolutionnaire des concepts mais celui d'un penseur révolutionnaire des sociétés. Son charisme émane de la rencontre entre la philosophie et les problèmes sociaux. Il souhaite augmenter, croître en tant que celui qui, par l'exercice de son génie, sera non seulement utile mais indispensable au salut des tous les défavorisés. Lui-même faisant partie de cette malheureuse caste envisage son prestige philosophique comme le reflet du salut social. Il vise à devenir sa propre idole. Son ambition est celle d'une personne qui n'est rien et qui est destiné à ne rien être. La misère est à l'origine de tout désœuvrement, mais la sienne, parfois exagérée, ne correspondant pas à son dynamisme créateur, doit se transformer d'une condition matérielle, et par conséquent psychique, à un objet philosophique. Proudhon misérable, pauvre, défavorisé devient Proudhon philosophe de la misère, de la pauvreté, des tous les défavorisés.

Dès son entrée au monde prestigieux des études académiques, Proudhon cherche « à la philosophie de nouvelles voies⁵⁰⁶ ». C'est ainsi qui résume ses ambitions philosophiques dans sa lettre de candidature à la pension Suard. Il cherche des nouvelles voies philosophiques qui peuvent héberger la Justice, faire émerger Dieu dans le monde concret de la misère humaine.

« Né et élevé au sein de la classe ouvrière, écrit-il, lui appartenant encore par le cœur et les affections, et surtout par la communauté des souffrances et des vœux, ma plus grande joie, si je réunissais vos suffrages, serait, n'en doutez pas, Messieurs, de pouvoir désormais travailler sans relâche, par la science et la philosophie, avec toute l'énergie de ma volonté et toutes les puissances de mon esprit, à l'amélioration morale et intellectuelle de ceux que je me plais à nommer mes frères et mes compagnons ; de pouvoir répandre parmi eux les semences d'une doctrine que je regarde comme la loi du monde moral ; et, en attendant le succès de mes efforts, dirigés par votre prudence, de me trouver déjà, en quelque sorte, comme leur représentant

506 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, tome 1, op. cit., p. 31.

auprès de vous⁵⁰⁷ ».

Si ses premières intentions portèrent sur la quête d'un Dieu raisonnable, et, avec celle-ci, sur la question de l'amélioration morale et intellectuelle de la classe ouvrière, Proudhon, désormais boursier, sera aussitôt préoccupé de l'amélioration matérielle de ses « frères » et ses « compagnons », et la Justice, dont l'âme fut ce Dieu tant cherché, prendra chair et os, à travers son implication explicite dans le mouvement socialiste.

Ses ouvrages, qu'ils soient rédigés sous l'égide de l'Académie de Besançon ou à son insu, porteront, aussi bien dans la rhétorique que dans les conséquences dégagées des concepts qu'ils traitent, le sceau d'une pensée explicitement et primordialement soucieuse des problèmes sociaux. Toute conclusion philosophique devient, chez Proudhon, une contribution à la science sociale, science qui devrait désormais compter Proudhon parmi ses défenseurs les plus passionnés. Nourri par la recherche de la raison de Dieu, Proudhon ne sera toutefois point rassasié. Fidèle à son appartenance affective à la classe ouvrière, il soulagera sa faim en la recherche de la science de la société qui, étant « méthodiquement découverte et rigoureusement appliquée » fera de la philosophie le témoin indubitable de la Justice. Le fidéisme de Proudhon cède devant un rationalisme qui commence dès la *Célébration du dimanche* à s'affirmer, pour céder à son tour à une philosophie originale et pragmatiste qui fera de Proudhon un des philosophes les plus marquants, et paradoxalement le plus dédaignés, du siècle français. C'est peut-être son pragmatisme qui lui a coûté une place dans le panthéon philosophique, sa répugnance vis-à-vis des systèmes, des dogmes et des doctrines. Son refus de la synthèse au profit d'une pensée profondément « décentralisée », aussi bien quant aux conséquences sociales et politiques de ses théorèmes que quant à leur origine, a souvent été vu comme un signe de faiblesse théorique, une indifférence philosophique. Les anarchistes, ces philosophes farceurs, voire provocateurs, gardant la flamme de la pensée de Proudhon vivante, ont définitivement marqué le divorce de Proudhon avec la raison académique.

La philosophie de Proudhon, pourtant, elle existe. Mais son « centre est partout » et sa « circonférence nulle part ». Elle est le résultat d'une série d'observations sur la réalité sociale sans en exclure aucune. D'où sa nature scientifique. La différence de la science de Proudhon et celle de ses contemporains réside essentiellement dans la façon dont le classement des expériences recueillies s'opère. Pour Proudhon il n'est pas question d'effectuer ce classement selon des procédés synthésistes. Aucune expérience ne suppose les restes en son sein et par conséquent aucune synthèse, qu'elle soit scientifique ou métaphysique, ne peut rendre le monde plus compréhensible, loin s'en faut. Le centre de la philosophie de Proudhon est ainsi partout, car toute expérience dont

507 Ibid., pp. 32-33.

nous sommes les témoins est, par son introduction sérielle, d'une importance centrale. Le refus de Proudhon de revendiquer un système comme base de ces considérations sociales, politiques et économiques s'accorde avec le pluralisme empirique qui émane de ses observations dont les séries conceptuelles qui mènent à la catégorisation de ce monde pluriel répondent au souci de Proudhon de briser les dualismes ontologie/normativité, *φύσις/θέσις*, théorie/pratique.

Une philosophie pluraliste

Toute la philosophie de Proudhon, malgré son expressivité « philologiquement inexacte⁵⁰⁸ », aspire une idée qui s'impose, tantôt comme une conséquence, tantôt comme un présupposé tout au long de son œuvre, selon laquelle le monde est toujours en train de se faire. Rappelons que son refus des systèmes s'attache tout à fait à cette idée qui prend, dans sa philosophie, l'allure d'un fait universel. Ainsi, Proudhon développe une méthode originale qui rend entièrement justice à ce fait, à notre monde inachevé, dynamique et mouvementé. Sa méthode, la dialectique sérielle, est à la fois une ontologie des rapports, dont l'objectif consiste à s'aligner avec la phénoménologie pluraliste de la réalité concrète, et une méthode normative de transposition de l'harmonie précaire de ces rapports à l'ordre social. L'œuvre dans lequel il exprime pour la première fois sa méthode s'intitule *De la création de l'ordre dans l'humanité ou principes d'organisation politique*, et cela montre que pour Proudhon le problème de la méthode et un problème de la créativité pratique sur ce qui devrait être, et non de résonance spéculative sur ce qui est ou était. Son rationalisme est, comme le remarque François Dagognet, prospectif et grâce à cette « rationalité prospective⁵⁰⁹ » dont l'efficacité s'attache aux résultats pratiques, Proudhon a pu se libérer de son rationalisme initial et procurer ainsi à ses thèses fondamentales, philosophiques ou politiques, un environnement davantage empiriste, voire pragmatiste.

Il est vrai que Proudhon est souvent l'otage d'une rhétorique scientiste mais ses formules « philologiquement inexactes », hantées par son rationalisme initial, semblent céder, grâce à leur origine prospectiviste, devant le sens pratique de leurs conséquences. Il n'abandonne pourtant nullement le fond de ses thèses, bien qu'il en supprime consciemment plus tard leur orientation absolutiste.

« Me pardonnera-t-on, à cette heure, écrit-il, de n'avoir pas toujours été fidèle à la méthode

508 Fawzia Tobgui, « Dialectique », in Chantal Gaillard et Georges Navet (dir.) *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011, p. 162.

509 Voir François Dagognet, *Trois philosophies revisitées : Saint-Simon, Proudhon, Fourier*, G. Olms, Hildesheim, Zürich et New York, 1997.

d'observation, et, quand il fallait suivre exclusivement le phénomène, d'avoir, par précipitation de jeunesse et d'esprit, à l'exemple de tant de maîtres, fait intervenir, sans nécessité, l'absolu ? (...) Rien de plus aisé, au moyen de l'absolu et de sa baguette magique, que d'imaginer la cause des phénomènes⁵¹⁰ ».

Le rationalisme de ses démarches ne touche néanmoins guère la profondeur de sa pensée qui, au fur et à mesure de sa maturité, trouve une expressivité cohérente. L'esprit rationaliste, et parfois moniste, de sa rhétorique repose sur la surface de ses formules, tantôt par réaction contre le mysticisme de ses contemporains, comme le défend Gurvitch⁵¹¹, tantôt par ambition de se prendre au sérieux dans une société qui faisait de la science une nouvelle religion.

Proudhon fut un philosophe cohérent d'un monde qui lui-même n'est pas cohérent, ou, pour mieux dire, d'un monde qui n'est pas homogène, mais qui paraît tel grâce à l'équilibre précaire de ses forces antinomiques. Contrairement à ce que Marx pensait de lui, Proudhon ne fut aucunement « la contradiction faite homme ⁵¹²», reflétée dans ses formulations parfois malheureuses et trompeuses. Les contradictions que l'on repère chez lui, ce sont les contradictions que Proudhon repère en faisant l'expérience du monde. D'ailleurs, comme il l'avoue lui-même, tout ce qu'il sait, il le doit au désespoir⁵¹³ et tout ce que ses lecteurs sauront, ils le devront à l'espoir. Cette contradiction rend la philosophie de Proudhon vivante et lui confère le sens pratique d'une pensée urgente. Proudhon est en réalité le philosophe des contradictions vivantes qu'il n'ose pas fusionner, non par angoisse d'échouer, mais pour ne pas voir l'humanité elle-même voir avorter ses chances de trouver son salut. Fusionner ces contradictions récoltées par la science revient à les tuer, à les rendre aussi statiques que le tombeau que la synthèse hégélienne leur a réservé. En revanche, vivantes, les contradictions, ces antinomies – Proudhon préfère ce terme – renvoient à la conséquence ultime de la vie, à savoir le mouvement, et par conséquent à l'idée selon la quelle le monde n'a pas fini de nous surprendre mais il est toujours en train de se faire. Si l'univers peut consister en un objet de connaissance, c'est grâce à ses antinomies repérées. Être connu signifie que le monde est ordonné et être ordonné signifie que ses forces se sont mises en connexion. Mais le monde est connu en tant qu'organe de la vie, si ce n'est pas lui-même vivant, et cela suppose que ses forces connectées agissent incessamment en son sein sous la forme d'actions et de réactions à la recherche d'un équilibre, certes, instable, mais magnifiquement harmonieux. L'harmonie sociale est, pour Proudhon, de la même étoffe que l'harmonie naturelle, à la différence que les phénomènes qui la

510 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, tome 3, Fayard, Paris, 1990, p. 1206-1207.

511 Georges Gurvitch, *Proudhon, sa vie, son œuvre*, PUF, Paris, 1965, p. 25.

512 Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Éditions sociales, Paris, 1977, p. 190.

513 « Tout ce que je sais, je le dois au désespoir ». Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Rivière, Paris, 1927, p. 128.

composent, comme nous rappelle Dewey à plusieurs reprises, sont historiques en soi. Par conséquent, si le monde physique se présente comme étant spontanément en ordre sous nos yeux, l'ordre social, l'ordre dans l'humanité, sera prospectif en tant qu'objet de création artificielle. L'ordre dans l'humanité se fera toutefois à l'image de la configuration naturelle car les méthodes qui permettront d'observer les antinomies sociales sont les mêmes que celles qui ont dévoilé les antinomies naturelles, à savoir la science. C'est ainsi que Proudhon écarte le problème du dualisme ontologie/normativité et se consacre exclusivement aux duels antinomiques qui régissent l'expérience sociale afin d'aboutir aux principes de leur organisation équilibrée, à savoir la justice en acte.

Proudhon suit, à l'instar d'Auguste Comte, une historiographie de la pensée humaine qui, après avoir été religieuse, fut dominée par la période philosophique et donna par la suite, avec le passage à l'époque moderne, le relais à la science. Si une science de la nature fut possible, une science de la société, cette dernière étant aussi un produit naturel, devra se poser comme l'édifice de l'expérience politique. La science, proprement dite, est prétendument la découverte des lois universelles et des vérités intangibles. Si les scientifiques ont pu, suivant la méthode scientifique, découvrir les atomes, les planètes, la loi de la gravité, pourquoi la recherche d'« une nouvelle Amérique sociologique ⁵¹⁴» serait-elle illusoire, voire utopique ? Comme déclare Saint-Simon :

« Jusqu'ici la méthode des sciences d'observation n'a point été introduite dans les questions politiques ; chacun y a porté de façon de voir, de raisonner, de juger, et de là vient qu'il n'y a eu encore ni précision dans les solutions, ni généralité dans les résultats. Le temps est venu où doit cesser cette enfance de la science, et certes il est désirable qu'elle cesse ; car des obscurités de la politique naissent les troubles de l'ordre social ⁵¹⁵».

Le plaidoyer de Saint-Simon en faveur des méthodes scientifiques, ne choque à aucun moment le reste de la famille socialiste. Nous trouvons chez Proudhon la même ambition, à savoir que « pour sortir de la route battue des opinions et des systèmes, il fallait porter dans l'étude de l'homme et de la société des habitudes scientifiques et une méthode rigoureuse ⁵¹⁶ ». Cependant « les socialistes modernes se réclament tous de la science une et indivisible, mais sans pouvoir se mettre d'accord ni sur le contenu, ni sur les limites, ni sur la méthode de cette science ⁵¹⁷ ».

514 Cité par Pierre Mercklé, dans « La science sociale de Charles Fourier », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2006/2, n° 15, p. 72.

515 Claude-Henri de Saint-Simon, « De la Réorganisation de la société Européenne », in *Œuvres*, tome I, Anthropos, Paris, 1966, pp. 182-183.

516 Proudhon, *Qu'est ce que la propriété ?*, Le livre de poche, Paris, 2009, p. 120.

517 Proudhon, *Système des contradictions économiques*, in *Oeuvres complètes*, vol. 1, Slatkine, Genève, 1982, p. 73.

La question de la méthode est l'objet fondamental de la philosophie de Proudhon. Une fois que les méthodes d'observation s'installent dans les démarches de la science sociale – pour Proudhon il s'agit de l'économie politique – que fait-on de ces observations ? Afin de répondre, Proudhon reste un long moment sur la nature de ce que l'on observe et il constate avec fermeté que l'on ne peut observer que des relations, et celles-ci, étant l'expérience de la lutte des forces antinomiques, souslèvent l'idée du mouvement sur la surface de nos observations. « Nous ne connaissons pas la cause du mouvement, s'exclame Proudhon, mais nous le voyons⁵¹⁸ ». Le mouvement est partout car tout est mouvement. La substance ou la cause que l'on déduit de ce mouvement est une régression de la méthode, c'est un refus de la science au profit d'un retour à l'ère philosophique.

« Considérant la création selon les trois catégories de substance, cause, relation, écrit Proudhon, nous trouvons que les êtres, perceptibles seulement pour nous par les rapports que nous soutenons avec eux, nous demeurent impénétrables dans leur substance ; que les causes, insaisissables dans leur principe et leur origine, ne nous laissent entrevoir que la succession de leurs effets⁵¹⁹ ».

Ni la cause, ni la substance des choses ne peuvent faire l'objet d'une science. Les lois scientifiques portent sur la succession des effets produites par les relations, les échanges que les choses éprouvent incessamment dans leur expérience quotidienne. La cause « n'est toujours qu'une relation transformée illégitimement en réalité⁵²⁰ ». Ce qui existe réellement c'est la relation, et la relation c'est mouvement, le « fait primitif⁵²¹ » de la réalité. Où il y a observation on y trouve toujours le mouvement. Ainsi le mouvement transformé en question n'a pas de réponse car « [l]e mouvement [simplement] est : voilà tout⁵²² ». Tout comme chez Dewey l'association des choses est la tendance universelle, pour Proudhon, le mouvement est une réalité axiomatique. Proudhon anticipe, d'une certaine manière, le naturalisme mécanique de Kropotkine où la réalité n'est perçue que par sa manifestation cinétique.

Le mouvement est révélé à la fois par l'expérience et par la raison⁵²³, par l'expérience sous la forme des rapports et par la raison sous la forme de l'ordre. Le réel croise ainsi le formel afin de décomposer le mouvement en forces génératrices de la réalité et de l'ordre. Si le mouvement est la

518 Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre*, op. cit., p. 65.

519 Ibid., p. 34.

520 Proudhon, *Philosophie du progrès*, in *Œuvres complètes*, tome 1, Rivière, Paris, 1946, p. 58.

521 Ibid., p. 56.

522 Ibid., p. 58.

523 Ibid., p. 56.

réalité première, les forces qui le composent, ou le décomposent, entraînent, en agissant entre elles, ou en étant tout simplement en relation les unes avec les autres, des conséquences dynamiques et point statiques. Cela signifie qu'il s'agit de forces non-fusionnelles et essentiellement antinomiques. Si être le fait primitif est la première caractéristique du mouvement, être composé par des forces antinomiques est le second. Ces antinomies ne sont point créées par la raison afin d'expliquer le mouvement, mais elles sont découvertes par l'observation qui mènera à la méthode de la création de l'ordre. Proudhon, partout où il observe, ne voit que des antinomies, « des forces en lutte » et il ne découvre nulle part la « mélodie du grand Tout ⁵²⁴ ». Le mouvement, étant le produit des antinomies, va de pair, chez Proudhon avec une vision pluraliste de la réalité. Ainsi, toute vision collective et moniste de la représentation du monde semble écartée dans la philosophie de Proudhon car l'unité conçue selon des présupposées l'homogénéisant réduirait l'univers à une version chaotique. En revanche, l'unité, chez Proudhon, est le produit du mouvement, c'est l'équilibre précaire de la lutte des forces antinomiques. Si nous pouvons concevoir l'unité, l'ordre *dans* la création, c'est parce que nous pouvons percevoir l'univers « sous l'idée de séparation, distinction, circonscription, différence ; l'Ordre sera la série, c'est-à-dire la figure, les lois et les rapports, selon lesquels chaque être créé se séparera du tout indivis⁵²⁵ ».

C'est ainsi que Proudhon se jette à la recherche de l'ordre dans la nature afin de comprendre son mécanisme et tirer les conséquences qui aboutiront à la méthode de la création de l'ordre dans l'humanité. « Les choses de la morale et de la politique, écrit-il , sont soumises aux même lois de création et de développement, par conséquent à la même méthode de démonstration, que la physique et la zoologie ⁵²⁶ ». La compréhension de l'ordre dans la création est la condition nécessaire pour la création de l'ordre dans ce que l'humanité comprend. Le premier constat de Proudhon sur lequel se fonde toute sa méthode est que l'ordre est la sériation des éléments réels, naturels ou artificiels. Sériation suppose différenciation, émancipation des éléments de leurs tous. Toute chose qui ne peut être perçue comme étant distincte, différenciée, ne peut être conçue comme étant ordonnée et par conséquent est dépourvue de signification quant à la recherche de l'ordre, c'est-à-dire, puisque « [l]'ordre est tout ce que l'homme peut savoir de l'univers⁵²⁷ », quant à la connaissance-même. La méthode de Proudhon avoisine ici la méthode pragmatique dans la mesure où la différenciation d'un objet ou d'un concept, est la caractéristique principale qui lui confère sa signification en tant qu'une chose connue⁵²⁸.

524 Pierre- Joseph Proudhon, *De la justice*, op. cit., p. 1457.

525 Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, op. cit., p. 41.

526 Ibid., p. 131.

527 Ibid., p. 34.

528 Ainsi Proudhon écrit que « deux séries qui ne diffèrent ni par l'amplitude ni par les unités sont *identiques* ». Ibid., p. 173.

Proudhon, s'inspirant de Fourier, réalise que le monde est sériel, c'est-à-dire ordonné, ou même gouverné, par des séries. Cela signifie que l'*Univers* n'est tel qu'à condition que son préfixe « un » est, dans sa composition multiple, regroupant des éléments réunis selon un rapport spécifique, « un lien commun ». « Découvrir une série, écrit Proudhon, c'est apercevoir l'unité dans la multiplicité, la synthèse dans la division⁵²⁹ ». Or, la série ne signifie guère multiplicité absolue. La multiplicité absolue n'est l'antithèse que de l'unité absolue. L'unité que Proudhon remarque ne constitue pas une telle unité, mais elle est éternellement précaire, résultat non pas de la causalité universelle – cela signifierait que l'ordre ne pourrait faire l'objet de la science ou de la méthode, mais de la religion ou de la philosophie – mais du mouvement. Série signifie un et multiple à la fois, un grâce aux relations des entités sériées et multiple grâce à l'extériorité de ces relations⁵³⁰. Par conséquent la série est l'antithèse de l'unité transcendantale⁵³¹, qu'elle soit d'origine idéaliste ou matérialiste.

« L'Unité, conçue par les intelligences les plus libérales de même que par les esprits les plus absolutistes, n'est toujours qu'une unité factice, artificielle ; une unité de coercition et de contrainte, un pur matérialisme enfin, aussi étranger à la conscience qu'impénétrable à la raison : Dogme, Fiction, Drapeau, Symbole de secte, de parti ou de race ; article de foi ou raison d'État⁵³² ».

Nous pouvons remarquer dès à présent que Proudhon, en rejetant la thèse moniste en ontologie, la rejette au même temps en politique. Il ne reconnaît ainsi aucune rupture absolutiste entre la science et la morale, la méthode et l'art, la connaissance et la conduite, les faits et les valeurs.

Les choses ne forment de tous que par leur sériation et ne se distinguent que par la reconnaissance de l'ordre sériel. L'idée de la totalité, de l'unité des choses, ne nous arrive que par nécessité formelle. Le tout est en réalité une simple expression qui porte sur la compréhension du monde et ne renvoie concrètement à aucune manifestation réelle. C'est ainsi que Proudhon écarte le problème de l'un et du multiple. Que le monde est Un suppose que le mouvement qui exprime son existence est continu et ininterrompu. Mais « l'expression *mouvement continu* n'est pas autre chose qu'une métaphore⁵³³ ». La continuité exigée par notre intellect et nos besoins affectifs d'unité est en réalité une addition, et, du point de vue de la série, une nouveauté qui se greffe et qui, en

529 Ibid., p. 192.

530 « Dans la nature, les séries se développent chacune selon son objet propre, sans se mêler ni se confondre ». Ibid., p. 177.

531 François Dagognet, *Trois philosophies révisitées*, op. cit., p. 104

532 Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité politique des classes ouvrières*, tome 1, Éditions du monde libertaire, Paris, 1977, 1, p. 177

533 Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre*, op. cit., p. 139.

multipliant ainsi les éléments de la série, forme le mouvement et l'illusion de sa continuité. L'unité repose sur la sérialité de la multiplicité et par conséquent la continuité n'est en réalité qu'une discontinuité sérielle qui, couvrant l'ensemble des phénomènes naturels, compose la cohésion temporelle et spatiale de l'univers.

« La ligne que décrit un corps tombant vers la terre, écrit Proudhon, est peut-être l'image la plus parfaite de la continuité : il n'y a pourtant de continu dans ce phénomène que la *force* d'attraction qui entraîne le corps ; quant au mouvement, il a lieu dans une progression numérique telle, que nous ne le concevons que comme une échelle descendante, dans laquelle les degrés s'allongent de plus en plus, dans une proportion donnée. Voilà pour le mouvement accéléré : quant au mouvement uniforme, il est aussi introuvable dans la nature, que le mouvement perpétuel l'est en mécanique ⁵³⁴».

Le premier constat de la loi sérielle est le pluralisme. Affirmation d'abord de la science, des méthodes d'observation sur la réalité, le pluralisme se transforme dans la philosophie de Proudhon en un trait ontologique. La réalité est composée par des unités qui, grâce à leur statut distinctif et différencié, peuvent entretenir les relations qui composeront le monde en tant qu'objet de discours, à savoir l'Ordre. Mais l'ordre dont il est question, le mouvement étant le « fait primitif », n'est pas statique. Il est dynamique, « mouvementé », et par conséquent précaire et instable. Cela est dû aux entités sériées qui demeurent substantiellement interconnectées sous la forme des forces antinomiques. Toute série est composée au moins de deux unités qui consistent l'une à la thèse et l'autre à l'antithèse. Par conséquent la façon dont l'ordre nous sollicitera à le chercher au sein d'une série correspond à la méthode dialectique.

Les antinomies composent le principe générateur du mouvement⁵³⁵. Au sein d'une série, ce qui distingue une thèse d'une antithèse, c'est leur rapport antinomique. Un moi et un non-moi reliés sous une raison spécifique, c'est-à-dire une « loi », perçus, non pas dans leur substance, mais dans leur comportement antithétique. Le mouvement est le produit de l'antinomie ou, pour mieux dire, de l'existence réel de l'antinomie, de sa persistance et sa perpétuité. Le mouvement, étant le fait primitif, son principe générateur, à savoir l'antinomie, s'impose à notre intellect comme une loi générale et universelle⁵³⁶. Certes, l'idée du mouvement n'est pas propre à Proudhon. Marx lui-même avait conçu le progrès comme étant un mouvement historique, avec comme point de départ la communauté primitive et comme point d'arrivée le communisme. Chaque état de société constitue

534 Ibid., p. 139-140.

535 Fawzia Tobgui, « dialectique », op. cit., p. 163.

536 « Il n'y a de fixe et d'éternel que les lois mêmes du mouvement », Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 49.

une thèse qui porte en elle les germes de son dépassement, à savoir l'antithèse. La lutte de ces forces antagonistes s'apaise dans l'état de synthèse, représenté par la forme d'organisation sociale qui en résulte. La différence entre Marx et Proudhon, quant à l'idée du mouvement, est que, si pour Marx le mouvement a un début (communauté primitive) et une fin (communisme), pour Proudhon, comme remarque Hannah Arendt⁵³⁷, il n'a ni commencement ni fin. Le mouvement simplement est car la dialectique de Proudhon, contrairement à la dialectique hégélienne, est dépourvue de moment téléologique. L'antinomie, pour Proudhon, « NE SE RÉSOUT PAS : là est le vice fondamental de toute la philosophie hégélienne. Les deux termes dont elle se compose se BALANCENT, soit entre eux, soit avec d'autres termes antinomiques : ce qui conduit au résultat cherché. Mais une balance n'est pas une synthèse telle que l'entendait Hegel⁵³⁸ ». C'est l'équilibre qui produit le mouvement et non la synthèse. Supprimer les forces antagonistes dans leur fusion à une synthèse, loin de produire le mouvement, entraîne « la sieste éternelle⁵³⁹ ». Toute synthèse est une fin interprétée comme une paix, cette dernière n'étant autre chose qu'un équilibre des forces antagonistes. Résoudre l'antinomie équivaut, non pas à anticiper la fin du monde, mais à la témoigner. « [L]a fin de l'antagonisme (...) [veut] dire en effet la fin du monde⁵⁴⁰ ».

Si le mouvement est c'est parce que les antinomies persistent et existent ainsi dans toute échelle de la réalité, à tout moment et espace. Les termes opposés, les antinomies « ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent ; qu'il 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 sociétés⁵⁴¹ ». De l'instabilité de cet équilibre émerge le mouvement, y compris celui du changement social, et de sa variabilité émerge l'antidogmatisme de la méthode du mouvement comme changement social.

Dans la dialectique hégélienne les termes contradictoires se résolvent, fusionnent et se détruisent à la lumière d'une réalité supérieure qui, étant unifiée, ne comprend pas les antinomies antérieures. Chez Proudhon, les antinomies ne se suppriment point mais coexistent dans un état de réciprocité organique à la recherche d'un équilibre. La réalité supérieure que suppose Hegel n'est pas niée chez Proudhon, mais elle consiste simplement à la reconnaissance de l'équilibre. Par conséquent, elle n'est pas unifiée, car les antinomies qui ont engendré cette réalité continuent à agir, soit entre elles, au vu du perfectionnement de l'équilibre, soit avec d'autres antinomies à la

537 Voir Hannah Arendt, *On Violence*, HBJ, San Diego, New York and London, 1970, p. 25-26.

538 Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de la propriété*, L'Harmattan, Paris, 1997, pp. 52-53.

539 Proudhon, *La guerre et la paix*, in *Œuvres complètes*, vol. 6, Slatkine, 1982, p. 72. Voir aussi *Dictionnaire Proudhon*, op. cit.

540 Ibid., p. 486.

541 Proudhon, *Théorie de la propriété*, op. Cit., p. 52.

recherche d'un nouvel équilibre. La réalité est toujours ontologiquement plurielle car les relations qui la composent se multiplient sans cesse et ne diminuent que lorsque leurs termes se périment. Le mouvement repose sur les antinomies dont la pluralité, en tant que contexte de leur équilibre, lui souffle la vie. « [L]e monde physique repose sur une pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques, écrit Proudhon, et c'est de la contradiction de ces éléments que résulte la vie et le mouvement de l'univers⁵⁴² ». De même quant au monde moral. Par conséquent Proudhon refuse à plusieurs reprises la séparation entre faits et valeurs et cherche dans les contradictions économiques les principes de la justice dont la balance cesse d'être simplement le symbole. La justice, c'est la balance, l'équilibre social des antinomies économiques. Si Proudhon fait de la justice sa notion phare, c'est parce qu'elle est en réalité le principe de l'équilibre, le guide de la création de l'ordre dans l'humanité. La justice réside dans la reconnaissance du pluralisme, le quel, révélant les antinomies qui régissent le mouvement, la vie, la réalité, devient dans le monde moral, un pluralisme éthique, à savoir, l'idée-même de la démocratie. La reconnaissance de l'antinomie est la source de toute liberté.

Il y a pourtant une différence fondamentale entre le monde physique et le monde moral, entre l'ordre naturel et l'ordre dans l'humanité. Tandis que l'équilibre naturel résulte d'un processus autorégulateur⁵⁴³, l'équilibre social, l'ordre dans l'humanité, n'est pas déterminé par les antinomies naturelles, ou, pour mieux dire, il n'est pas déterminé que par celles-ci. Si l'ordre naturel est un objet de connaissance, l'ordre dans l'humanité sera un objet de création. « Toutes les forces qui constituent la société, écrit Proudhon, (...) se combattent et se détruisent si l'homme, par sa raison, ne trouve le moyen de les comprendre, de les gouverner et de les tenir en équilibre ⁵⁴⁴ ». L'homme porte la responsabilité de l'ajustement des antinomies sociales, afin que la société puisse trouver son équilibre, la justice. L'équilibre social n'est pas le résultat d'un processus naturel, bien qu'il s'opère en milieu tout à fait naturel. Par conséquent il ne peut ni être spontané ni venir de l'extérieur. Proudhon s'oppose à la fois au déterminisme et au messianisme. Il suppose, en insistant sur la contribution humaine, une thèse mélioriste semblable à celle développée par James, dans la mesure où un tel méliorisme signifie que, d'une part, le monde ne peut trouver son salut que par l'action humaine, et, de l'autre, ce salut n'est point garanti d'avance, car l'équilibre est en perpétuel devenir. « *Justification ou perfectionnement de l'humanité par elle-même (...)* [ou] *Corruption ou dissolution de l'humanité par elle-même* ⁵⁴⁵ ».

La réalité sociale est ainsi composée des multiples antinomies. Le socialisme scientifique de

542 Ibid., p. 213.

543 Nous pouvons faire appel à Darwin et la théorie de l'évolution afin de situer ce processus autorégulateur.

544 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, tome VII, op. cit., p. 117. Cité par Fawzia Tobgui, « dialectique », op. cit., p. 166.

545 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...* III, op. cit., p. 1574-1575.

Proudhon signifie que c'est à la nouvelle science, la science sociale, de situer ces antinomies et les classer en séries. D'autre part la science, étant empirique dans ses méthodes, ne peut que valider la réalité d'une pluralité d'antinomies, de termes, de sujets, de relations, de groupes, pluralité qui ne peut être niée que par la religion ou la philosophie. L'application rigoureuse de la science dans le domaine social ne doit pas être comprise comme une incitation à la théorie de s'imposer à la pratique, mais comme l'adoption d'un paradigme qui s'oppose à la transposition métaphysique de tout problème social. La science, ne pouvant observer que les rapports, les relations, fait émerger à partir de celles-ci la pluralité des éléments constitutifs du monde réel dont les antinomies garantissent le mouvement et les équilibres le progrès.

Le pluralisme est à nouveau fondamental dans le processus de la recherche des équilibres. Souvent mal compris par ses contemporains et ses commentateurs, le pluralisme émerge, non comme la négation de la résolution des contradictions, mais comme la source et l'arrivée de leurs solutions⁵⁴⁶. Solution ne signifie pas résolution, fusion, synthèse. Elle signifie équilibre, instable car dynamique, précaire car expérimental, empirique, attaché à l'idée selon la quelle le monde est toujours en train de se faire. Le pluralisme est ainsi à la fois l'antécédent et la conséquence, la spécificité, le particulier, le contingent et le fédéralisme. La réalité sociale est composée de multiples tendances qui, même étant contradictoires, peuvent, selon Proudhon, s'équilibrer, sinon elles sont artificielles, produites d'une transformation arbitraire d'une antinomie générale, telle que l'esclavagisme qui, dans une société équilibrée n'opposera plus les hommes selon leurs origines. Cela signifie que le pluralisme de Proudhon peut être vu comme étant non-absolutiste car il existe d'antinomies qui dépendent d'autres et qui, à travers l'équilibration des secondes, trouveront leur propre équilibre ou disparaîtront.

Les antinomies générales, inhérentes dans les rapports humains, telle que la liberté et l'autorité, le travail et la paresse, etc., sont néanmoins simultanées, égales quant à l'importance de leur équilibre. Le salut social, en tant qu'équilibre universel, n'est que la métaphore de l'équilibration des forces en opposition particulières. La loi sérielle, c'est-à-dire équilibre et non fusion, « indique un rapport *d'égalité, de progression ou de similitude* ; non d'influence ou de continuité⁵⁴⁷ ». La synthèse hégélienne suppose la hiérarchie entre les termes, d'abord d'un point de vue temporel car la synthèse est ultérieure à l'existence de la thèse et l'antithèse, et par la suite d'un point de vue formel car la synthèse est une réalité supérieure englobant les débris des sujets vaincus. Chez Proudhon l'équilibre représente une réalité supérieure où les forces antinomiques demeurent entièrement, alors que selon la dialectique hégélienne la synthèse est une réalité supérieure à celle

546 Voir Fawzia Tobgui, « dialectique », op. cit., p. 166.

547 Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, op. cit., p. 234.

de deux forces opposées. La synthèse suppose un rapport à la réalité de nature subordonnée. Proudhon vise à l'équilibre, à la coordination et refuse catégoriquement tout lien de subordination. C'est dans cette perspective que sa dialectique est révolutionnaire⁵⁴⁸.

« La Coordination, écrit-il, exclut la hiérarchie. Elle détermine l'égalité entre les fonctions (...). La coordination des fonctions, synonyme de l'égalité des conditions, est l'essence de la démocratie, le but auquel tendent impérieusement les sociétés modernes, l'idéal que poursuivent les sectes communistes. Le système hiérarchique, précurseur de l'égalité, essentiellement féodal, établi sur le principe d'autorité, de propriété, d'inégalité universelle et permanente, d'asservissement progressif, est la source des calamités sociales, le mauvais génie de la civilisation⁵⁴⁹ ».

La dialectique proudhonienne est démocratique, car pluraliste, libertaire, car non-hiérarchique, révolutionnaire, car méthode de la création de l'ordre dans l'humanité. Le pluralisme des différentes tendances et les relations dynamiques que celles-ci entretiennent, loin d'être un problème à résoudre, deviennent, chez Proudhon, la cause-même de la vie communautaire dont toute structure coercitive en est exclue.

La hiérarchie, produit de la synthèse, est une menace pour l'équilibre. Lorsqu'une force semble étouffée par une relation inégalitaire, l'ordre, émanant de l'équilibration d'une multitude de forces antinomiques, perd son équilibre. La subordination d'une force jusqu'à sa disparition entraîne des injustices d'une portée non-négligeable et ainsi Proudhon, philosophe du prolétariat, devient Proudhon, philosophe de la petite-bourgeoisie. Dans une société où la grande industrie et ses fondements juridiques menacent la survie de l'artisanat, du petit-commerce et du petit-entrepreneuriat, Proudhon porte le fardeau de la défense des seconds au détriment de ses formulations radicales, telle que le fameux « la propriété, c'est le vol », formulation qui, au service de sa dialectique révolutionnaire, se déplace de son trône absolutiste et siège sur l'horizon de l'expérience sociale. Tout comme sa rationalité, sa radicalité demeure prospective. Les notions qui émergent de sa rhétorique doivent, afin d'acquérir un sens pragmatique, perdre leur sens rationaliste. Sa méthode dialectique permet ce passage, car son objectif, prospectif et précaire, est essentiellement expérientiel.

Si Proudhon favorise la « petite-bourgeoisie », c'est grâce à au premier composant « petite » et point au deuxième « bourgeoisie ». Jusqu'à la fin de sa vie, Proudhon ne cessera pas de critiquer

548 « À la dialectique hégélienne, [Proudhon] oppose une *dialectique antinomique, anti-théologique, anti-étatique, anticonformiste, révolutionnaire* ». Georges Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, Paris, 1962, p. 129.

549 Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, op. cit., p. 433.

les fondements qui ont fait de ce second terme une réalité dominante. Il s'attache toutefois, fidèle à son idéal pluraliste, à tout ce qui est petit, à tout ce qui est susceptible de relations directes, de rapports de face-à-face. C'est la réciprocité qui l'intéresse, le synallagmatique, l'horizontalité des rapports. Le tissu social, tout comme dans la philosophie de James, est formé par concaténation. Le grand Capital et le grand État ne peuvent garantir la réciprocité qu'en la subordonnant à leurs structures envahissantes. Pour Proudhon, l'économie est par elle-même organique : l'échange est son organe et la circulation son organisme. Les forces antinomiques en s'équilibrant engendrent une réciprocité organique qui permet à Proudhon d'envisager le mutualisme comme le principe coordinateur de l'équilibre économique. Il ne s'agit ni de nier la propriété ni de renouer avec elle. Il s'agit de la solidariser en multipliant ses rapports, ses échanges directes, de la rendre, non privé, ni publique, mais les deux à la fois dans un équilibre, certes, instable, mais libérateur.

Mutualité signifie liberté⁵⁵⁰ car « l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables⁵⁵¹ ». La liberté comme toute force réside dans les relations, voire elle est une relation, et, en tant que telle, elle suppose un ordre. Ainsi le mutualisme de Proudhon en tant que contexte de liberté, ne se fonde ni au communisme – synthèse autoritaire –, car cela nierait la liberté en tant qu'échange (ἀλλαγή), ni au *laissez-faire* – synthèse anarchiste –, car cela nierait sa force antinomique, sans laquelle il n'y a point d'équilibre, point de *συναλλαγή*, échange dans son sens juridique. Le progrès, en l'occurrence celui qui mène au changement social, ne peut s'effectuer en l'absence de ses forces génératrices. Il n'y a point d'équilibre, de progrès s'il n'y pas d'ajustement, de balance, de justice. Nier la liberté, c'est renoncer à la vie. Nier l'autorité, c'est renoncer au progrès, au profit d'une liberté éphémère et injuste, au profit d'une aubaine. Proudhon arrive, à travers sa dialectique, au même constat que Dewey, à savoir l'idée de l'équilibration de la liberté dans l'autorité et cette dernière dans la liberté. Il s'agit, pour le premier, de ne pas faire de l'anarchisme une synthèse, et, pour le second, de ne pas faire d'un duel un dualisme. Pour Dewey la solution est un processus expérimental, processus d'ajustement perpétuel entre liberté et autorité, diversité et unité. Pour Proudhon, ce processus d'ajustement, d'équilibration, doit, non seulement régir les relations, mais se faire dans et par les relations : le centre doit être partout et la circonférence nulle part. Le mutualisme de Proudhon couvre le contexte politique sous le nom du fédéralisme. « Ainsi, transporté dans la sphère politique, ce que nous avons appelé jusqu'à présent mutuellisme ou garantisme prend le nom de *fédéralisme*. Dans une simple synonymie nous est donnée la révolution tout entière, politique et économique⁵⁵² ». Dans une simple synonymie nous est donnée aussi une

550 Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité ...*, tome 1, op., cit. p. 108.

551 Pierre-Joseph Proudhon, *Les confessions d'un révolutionnaire*, in *Oeuvres complètes*, vol. 7, Slatkine, Genève, 1982, p. 249.

552 Pierre-Joseph Proudhon, *De la capacité ...*, tome I, op. cit., p. 173.

philosophie sociale, politique, pluraliste et révolutionnaire.

Le fédéralisme des forces équilibrées est à la fois une ontologie et un projet de société. Nous comprenons bien pourquoi Proudhon avait fait une grande impression à James, le philosophe pragmatiste qui avait imaginé le monde comme une république fédérative et qui, dans ses années de préoccupation politique, prôna un projet de société à l'instar de son ontologie. Le pragmatisme fut d'ailleurs pour James une méthode d'enquête décentralisée et relationnelle, faisant ainsi écho aux lectures, indirectes et puis directes, que le philosophe américain a fait de Proudhon. D'ailleurs, le passage de la pensée de James de l'anti-impérialisme à une pensée anarchisante, ou même spécifiquement anarchiste, a été accompagné, par la lecture de *La guerre et la paix* de Proudhon⁵⁵³. James, tout comme Proudhon, peut-être sous son influence, fait des rapports, des relations, le centre de sa philosophie, une philosophie sans circonférence. Son empirisme devient ainsi radical, car la relation consiste à une expérience réelle ; son pluralisme devient méliorisme par la coopération des forces plurielles et sa méthode pragmatique devient une théorie génétique de la vérité. « Une vérité se greffe sur une vérité antérieure en la modifiant au passage ⁵⁵⁴» écrit James. L'image de la greffe, la « graft-theory », l'anarchie dans le bon sens du terme, confirme la démarche pluraliste de James, la négation de la continuité hégélienne, la mise en valeur des relations et de leur nature plastique, instable, tout comme l'équilibre proudhonien, sinon le méliorisme n'aurait aucun sens. Plus c'est petit, plus c'est vrai, disait James et Proudhon semble s'accorder car, pour lui, nous ne pouvons apercevoir le tout que par les parties, l'un par/dans le multiple, l'unité par/dans la diversité.

Le pluralisme est un des éléments de la philosophie de Proudhon parmi les plus essentiels. Jean Bancal lui confère un rôle-clé pour la compréhension de l'ensemble de la pensée proudhonienne⁵⁵⁵. L'image du monde, y compris la société, arrive à l'observateur comme un pluralisme. « C'est de ce pluralisme réel, écrit Bancal, (...) que Proudhon va partir. Il va en induire l'ensemble de ses constructions philosophiques, politiques et pédagogiques. Et celles-ci viseront pragmatiquement au respect et à l'organisation dynamique de cette nature pluraliste ⁵⁵⁶». Proudhon part du pluralisme afin d'y retourner, car le mouvement ne doit pas cesser, la vie doit continuer à travers sa transformation dynamique jusqu'à l'équilibre parfait, bien que celui-ci, la perfection aspirant l'idée de la stabilité et donc de la mort, ne peut jamais être atteint qu'à la fin de l'histoire humaine, à son moment ultime et final. Or l'équilibre parfait, le règne de la justice la plus complète, de la liberté la plus entière, est du point de vue de la réalité une utopie, un absolu. En tant qu'idéal, il est toutefois beaucoup plus qu'un simple absolu : il est un guide, un critère d'évaluation du progrès,

553 Voir David Kadlec, *Mosaic Modernism*, op. cit.

554 William James, *Le pragmatisme*, op. cit., p. 256.

555 Jean Bancal, *Pluralisme et autogestion*, vol. 1, Montaigne, Paris, 1970, p. 95.

556 Jean Bancal, (intro) in Proudhon, P.-J., *Œuvres choisies*, Gallimard, Paris, 1967, p. 12.

un contexte du mouvement. L'homme, en cherchant l'amour, il est tombé amoureux, en cherchant l'immortalité, il a trouvé la vieillesse, en cherchant la vérité, il a découvert la science, en cherchant la justice, il trouvera l'ordre. Il s'agit d'attirer tout concept de leur parenthèse éthérée et le soumettre aux exigences de la réalité plurielle, de transformer le langage en conduite, l'idée en action. La théorie, les idées, les symboles sont, dans leur environnement céleste, *nécessaires* pour l'analyse critique des fondements conceptuels de l'ordre (désordre) établi. *Destruam et aedificabo*. Afin d'édifier, afin que la théorie, les idées, les symboles deviennent *utiles*, ils doivent se réconcilier avec le sens pratique, abandonner leur foyer absolutiste et accepter de ne plus régir mais d'être régis par l'expérience. De cette perspective ce que l'on peut reprocher à Proudhon de contradictoire n'est que le passage de l'absolutisme à l'expérience, du monisme au pluralisme, de la propriété-vol à la propriété-liberté, de l'état-Léviathan au fédéralisme. La théorie ne s'applique pas. Elle se vit, car elle émerge aussi de la vie, du mouvement, des antinomies. Aucune idée a priori ne peut émerger de la lutte des forces antinomiques. Cela serait une contradiction dans les termes. Considérer la pratique comme une application littéraire d'une théorie renvoie à la recherche d'une synthèse statique, conforme aux exigences des idées préconçues. En revanche, Proudhon refuse les synthèses et avec ce refus il s'oppose aux idées a priori. L'équilibre, étant précaire, amène Proudhon à la recherche des solutions expérimentales, s'opposant, à travers l'expression d'une antipathie profonde vis-à-vis de systèmes totalisants et donc totalitaires, à la tentation absolutiste. L'absolu, d'ailleurs, c'est le mal.

Une philosophie anti-absolutiste

Quelle est la conséquence de tous nos théorèmes sociaux, politiques et philosophiques, considérés dans leur allure absolutiste ? En tant qu'absolu, la propriété-vol devient oppressive, la justice sociale tue la liberté individuelle et vice versa, le socialisme devient totalitaire et l'individualisme devient pécuniaire. Toutes les notions, telles que la propriété, le travail, le capital, la charité, le droit, l'égalité, etc., déconnectées du mouvement, à savoir de la réalité, ne sont que des simples absolus qui s'incrument dans le mouvement, non pour le diriger, mais pour l'interrompre. En tant que concepts statiques, absolus, malgré la rhétorique progressiste, libératrice ou révolutionnaire qui les accompagne, ils tendent toujours à se subordonner toute la réalité et à transformer ainsi le mouvement en inertie. L'absolu s'oppose au mouvement car, étant statique par définition, il ne croise le réel que lorsque ce dernier se soumet entièrement au réconfort de sa stabilité universelle. Par conséquent, l'absolu niant le mouvement, l'absolutisme s'oppose au progrès.

Ayant déjà exposé ses premiers mémoires sur la propriété, sa dialectique, les contradictions économiques, ses théories du crédit, ses espoirs et ses craintes sur le chemin de fer et la voie

navigable, ses confessions, étant élu député, puis emprisonné pour avoir attaqué Louis-Napoléon Bonaparte, Proudhon, toujours en prison, rédigea sa réponse au journaliste Romain Cornut qui cherche l'unité de sa pensée. Pour Proudhon, cette unité repose sur l'idée du progrès, sur l'équilibre entre les idées statiques, les idéaux, tels que le triptyque de la république française, liberté, égalité, fraternité, et le mouvement. Sa philosophie est une permanente réconciliation de l'idéal avec le réel. C'est exactement à cette réconciliation que renvoie l'idée du progrès, telle que Proudhon la conçoit vers le milieu de son activité pléthorique.

Lorsqu'une idée est considérée dans sa forme immuable, traitée, non pas comme une hypothèse expérimentale, mais comme une généralisation catégorique, elle devient un principe qui, voyant l'expérience comme sa propre succession, devient un principe premier, une *arché*, un absolu. Toute pensée politique, sociale ou économique qui se construit sous la base de l'intransigeance de ses concepts suppose l'inflexibilité de l'expérience et sa soumission à l'absolu : morale, quant aux idées, physique, quant aux personnes qui les portent.

« Toute philosophie de l'absolu, écrit Proudhon, a pour résultat inévitable de soumettre la conscience à une sorte de fatalisme spéculatif *a priori* : il n'y a pas un philosophe, s'entendant avec lui-même, qui, partant de l'absolu, affirme la liberté. Or, qui nie la liberté nie la Justice et affirme la raison d'État : il n'y a pas un philosophe, sachant d'où il vient et où il va, qui partant de l'absolu, ne soit contre-révolutionnaire⁵⁵⁷ ».

Un tel philosophe n'est révolutionnaire que dans le monde dans lequel ses théories opèrent, à savoir le monde de l'absolu. En pratique, une révolution, loin d'un objet de discours, est sentie uniquement comme la conséquence de l'efficacité de l'action, dans sa relation, certes, avec le discours, à savoir son rapport *expérienté* à l'idéal. Les idéaux composent en réalité les boussoles de l'action. Le mouvement est, n'essayons pas de l'arrêter. Ce qu'il nous faut c'est de le transformer en progrès, c'est-à-dire réconcilier le réel avec l'idéal. Lorsque Proudhon oppose l'absolu au progrès c'est précisément par le souci d'une telle réconciliation. Il ne se fait d'ailleurs pas le porteur d'une philosophie du mouvement, mais d'une philosophie du progrès de l'humanité vers la création de l'ordre⁵⁵⁸. L'ordre n'est point une arrivée spontanée du mouvement de l'expérience humaine. Il ne peut être atteint que par la touche humaine. L'action humaine comportant en son sein la pensée, le progrès n'est tel que lorsque il se dirige vers/par l'idéal. Il s'agit de transformer le rapport vertical de

557 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...*, III, op. cit., p. 1239.

558 « Mais vous devinez maintenant que quand je parle de philosophie du progrès, il s'agit surtout du progrès de l'humanité, qui n'est qu'un cas particulier de la philosophie plus générale du mouvement ». Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, tome V, op. cit., p. 282.

l'action à l'absolu en rapport horizontal, restituer les idéaux à l'horizon du mouvement, et opposer ainsi à l'absolutisme une philosophie du progrès.

Le mouvement étant omniprésent dans toute observation sociologique, Proudhon résume sa philosophie positive par l'affirmation « résolument, irrévocablement, en tout et partout ⁵⁵⁹ » du progrès, car le progrès, « encore une fois, c'est l'affirmation du mouvement universel, par conséquent la négation de toute forme et formule immuable, de toute doctrine d'éternité, d'inamovibilité, d'impeccabilité, etc., appliquée à quelque être que ce soit ; de tout ordre permanent, sans excepter celui même de l'univers ; de tout sujet ou objet, empirique ou transcendantal, qui ne change point⁵⁶⁰ ». Si Proudhon prétend de ne pas avoir de système, s'il refuse d'adhérer à « l'endoctrinement » visé par Marx, c'est précisément parce que les systèmes et les doctrines, étant des conceptions faites de toutes pièces une fois pour toutes, sont intimement niées dans l'affirmation du mouvement et par conséquent du progrès en tant que visée sociale. En revanche le progrès affirme le mouvement, non seulement de l'histoire, mais des idées aussi dans l'histoire mouvementée. Lorsqu'une idée est considérée comme dépourvue d'historicité, de contextualité, elle devient un absolu, immobile, fixe, statique et par conséquent doctrinaire et totalitaire, fondée en vue de l'objectif d'un ordre permanent, une utopie conceptuelle et une dystopie réelle à la fois. Dewey, dans sa critique du libéralisme, s'appuie précisément sur le fait que la liberté fut considérée comme une notion en soi, tandis qu'en réalité elle fut, d'un point de vue historique et culturel, pourvue de nombreuses significations. Le libéralisme omet le fait qu'il ne fut qu'une parmi ces significations et par conséquent, se fixant sur la liberté en tant que principe absolu, il étouffe la liberté dans sa signification contemporaine, à savoir sa socialisation.

La philosophie du progrès n'est toutefois guère une théorie du progrès dans le sens d'une succession des phénomènes causaux qui émergeront fatalement du mouvement sur la surface de l'expérience humaine. Proudhon, en affirmant le progrès, ne suppose pas le déterminisme. Il reconnaît les tendances du mouvement, car celui-ci est pourvu des lois repérées par les méthodes scientifiques, mais ces tendances s'expriment dans la liberté que l'homme possède de mener une activité « progressiste » ou « décadente ». Bien qu'il se réjouisse de l'optimisme de ses contemporains, il repousse le fatalisme qui en découle et reste fidèle à une approche mélioriste de la création de l'ordre. Ainsi, en 1850, il écrit à Jacques Langlois : « mon cher philosophe, tout en raisonnant sur les lois les plus authentiques de l'humanité et du progrès, vous me paraissez oublier totalement, une chose essentielle, une chose qui produit tout le bien et tout le mal du monde, à savoir la *liberté*⁵⁶¹ ». Le fatalisme, qu'il soit tel au nom du progrès, est aussi un absolu et en tant que

559 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du Progrès*, op. cit., p. 45.

560 Ibid., p. 49-50.

561 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, tome III, op. cit., p. 259.

tel il méconnaît le mouvement et, en ce qui concerne le progrès social, il opprime la liberté comme condition de l'équilibration des forces qui régissent le mouvement. Le monde auquel Proudhon se réfère est un monde ouvert et son Progrès signifie « la nécessité de travailler sans cesse à la découverte de l'inconnu, à fur et mesure que le passé s'use ⁵⁶² ». Lorsque le passé s'use, les idées qui ont émergé en son sein ne se périment qu'à condition qu'elles soient en perpétuelle reconstruction.

L'antifondationnalisme de Proudhon émane de sa conception du monde en tant que mouvement, déterministe dans sa nature, mais indéterministe quant à ses conséquences sociales. Sa philosophie anti-absolutiste ouvre les perspectives d'une philosophie spécifiquement anarchiste dans la mesure où anarchie signifie négation « de tout principe premier, de toute cause première, de toute idée première, de toute dépendance des être vis-à-vis d'une origine unique ⁵⁶³ ». Le *Progrès* de Proudhon vise explicitement à destituer tout principe premier, toute cause première, toute idée première de l'horizon philosophique, sinon la philosophie, en tant que reconstruction des idéaux au sein du mouvement, n'a aucun sens.

Si Proudhon résume sa pensée dans *La philosophie du progrès* sous l'emblème de la notion du progrès, c'est parce le progrès tel qu'il fut revisité dans son œuvre renvoie à la négation de l'absolu. :

« Ce qui domine toutes mes études, écrit-il, ce qui en fait le principe et la fin, le sommet et la base, la raison, en un mot ; ce qui donne la clef de toutes mes controverses, de toutes mes disquisitions, de tous mes écarts ; ce qui constitue, enfin, mon originalité comme penseur, si je puis m'en attribuer quelqueune, c'est que (...) je nie, (...) résolument, en tout et partout, l'*Absolu* ⁵⁶⁴ ».

Proudhon ne nous trompe point. Il nie, en effet, l'absolu en tout et partout. Il s'oppose à l'absolutisation de la voie ferroviaire, à l'idéalisation de l'art, à la propriété illimitée, à « la synthèse gouvernementale », à la transcendance de la religion. Toutes ses études « visent la même erreur : une théorie dominatrice, un absolu qui dépasse indûment le réel ⁵⁶⁵ ». L'absolu soumet le réel, les antinomies, à la force qui s'accorde à sa conception générale. Par conséquent il nie tout équilibre et favorise une synthèse fondée, les forces antinomiques ne disparaissant point, sur un lien de domination : la subordination du bateau au train, de l'industrie à l'art, du travail au capital, des gouvernés au gouvernement, de la réalité terrestre à la réalité idéale, de l'action à l'idée. L'exploitation suppose toujours un absolutisme et vice versa l'absolu donne toujours à une forme

562 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, tome IV, op. cit., p. 157.

563 Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Le livre de poche, Paris, 2001, p. 26-27.

564 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 45.

565 François Dagognet, *Trois philosophies révisitées*, op. cit., p. 91.

d'exploitation. Cela signifie que la lutte contre l'exploitation ne doit laisser aucune trace d'absolu, d'où l'hostilité de Proudhon au socialisme de ses contemporains.

La philosophie de Proudhon, aux antipodes de l'absolutisme, consiste, tout comme dans la philosophie anti-absolutiste de James, à une ouverture vers une philosophie de l'expérience. La première conséquence de l'élimination de l'absolu est la reconnaissance la plus entière de la réalité empirique des choses, car « éliminer l'Absolu c'est faire apparaître la raison des choses ; et comme dans cette raison des choses consiste, pour nous, la réalité même des choses, il en résulte en dernière analyse qu'éliminer l'absolu, c'est donner aux choses la réalité⁵⁶⁶ ». Une telle philosophie de l'expérience signifie pour Proudhon que la connaissance humaine ne répond à aucune vérité transcendante (antithéologisme) ; que l'expérience se suffit à elle-même quant à l'étude des phénomènes naturels et sociaux (naturalisme) et que l'existence humaine n'a une dimension positive (progrès) qu'en étant émancipée des doctrines figés et immuables (anti-dogmatisme). L'antithéologisme, le naturalisme, le positivisme et l'anti-dogmatisme de Proudhon consistent en une contribution à la philosophie de l'expérience, une philosophie qui répond spécifiquement à la nécessité d'un paradigme apte à concevoir le monde tel qu'il se présente à l'égard de l'expérience humaine, un monde ouvert, inachevé et en perpétuel devenir.

La philosophie de Proudhon, faisant de l'anti-absolutisme son centre, l'absolu, pour que « le centre soit partout » doit être éliminé en tout et partout. Il s'agit d'admettre qu'un absolu « un *en soi* sans manifestations, sans phénoménalités, sans rapports perceptibles, n'est autre chose, pour la connaissance, que le néant pur (...) ; que notre science commence aux choses visibles ; et que les invisibles, les *en soi* (...) sont la peste de la raison et de la conscience⁵⁶⁷ ». La connaissance, loin d'être fondée sur un principe absolu, émerge de la phénoménalité pluraliste et cinétique de la réalité et par conséquent les données qui forment les blocs de connaissance constituent la source unique de la raison philosophique. Aucun fondement absolu n'est admis dans le processus de la formation du savoir. Proudhon oppose ainsi l'expérience à l'absolu, la phénoménalité au mysticisme, le mouvement à l'inertie et le pluralisme au monisme. Son antifondationnalisme gnoséologique s'accorde avec la négation de l'absolu dans tous les domaines où il tend à s'incruster, car si la connaissance n'a pas de fondements absolutistes, c'est parce que les choses connues, pourvues d'une substance qui échappe à l'expérience, seraient réduites au néant pur.

Proudhon écarte l'absolu, aussi bien en tant que fondement d'une théorie de la connaissance, qu'en tant que fondement de la réalité-même. Il refuse de voir en cette dernière une existence absolue, un être général, une substance. Bien que la supposition de la substance ne puisse ni être

566 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...* III, op. cit., p. 1255.

567 Ibid., p. 1152.

absolument niée, ni affirmée, Proudhon se contente à l'écart de sa logique comme si elle n'était point. C'est une supposition sans aucune signification.

« Je ne m'occupe pas de ce *caput mortuum* des êtres, écrit-il, (...) que les docteurs nomment emphatiquement SUBSTANCE ; je ne sais même, bien que je sois enclin à le supposer, s'il est quelque chose qui réponde à ce mot de substance. La substance pure, réduite à son expression la plus simple, absolument amorphe, et que l'on pourrait nommer assez heureusement le *pantogène*, puisque d'elle seraient sorties toutes choses, si je ne puis pas dire tout à fait qu'elle est *rien*, est pour ma raison comme si elle n'était pas ; elle est adéquate à NÉANT ⁵⁶⁸».

Proudhon se classe ainsi dans la lignée empiriste des critiques de la notion de substance tels que Locke, Berkeley et Hume, et aboutit à la même interrogation pragmatique qui relie ces critiques entre eux, et qui porte, non sur l'existence de la substance, mais sur sa signification distinctive quant à la supposition de son non-existence. Comme se demande James lui-même : « En quoi notre expérience pratique serait-elle modifiée si nous possédions chacun un principe de substance personnelle ?⁵⁶⁹ »

La substance étant le fondement d'une réalité absolue, sa nature *pantogène* suppose que l'univers forme une unité absolue sous son égide. Proudhon, ayant déjà affirmé dans sa dialectique une réalité pluraliste, niant désormais en tout et partout l'absolu, attache le problème de l'unité du monde à sa philosophie antifondationaliste. L'unité en tant qu'absolu n'a aucune manifestation phénoménale et elle est de ce fait dépourvue de signification particulière. Le monde se présente dans notre expérience toujours sous une phénoménalité pluraliste. Mais, tout en étant pluriel, il est un, tout comme ses composants « sont synthétiques dans leur unité ⁵⁷⁰ ». L'unité, dépourvue d'orientation absolutiste, est aussi vrai que la multiplicité. L'une est la condition de l'autre. En revanche, la réalité de l'unité, contrairement à celle de la multiplicité est toujours prospective, c'est ce vers quoi nous tendons, par nos analyses conceptuelles ou par la multiplications de nos relations. « Le un n'est donc qu'une hypothèse⁵⁷¹ », écrit Proudhon. L'unité, essentiellement synthétique dans sa composition, est d'un point de vue rétrospectif combinaison, mouvement, variété qui s'étend jusqu'à sa décomposition infinie. D'un point de vue prospectif, se combinant avec d'autres unités, elle forme une collectivité à l'instar de sa propre composition. Cela ne signifie guère que cette unité, de plus en plus large, forme une synthèse hégélienne, car toutes les unités qui la forment continuent à agir en son sein. D'autre part, la composition permanente des collectivités/unités, bien que de

568 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 64-65.

569 William James, *Introduction à la philosophie*, op. cit., p. 113.

570 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 62.

571 Ibidem.

tendance à se résoudre à une vaste unité absolue, ne se résout en réalité jamais, non parce que le monde s'étend à l'infini, mais parce que l'expérience humaine, faute de *telos*, est dépourvu de téléologie.

Une approche anti-fondationnaliste de l'unité absolue dans le prisme de sa philosophie du progrès pousse Proudhon à transformer les principes qui soutiennent la thèse absolutiste en hypothèses, et à déplacer ainsi l'idée-même de l'absolu de la verticalité rétrospective à l'horizontalité prospective. L'unité absolue, peut, émancipée de ses prétentions *archiques*, consister en un idéal qui mènera les composants de la réalité à la recherche de nouvelles relations et augmenter ainsi leur liberté respective. L'anarchie, n'est-elle pas d'ailleurs un tel idéal, un absolu grâce auquel Proudhon découvrit le fédéralisme ? La pensée proudhonienne, prospective et anti-fondationnaliste, se rapproche à nouveau du pluralisme de James qui, admettant, tout comme Proudhon, la réalité du mouvement en tant que fait primordial, tisse pour son pluralisme un destin moniste, un destin destiné à ne jamais se réaliser, mais ayant seulement une existence, en tant qu'idéal, purement idéelle. Le pluralisme se jette dans une mer moniste sans jamais rencontrer sa surface, car l'absolu, à savoir l'unité absolue, est, comme toute idée, un produit de l'expérience qui, tout comme l'embryon ne peut jamais être plus grand que la mère qui le porte, ne peut jamais se réaliser sans supposer la fin de l'expérience, la fin de la grossesse éternelle.

Proudhon, avec la notion du progrès, vise à diminuer l'écart qui sépare l'absolu de l'expérience, voire l'éliminer, en supprimant de cette réconciliation idéo-réaliste⁵⁷² toute prétention dominatrice du premier sur la seconde. L'absolu est, envisagé dépourvu de son A majuscule, déplacé à jamais de la verticalité à l'horizon de l'expérience. Par conséquent il ne s'agit plus d'un absolu. Même Dieu, l'absolu des absolus, peut ainsi trouver une place dans une sorte de panthéisme proche de celui de James.

« le Dieu que nous cherchons, écrit Proudhon, ne peut plus être tel que l'enseigne la vieille théologie ; il doit être tout autre chose que l'ont fait les théologiens. En effet, si nous appliquons à l'Être suprême la condition de mouvement, de progrès (...) il va arriver que cet être ne sera plus, comme jadis, simple, absolu, immuable, éternel, infini, et tout sens et toute faculté, mais organisé, progressif, évolutif, perfectible par conséquent, susceptible d'acquisition en science, vertu, etc., à l'infini. L'infini ou l'absolu de cet être n'est plus dans l'actuel, il est dans le potentiel⁵⁷³ ».

572 L'idéo-réalisme de Proudhon consiste, selon Gurvitch, à ce « que les idées sont à la fois produits et producteurs de la réalité sociale "en acte", et qu'elles participent à la totalité dynamique de l'effort collective ». Georges Gurvitch, *Proudhon, sa vie, son œuvre*, op. cit., p. 24.

573 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 70.

Il va de même pour toute idée qui se réclamait jadis d'absolu, d'immuable et d'éternel. Si tout est mouvement, les idées, les idéaux, les théories demeurent, soit mortes, inertes et par conséquent inutiles dans leur foyer absolutiste, soit vivantes, évolutives, progressistes et par conséquent utiles et nécessaires dans les possibilités du monde. Si la liberté est la force motrice du progrès, le potentiel est son arsenal. Sous le nom du Progrès, la philosophie idéo-réaliste de Proudhon, antifondationaliste quant à sa démarche, pluraliste quant à sa phénoménologie, fait émerger l'aspect expérimental de sa pensée, refoulé depuis longtemps dans ses formules tantôt rationalistes ou scientistes, tantôt provocatrices. Le progrès, en tant que réconciliation de l'idéal avec le réel, de l'idée avec l'action, de la théorie avec la pratique, nous fournit « un préjugé favorable, au moyen duquel il est possible de distinguer, dans la pratique, ce qu'il peut être utile d'entreprendre et de poursuivre, d'avec ce qui peut devenir dangereux et funeste ⁵⁷⁴». C'est la différence entre mouvement et progrès. Le premier est le fait primitif de la réalité, il est tout simplement. Sa direction dépend des relations de ses forces, de tous les éléments de la réalité qui s'équilibrent, toujours dans la précarité, et qui s'ordonnent selon les lois auto-régulatrices de la nature. En fait, le mouvement n'a pas de direction, car, il n'a pas d'objectif. Il est synonyme de la nature, de l'existence, voire il signifie nature, il signifie existence. S'interroger sur la direction du mouvement revient à s'interroger sur l'éthique-même de l'existence. Le mouvement admet, certes, des lois qui peuvent nous aider à spéculer sur ses tendances. L'univers est en expansion, disons-nous, il augmente, il croît. Mais son expansion, sa croissance ne servent à aucune cause. Le mouvement, c'est un fait et cela consiste à sa différence avec le progrès. Le progrès n'est pas un fait. C'est une possibilité au même titre que la décadence. Il concerne la société et il dépend du travail de l'homme en son sein. Un travail n'est tel que lorsqu'il porte l'idée de son objectif. Le progrès s'oppose aux idées absolues mais point aux idées. Sans celles-ci il y a juste mouvement, un mouvement incompréhensible, chimérique et destructeur. Le progrès signifie que l'homme est responsable de son destin. Sans son intervention intelligente, c'est-à-dire régie par l'idée de l'objectif, aucun équilibre social n'est possible. Cela ne signifie point que l'idée intervient de l'extérieur, du dehors de l'expérience concrète. Elle naît dans l'expérience et agit en tant que moyen de distinction d'une pratique favorable à l'équilibre social et d'une pratique dangereuse et funeste. Elle confère au mouvement son caractéristique principal en tant que progrès. Elle ne dialogue pas avec l'action mais elle lui attribue ses traits intelligents. Elle la transforme en travail, en processus. C'est en ce sens que le progrès signifie réconciliation entre idéal et réel. Il s'opère dans le réel au moyen de l'idéal, ce dernier demeurant dans le travail.

574 Ibid., p. 51.

Pour Proudhon la philosophie est d'abord une activité d'élimination de l'absolu. C'est le premier lieu de la philosophie, un point de départ qui renonce à la métaphysique au sens propre du terme. Proudhon nie l'absolu en tout et partout afin de restituer l'expérience au centre de la philosophie. L'expérience étant mouvement et pluralité, le centre philosophique est ainsi partout, et l'absolu, en tant que circonférence de l'expérience, nulle part. L'absolu étant écarté du monde sensible, son élimination doit s'opérer au même titre dans l'univers conceptuel. Il s'agit de libérer la vérité de ses prétentions absolutistes. L'antifondationalisme de Proudhon s'étend jusqu'à la théorie de la connaissance et, contrairement aux nombreuses formules rationalistes siégeant sur sa pensée tout au long de son œuvre, il s'oppose à l'idée de la vérité absolue.

« En effet, s'interroge-t-il, parmi tant de projets d'amélioration et de réforme qui se produisent journellement dans la société, il est indubitable qu'il s'en trouve d'utiles et de désirables, tandis que les autres ne le sont pas. Or, avant que l'expérience ait décidé, comment reconnaître, *a priori*, le meilleur du pire, la chose praticable de la spéculation perfide ? Comment choisir, par exemple, entre la propriété et la communauté, le fédéralisme et la centralisation, le gouvernement direct du peuple et la dictature, le suffrage universel et le droit divin ? »

Si une telle interrogation se présente, chez Proudhon, comme essentielle, c'est parce que toute hypothèse tire les données de sa vérification, non pas dans la spéculation, mais dans sa praticabilité, c'est-à-dire dans son utilité. La position de Proudhon ouvre les perspectives pragmatistes de sa pensée qui partent fondamentalement de sa négation de l'absolu.

« Pour moi, continue-t-il, la réponse est facile. Toutes les idées sont fausses, c'est-à-dire contradictoires et irrationnelles, si on les prend dans une signification exclusive et absolue, ou si on se laisse emporter à cette signification ; toutes sont vraies, c'est-à-dire susceptibles de réalisation et d'utilité, si on les met en composition avec d'autres ou en évolution⁵⁷⁵».

D'abord, une idée fautive est une idée qui prend l'allure d'un absolu, qui se présente comme le Messie de l'expérience, un messie, à la différence du Christ, qui n'a point de chair humaine. L'absolu ne fait donc guère partie de l'arsenal de la vérité. Le tournant pragmatiste de Proudhon s'accorde, voire fonde, son anti-dogmatisme. Les dogmes sont oppressifs et de nature dominatrice parce qu'ils sont faux, erronés. Proudhon refuse l'endoctrinement, il repousse les systèmes, car « dès lors que dans votre pensée il prime tous les autres, votre système est erroné⁵⁷⁶». L'endoctrinement

575 Ibidem..

576 Ibidem.

du peuple sous l'influence d'une idée, d'un système de signification exclusive et absolue, n'a aucune utilité pour le peuple. Du point de vue du progrès ces idées, ces systèmes sont faux.

La vérité ou la fausseté d'une idée, d'une théorie ou d'un système est un processus qui s'opère au moyen du progrès. Cela signifie que la vérité, loin d'être absolue et éternelle, est historique, toujours en mouvement, toujours en train de se réaliser, car son utilité ou son réalisme reposent sur l'équilibre instauré par la conduite qu'elles supposent. L'équilibre, étant toujours instable et précaire, une idée vraie est toujours une vérité en devenir. Une vérité en soi, une vérité exclusive est une vérité qui exclut à la fois le mouvement et la pluralité. Le vrai est ce qui s'accorde avec le plus grand nombre de termes, et cela, le mouvement étant tout et partout, est processus et non pas une faculté, une substance.

« Telle est donc, dans mon opinion, écrit Proudhon, la règle de notre conduite et de nos jugements : c'est qu'il est à l'existence, à la vérité et au bien, des degrés, et que le mieux n'est autre chose que la marche régulière de l'être, l'accord entre un plus grand nombre de termes, tandis que le néant est adéquat à l'unité pure et à l'immobilisme ; c'est que toute idée, toute doctrine qui aspire secrètement à la prépotence et à l'immutabilité, qui vise à s'éterniser, qui se flatte de donner la dernière formule de la liberté et de la raison, qui par conséquent recèle, dans les plis de sa dialectique, l'exclusion et l'intolérance ; qui s'affirme comme vérité en soi, pure de tout alliage, absolue, éternelle, à la manière d'une religion, et sans considération d'aucune autre ; cette idée-là, qui nie le mouvement de l'esprit et de la classification des choses, est menteuse et funeste, bien plus, elle est incapable de se constituer⁵⁷⁷».

Le pluralisme amène Proudhon à la recherche d'une vérité inclusive, et, du point de vue de son utilité, essentiellement expérimentale. Une vérité progressiste qui à la fois fait progresser et progresse. L'accord que la raison nécessite entre la vérité et la réalité exclut, pour Proudhon toute vérité absolue qui, en tant que telle, nie le mouvement. L'anti-absolutisme s'ajoute à cet accord comme la cause de la première et la conséquence de la seconde. Or, à côté de la négation en tout et partout de l'absolu émerge une thèse positive qui, avec l'affirmation du progrès, en tout et partout, articule la pensée de Proudhon en grammaire pragmatiste. L'antifondationalisme est une sollicitation adressée au pragmatisme de composer une philosophie progressiste et démocratique. En dernière analyse, l'absolu est une idée qui ne sort pas de l'action, et lorsqu'elle pénètre dans l'expérience, ce n'est pas pour servir à l'action, mais pour la dominer. C'est en ce moment que le pragmatisme de Proudhon trouve sa manifestation la plus marquante.

577 Ibid., p. 53.

Le pragmatisme selon Jean Bancal, « trouve historiquement dans la pensée du grand socialiste sa première formulation ». Une telle affirmation est loin d'isoler Jean Bancal du reste des commentateurs de Proudhon. « Benès, continue-t-il, dans sa *Morale de Proudhon*, voit en lui l'initiateur de ce courant philosophique et dans son œuvre "la première esquisse d'une philosophie de l'action" ; et Gaëtan Pirou, comme G. Gurvitch ("Proudhon arrive le premier à une position qui recevra le nom de pragmatisme") confirmeront ce jugement⁵⁷⁸ ». Le bicentenaire de la naissance de Proudhon coïncida avec une réactualisation de sa pensée, autour de l'étude des mouvements sociaux contemporains, où sa pensée pragmatiste fut à nouveau mise en valeur dans des nombreuses études sociologiques⁵⁷⁹. C'est surtout après la chute de l'édifice soviétique, interprétée comme une défaite de l'orthodoxie idéologique, que des penseurs, qui n'ont pas fait l'objet d'une systématisation posthume, ont vu leur pensée se réactualiser afin de construire une mosaïque hétéroclite d'idées qui servira d'un nouveau paradigme de penser le politique. La nouvelle pensée qui émergerait de ce paradigme devrait être le moins idéologique possible. Le réalisme, opposé jusqu'alors à l'orthodoxie idéologique, après la chute du mur de Berlin, n'ayant plus une référence idéale à laquelle il opposera le réel, fut assimilé dans le conservatisme dominant. Les mouvements contestataires, dans la confusion idéologique que la défaite du « socialisme réel » a déclenché, se sont fédérés, non sous le drapeau d'une idéologie centrale, mais sous une base pluraliste qui ouvra les perspectives de l'analyse de leur grammaire d'un point de vue pragmatiste. La revalorisation de l'expérience au détriment des *a priori* idéologiques pénétra les cercles contestataires et les grandes recettes idéologiques ont cédé leur place au profit des revendications immédiates. L'idée du changement social, sans être écartée, se transforme au fur et à mesure d'une finalité en un moyen d'action. L'idéologie ne pouvant plus remplir son rôle en tant que *religion* de l'espoir, le pragmatisme semble avoir émergé dans les analyses de la contestation contemporaine pour, d'abord expliquer ce nouveau comportement militant, et ensuite soigner les traumatismes idéologiques que la mise en cause radicale de la pensée orthodoxe nous a hérité.

L'esprit pragmatique qui semble envahir les cercles sociologiques français est de la même étoffe que l'esprit de la philosophie de Proudhon qu'un bon nombre d'auteurs tels que Jean Bancal ou Georges Gurvitch identifient au pragmatisme. Proudhon, dont la pensée après avoir été

578 Jean Bancal, *Pluralisme et autogestion*, vol 2, Montaigne, Paris, 1970, p. 218.

579 Voir notamment Irène Pereira, *Peut-on être radical et pragmatique*, op. cit., Ivan Sainsaulieu, *La contestation pragmatique dans le syndicalisme autonome. Le modèle Sud-PTT en question*, L'Harmattan, Paris, 1999, Jacques Ion, Spyros Franguidakis et Pascal Viot, *Militer aujourd'hui*, Autrement, Paris, 2005. Alexis Dabin dans son article « Voies et moyens de l'anarchie selon Proudhon » in Edouard Jourdain (dir.) *Proudhon et l'anarchie*, Publications de la Société P.-J. Proudhon, Paris, 2012, pp. 5-20, fait explicitement le lien entre Proudhon et les mouvements contemporains.

assassinée en Allemagne, ridiculisée, puis expulsée de l'Internationale, et finalement enterrée aux pieds de l'édifice soviétique, ré-émerge, cette fois-ci non pas en tant que socialiste, mais en tant que philosophe. Ce n'est pas sa doctrine sociale qui nous offrira la réponse à la question « Comment peut-on être socialiste aujourd'hui ? », mais sa philosophie dont la thèse pragmatiste semble la plus actuelle. L'opposition de l'idéal au réel est devenue obsolète. Le pragmatisme de Proudhon part de ce principe. L'idéal, en effet, provient du réel et en y retournant le modifie, le crée, l'augmente. Ainsi la réalité croît au fur et à mesure que les idées deviennent vraies, et cela dans un processus incessant, car tout est mouvement et par conséquent tout est action, lutte permanente entre les forces antinomiques du monde social. La théorie sociale qui nous manque aujourd'hui, à savoir la réponse à la question « comment peut-on être socialiste ? », dépend donc de l'action sociale incarnée dans les divers mouvements contemporains. Ses fondements reposent sur le mouvement, au sens large du terme, et son paradigme, le pragmatisme qui, n'étant qu'un « nouveau mot pour d'anciennes manières de pensée », trouve en effet historiquement sa première association à l'anti-capitalisme dans la philosophie de Proudhon.

Proudhon écrit à une époque où le débat entre matérialisme et idéalisme s'impose, l'antithéologisme étant un parmi les traits les plus essentiels de la philosophie contestataire, comme étant fondamental à la construction d'une pensée socialiste cohérente. Ses critiques ou ses disciples ont, selon les circonstances, accordé à Proudhon une place dans chacun des deux camps du débat. Bakounine, disciple et à la fois critique de Proudhon écrit à ce propos :

« Qui a raison, les idéalistes ou les matérialistes ? (...) Sans doute, les idéalistes ont tort, et seuls les matérialistes ont raison. Oui, les faits priment les idées, oui, l'idéal, comme l'a dit Proudhon, n'est qu'une fleur dont les conditions matérielles d'existence constituent la racine⁵⁸⁰ ».

D'autre part, le même Bakounine écrit sur le même Proudhon :

« malgré tous les efforts qu'il a faits pour secouer les traditions de l'idéalisme classique, n'en est pas moins resté toute sa vie un idéaliste incorrigible (...). Proudhon a été une contradiction perpétuelle, un génie vigoureux, un penseur révolutionnaire se débattant toujours contre les fantômes de l'idéalisme et n'étant jamais parvenu à les vaincre⁵⁸¹ ».

Pourtant Proudhon était féroce contre les fantômes de l'idéalisme, l'ensemble de la doctrine

580 Michel Bakounine, *Dieu et l'État*, op. cit., p. 8.

581 Michel Bakounine, « Aux frères de l'A. en Espagne », 12-13 Juin 1872, [texte et notes de Frank Mintz à partir de la version tirée du CDR des œuvres de Bakounine, édité par le l'Institut international d'histoire sociale d'Amsterdam, IISG.

spiritualiste qui, à ses yeux, était incapable d'affronter le moindre problème pratique. Cela, contrairement à Bakounine ou à Marx, ne l'a point poussé à embrasser la doctrine opposée, à savoir le matérialisme, au moins pas dans sa signification absolue et dogmatique. D'où sa « contradiction ». Le matérialisme, tout comme le spiritualisme, se constituant en dogmes, tendent à nier les faits en les réduisant à des principes causaux. L'esprit est à l'origine de la matière ou la matière à l'origine de l'esprit, des idées. Pour Proudhon, il s'agit de deux dogmes distincts qui succèdent à la même démarche, le mysticisme, la spéculation. En effet, Proudhon définit le matérialisme comme « le mysticisme de la matière ⁵⁸² ». Il ne s'agit plus d'opposer l'idée à la matière, l'idéalisme au matérialisme, mais le mysticisme aux faits, la spéculation à l'action. Les faits priment, comme le dit Bakounine, mais ils ne priment pas sur les idées tout court, ils priment sur les idées absolues.

L'antifondationnalisme de Proudhon lui permet d'écarter le problème de l'opposition de l'idéalisme au matérialisme. Son pragmatisme lui permettra maintenant de le résoudre. Les idées ne naissent pas de la matière, mais de l'action. « *L'idée, avec ses catégories, écrit Proudhon, naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent* ⁵⁸³ ». Idée et action forment ainsi une expérience. La pensée de Proudhon échappe au tableau philosophique de son temps. Elle n'est ni idéaliste, ni matérialiste, en étant tous les deux à la fois. Sa philosophie est aussi beaucoup plus qu'une philosophie de l'action, c'est une philosophie de l'expérience. L'idée, non seulement émerge de l'action, mais son existence dépend de son capacité à y revenir, être, en d'autres termes, utile dans l'immédiateté de l'expérience. L'action n'admet aucune dichotomie entre matière et intelligence, corps et esprit. Il y a matière et intelligence aussi bien dans les démarches que dans les conséquences de l'action. Il y a création et travail. L'action en vue d'une création engendre des idées créatrices. C'est le processus par excellence du travail qui, aux yeux de Proudhon, est l'« *[a]ction intelligente de l'homme sur la matière, dans le but prévu de satisfaction personnelle* ⁵⁸⁴ ». Il n'y a pas de travail sans intelligence et point d'intelligence sans un but prévu de satisfaction personnelle. L'idée ne revient à l'action que pour lui servir, pour être utile à l'expérience qui l'a initiée. Le résultat du travail est une préfiguration de l'idée et la satisfaction personnelle, sa validation en tant qu'idée vraie. Si l'on abstrait du travail, d'une part, les idées et, d'autre part, l'objectif de la satisfaction, il ne reste qu'une « vexation de la matière ⁵⁸⁵ ».

L'homme menant une action fait toujours appel à l'intelligence. La technique d'un métier, les gestes sont un recours permanent à l'intelligence, voire sont porteurs d'intelligence. Si l'action

582 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, tome I, Fayard, Paris, 1988, p. 387.

583 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...*, II, op. cit., p. 1038.

584 Pierre-Joseph Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, op. cit., p. 296.

585 Ibidem.

engendre l'idée, le travail est la sage-femme de l'intelligence. D'où l'ambition de Proudhon de dégager, par le biais de la technique, une grammaire universelle. « [L]e moindre des métiers, écrit-il, (...) renferme en substance toute la métaphysique, et peut servir de point de départ et de rudiment pour élever l'intelligence du travailleur aux plus hautes formules d'abstraction et de la synthèse⁵⁸⁶ ». Le travail produit, crée et éduque. L'opposition du travail manuel au travail intellectuel étant chez Proudhon une antinomie artificielle, fondée sur des forces engendrées par l'exploitation, une pédagogie révolutionnaire devrait partir par la reconnaissance du fait éducatif porté dans les gestes industriels. Une telle pédagogie consiste « d'un côté, à faire parcourir l'élève la série entière des exercices industriels, en allant des plus simples aux plus difficiles (...) ; de l'autre, à dégager de ces exercices l'idée qui y est contenue, comme autrefois les éléments des sciences furent tirés des premiers engins de l'industrie, et à conduire l'homme, par la tête et par la main, à la philosophie du travail, qui est le triomphe de la liberté ». L'idée, en sortant de l'action, devient éducative. En y retournant devient libératrice. « Par cette méthode, l'homme d'industrie, continue Proudhon, homme d'action et homme d'intelligence tout à la fois, peut se dire savant et philosophe jusqu'au bout des ongles, en quoi il surpasse, de la moitié de sa taille, le savant et le philosophe proprement dits⁵⁸⁷ ».

La séparation entre le savant ou le philosophe proprement dits et l'homme de l'industrie, l'homme de l'action, étant le produit de l'exploitation, de la subordination du travail au loisir, engendre par sa perpétuité les mêmes formes d'exploitation, cette fois-ci généralisées dans le monde morale, physique et intellectuel. En matières éducatives aussi, le pragmatisme de Proudhon vise à briser, tout comme son antifondationnalisme, le dualisme théorie/pratique. Il rejoint d'une manière anachronique la philosophie de Dewey qui, tout comme Proudhon, voyait dans une telle dichotomie le principe légitimant l'exploitation :

« Les conditions de vie réelles en Grèce, écrit Dewey, particulièrement à Athènes, lorsque la philosophie européenne classique a été formulée, ont instauré une séparation radicale entre faire et savoir, ce qui a donné lieu à une séparation complète entre théorie et "pratique". À cette époque, cela reflétait une organisation économique dans laquelle l'essentiel du travail "utile" était fait par des esclaves, de sorte que les hommes libres étaient notamment libres de ne pas travailler⁵⁸⁸».

Si le dualisme citoyens/esclaves en tant qu'action engendra le dualisme théorie/pratique en tant qu'idée, cette dernière, en retournant à l'expérience, même si le premier dualisme dans une société

586 Ibid., p. 341.

587 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice...* III, op. cit., p. 1059.

588 John Dewey, *Reconstruction en Philosophie*, op. cit., p. 19-20.

démocratique semble obsolète, à travers un prisme et un vocable différent, reproduit le même tableau d'exploitation, à savoir l'opposition radicale et systématique des classes. Par conséquent une pédagogie qui vise à la restitution du travail dans le dispositif de la liberté, en brisant le dualisme théorie/pratique, serait révolutionnaire. « Les conséquences d'une semblable pédagogie, écrit Proudhon, seraient incalculables. Abstraction faite du résultat économique, elle modifierait profondément les âmes et changerait la face de l'humanité ⁵⁸⁹».

La valeur pédagogique du travail repose sur l'instrumentalité de l'action par le biais de laquelle émergent toutes les idées formatrices et éducatives. Le travaillisme de Proudhon peut très bien nous servir comme une « métaphysique positive⁵⁹⁰ » aux prolongements de laquelle le fameux « learning by doing » de Dewey prend une dimension tout à fait cohérente. Que l'idée naît de l'action signifie que les idées ne sont transmises que par le biais de l'expérience. Mais l'idée doit revenir à l'action :

« Cela signifie que toute connaissance dite *a priori*, y compris la métaphysique, est sortie du travail, et doit servir d'instrument au travail, contrairement à ce qu'enseignent l'orgueil philosophique et le spiritualisme religieux, qui font de l'idée une révélation gratuite, arrivée on ne sait comment, et dont l'industrie n'est plus ensuite qu'une application ⁵⁹¹».

L'instrumentalité de l'idée, s'attachant à l'instrumentalité de l'action, forme la valeur prospective d'une expérience. Tout d'abord toute idée, y compris la plus abstraite, la plus douteuse, sort du travail. Le doute ne disparaît que lorsque l'idée réussit, lorsqu'elle devient utile, lorsqu'elle sert d'instrument au travail. Proudhon ne donne le primat ni à l'idée ni à l'action, car elles ne peuvent exister positivement l'une sans l'autre. Il donne le primat au travail, à savoir l'expérience créatrice de l'homme. Le travail est composé par l'action, l'idée, le milieu et l'objectif. Il est par définition une expérience dont la valeur prospective, à savoir la création, le produit, la satisfaction, détermine la vérité ou la fausseté de l'idée que le travail suppose. La reconnaissance d'une « métaphysique positive » dans le travail nous permet d'extraire une « théorie génétique de la vérité ».

En premier lieu, la naissance d'une idée se fait dans le flux expérientiel d'une activité. Une idée qui n'émerge pas d'une action est fautive par définition, car ne sortant pas de l'expérience, elle s'attache à un absolu et s'impose dans l'expérience mettant en cause sa réalité cinétique. Si une idée absolue est vraie, l'expérience est par conséquent fautive et le mouvement, en tant que fait primitif de la réalité, une pure illusion. L'antifondationalisme de Proudhon se renouvelle dans l'affirmation

589 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice...* III, op. cit., p. 1064.

590 Robert Damien, (intro.) in Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, Le livre de poche, Paris, 2009, p. 22.

591 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice...* III, op. cit., p. 1038.

de l'action comme l'origine des idées. Il s'agit de concevoir l'historicité d'une idée et par conséquent celle d'une vérité. L'histoire étant actions et réactions, l'historicité d'une vérité signifie son attachement à l'action et par conséquent son détachement de l'absolu. La vérité, provenant de la réalité, voire étant elle-même réalité, « aussi bien dans la nature que dans la civilisation, est essentiellement *historique*, sujette à progressions, conversions, évolutions et métamorphoses⁵⁹² ». L'étonnement philosophique se trouve dans la continuité de l'instinct avec la réflexion, continuité qui se manifeste toujours dans une activité. La cause première de l'étonnement, de l'excitation des idées, est l'activité, « comme le Verbe primitif qui illumine tout à coup la conscience humaine. Il suffit, pour que le miracle se produise, que cette activité se manifeste, qu'elle étale (...) dans des actes visibles, les idées invisibles qu'elle contient ; en un mot, qu'elle parle ⁵⁹³ ». Si l'homme cherche la vérité, c'est parce qu'il agit et, son action étant soumise au contexte culturel et historique qui l'entoure, sa vérité sera perpétuellement sujette à des évolutions, car elle revient toujours à l'action, renouvelant perpétuellement son contexte. Si l'idée ne revenait pas à l'action, la « déchéance de l'agent » la déshonorerait et mettra gravement en cause sa qualité de vérité. Ainsi, si la vérité est sujette à progressions, conversions, évolutions et métamorphoses, c'est parce que l'idée qui la porte doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent, à peine de dévalorisation pour la vérité.

Une théorie génétique de ce qu'on entend par vérité est, suivant les conséquences du pragmatisme travailliste⁵⁹⁴ de Proudhon, une hypothèse plausible. Une idée vraie serait une idée qui, en retournant à l'action, devient utile dans le processus du travail. La création porte l'idée d'une vérité. Or, le travail étant une expérience, une telle vérité y demeure essentiellement d'une manière expérimentale. Le pragmatisme rejoint l'anti-absolutisme affirmé dans la *Philosophie du progrès* et s'oppose, d'abord à la supposition d'une vérité absolue, en optant ensuite pour un relativisme historique et contextuel. L'idée naissant de l'action y retourne et rajoute sa validation à la continuité de l'expérience, au mouvement, générant ainsi d'autres expériences et par conséquent d'autres actions et idées et donc de nouveaux processus de travail et de nouvelles validations. La vérité est sujette à des modifications, à des additions et des pertes, parce que, selon le contexte dans lequel le travail s'opère, elle peut avoir des conséquences échappant à sa projection initiale. Le prospectivisme de Proudhon, faisant du travail le *levier* de la philosophie, confère aux conséquences de l'action, au produit du travail, le rôle de l'arbitre de la vérité, le critère selon lequel une vérité se soumet à son inévitable métamorphose.

Le pragmatisme illumine l'antifondationalisme et l'anti-dogmatisme de Proudhon. Il leur confère une existence positive, et introduit une philosophie pratique cohérente et une pratique

592 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 48-49.

593 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice...* III, op. cit., p. 1042.

594 Voir aussi Georges Gurvitch, *Proudhon, sa vie, son œuvre*, op. cit., Jean Bancal, *Pluralisme et autogestion*, op. cit.

cohérente de la philosophie. Le refus de l'absolu est le côté obscur de l'affirmation de l'expérience, et la négation des systèmes et des doctrines, après nous avoir privé des *a priori* conceptuels, se transforme, par le biais du pragmatisme, en une méthode expérimentale de jugements d'idées, de valeurs et des théories. « C'est par les fruits qu'on doit juger une doctrine : jugez donc de ma théorie par ma pratique⁵⁹⁵ », s'exclame Proudhon en 1848. Un tel pragmatisme, qu'il soit explicite ou non dans la littérature proudhonienne, émerge continûment du fond de la pensée de Proudhon et accompagne ses démarches tout au long de son expérimentation politique ou économique. L'expérimentation seule peut ouvrir la voie du possible, mais celle-ci ne peut point s'opérer dans le contexte fataliste que les vérités immuables nous procurent. Qu'elle réussisse ou non, son rapport à la vérité est toujours prospectif. Une expérimentation ne peut partir d'une vérité transcendante, sinon elle ne serait qu'une application d'un absolu ; en d'autres termes une domination. Ce que Proudhon reproche aux économistes de son temps, c'est précisément leur volonté de se tenir dans un tel paradigme absolutiste et de se référer à la fatalité de la nature dont les inégalités sociales émergent comme l'application de ses lois.

« Toutes les fois qu'il y a rencontre entre l'esprit libre et la fatalité de la nature, écrit Proudhon, la dignité du moi en est froissée et amoindrie ; elle rencontre là quelque chose qui ne la respecte pas, qui ne lui rend pas justice pour justice et ne lui laisse que le choix entre la domination et la servitude. Le moi et le non-moi ne se font pas équilibre. Là est le principe qui fait de l'homme le régisseur de la nature, sinon son esclave et sa victime⁵⁹⁶ ».

Si Proudhon se qualifie d'économiste, ce n'est point pour se faire l'ordonnateur de l'application de la fatalité des lois naturelles en économie. En repoussant tout fatalisme, il cherche les expériences qui feront de l'homme le « régisseur de la nature ». Ainsi, à la subordination Proudhon oppose la réciprocité, à savoir la réponse humaine à ce qui paraît pour les économistes libéraux naturel et fatal. Il suffit de montrer que le possible peut, en s'exprimant même à petite échelle, se substituer au réel, et, en s'affirmant désormais comme tel, contaminer le reste de la réalité et introduire ainsi un nouveau vocable des vérités et des lois économiques, naturelles car humaines. La méthode de Proudhon, tout comme le pragmatisme, est ainsi un humanisme. La science qu'il préconisa avec tant de ferveur, est la réponse humaine contre la fatalité de la nature :

« une science où l'humanité tire tout d'elle-même, noumènes et phénomènes, universaux et catégories, faits et idées ; une science enfin qui, au lieu de consister simplement, comme tout

595 Pierre-Joseph Proudhon, *Mélanges*, tome 1, Lacroix, Paris, 1868, p. 45.

596 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice...* I, op. cit., p. 440.

autre science, en une description raisonnée de la réalité, est la création même de la réalité et de la raison.

Ainsi l'auteur de la raison économique c'est l'homme ; l'architecte du système économique, c'est encore l'homme. Après avoir produit la raison et l'expérience sociale, l'humanité procède à la construction de la science sociale⁵⁹⁷ ».

L'expérimentation que Proudhon préconise dans ses écrits et ses pratiques attache son pragmatisme à la reconnaissance du pluralisme comme fait universel. Il s'agit de partir du particulier, du contingent et généraliser en suite par contagion et de proche en proche jusqu'à ce que l'unité émerge de cette pluralité d'expériences. La Banque du peuple consiste en une telle expérimentation dont la visée, en partant d'une expérience particulière, pourrait par effet de contagion dégager un comportement normatif généralisé dans toute échelle des échanges économiques. Tout d'abord, l'expérimentation, se situant dans un monde pluraliste, n'a guère des prétentions universelles et totalisantes. Ainsi, concernant la Banque du peuple Proudhon écrit :

« Nous ne les empêchons pas [les capitalistes] d'exercer leur industrie ; nous ne défendons pas le prêt à intérêt ; nous ne supprimons point l'usage de la monnaie ; nous ne portons atteinte ni à la liberté, ni à la propriété. Nous demandons seulement que la concurrence soit ouverte entre le principe monarchique et individualiste représenté par la monnaie, et le principe républicain et mutuelliste, représenté par la Banque d'Échange. Nous demandons que ceux qui ne veulent plus payer tribut aux capitalistes pour la circulation de leurs produits, ne soient pas forcés de le payer, quand ils peuvent faire autrement⁵⁹⁸ ».

La réussite de la Banque du peuple, exprimée dans les importants bénéfices matériels des personnes y participant, pourrait par concaténation, en multipliant les échanges réciproques et mutuels, secouer les fondements du système capitaliste et lui substituer un modèle économique mutuelliste. Une idée qui réussit devient vraie et sa vérité peut servir d'hypothèse générale pour son expérimentation dans des expériences élargies. Ainsi Proudhon écrit à Bastiat :

« Si le capital maison, de même que le capital argent, était gratuit, ce qui revient à dire, si l'usage en était payé à titre d'échange, non de prêt, le capital terre ne tarderait pas à devenir gratuit à son tour ; c'est-à-dire que le fermage, au lieu d'être la redevance payée au propriétaire non exploitant, serait la compensation du produit entre les terres de qualité supérieure et les terres de qualité inférieure ; ou pour mieux dire, il n'y aurait plus, en réalité, ni fermiers, ni

597 Pierre-Joseph Proudhon, *Système des contradictions économiques*, op. cit., pp. 390-391.

598 Pierre-Joseph Proudhon, *Mélanges*, I, op. cit., p. 49.

propriétaires, il y aurait seulement des laboureurs et des vigneron, comme il y a des menuisiers et des mécaniciens ⁵⁹⁹».

La Banque du peuple, en tant qu'expérimentation, est une démonstration d'une démarche pluraliste du changement social. Il s'agit de partir d'une expérience particulière et dégager de ses conséquences les éléments qui peuvent servir d'hypothèses pour des expériences ultérieures. Mais l'expérimentation ne porte sa signification qu'à travers son déploiement. Elle peut réussir ou non. Rien n'est donné d'avance, sauf à titre d'hypothèse. Accepter une expérimentation signifie toutefois admettre l'expérience comme étant la demeure unique du critère de la vérité. Ainsi, en matière d'expérimentation sociale, la vérité d'une théorie politique, poussée à ses conséquences ultimes, ne peut être validée que par la raison publique. Proudhon écrit à ce propos :

« Si je me suis trompé, la raison publique aura bientôt fait justice de mes théories, il ne me restera qu'à disparaître de l'arène révolutionnaire, après avoir demandé pardon à la société et à mes frères du trouble que j'aurai jeté dans leurs âmes, et dont je suis, après tout, la première victime. Que si, après ce démenti de la raison générale et de l'expérience, je devais chercher un jour, par d'autres moyens, par des suggestions nouvelles, à agiter encore les esprits et entretenir des fausses espérances, j'appellerais sur moi, dès maintenant, le mépris des honnêtes gens et la malédiction du genre humain⁶⁰⁰ ».

Si une théorie ne peut être jugée que par la pratique, par les fruits concrets que celle-ci apporte, le pluralisme des pratiques, ces dernières n'étant parfois bénéfiques que pour un petit nombre, elle confère à la raison publique, qui est, certes, plurielle dans sa composition, mais de tendance synthétique, l'arbitrage des tous les jugements – parfois contradictoires – qui portent sur une théorie. Si, en dernière analyse, Proudhon fut le philosophe de la petite bourgeoisie, sa vérité doit se mettre à l'épreuve de l'expérience des groupes et des individus qui semblent phénoménalement exclus de ses hypothèses. La raison publique est le produit de la confrontation des expériences divergentes et donc des vérités différenciées. Elle reflète la solution démocratique au problème du relativisme absolu. Proudhon en se soumettant à la raison publique se met aussitôt au service de la démocratie.

La vérité des idées ancrées dans la pratique demeure dans les effets de celle-ci. C'est ainsi que Proudhon invite ses critiques à se pencher sur les conséquences pratiques de sa doctrine et non sur une prétendue justesse *a priori* résidant dans sa copie spéculative. Or, la pratique débordant le

599 Pierre-Joseph Proudhon, Lettre à Bastiat, 19 novembre 1849, disponible sur : <http://bastiat.org/fr/lettre3.html>

600 Pierre-Joseph Proudhon, *Solution du problème social*, Marpon et Flammarion, Paris, 1868, p. 260.

schéma cohésif de la pensée, les conséquences plurielles d'une méthode cohérente mènent à des vérités multiples et souvent divergentes. Nous ne devons pas négliger que, pour Proudhon, l'idée de la révolution ne suppose point une pratique unilatérale, moniste et définitive. La pluralité des groupes qui régissent la réalité sociale émane d'une multitude d'intérêts, parfois contradictoires, et engendrent par conséquent une multitude de problèmes sociaux. C'est fait étant perçu, Proudhon admet qu'il « en des questions sociales comme des problèmes de géométrie ; elles peuvent se résoudre par plusieurs voies, selon l'aspect par lequel on les considère. Il est même utile, il est indispensable de donner ces différentes solutions, qui, en multipliant les aspects de la théorie, agrandissent le domaine de la science ⁶⁰¹ ». Toutes ces différentes solutions, nous procurant des conséquences bénéfiques, en se fédérant, mettent les théories, portées en elles, en communication. La raison publique est le fruit de cette communication. Partant du pluralisme éthique, la raison publique poursuit un monisme horizontal qui, faute d'expérience ultime, ne peut jamais être atteint. Même si il n'y a pas de vérité absolue, il peut y avoir une réalité objective qui, formée des relations par concaténation, peut héberger les germes d'une vérité objective. Ainsi l'élimination de l'absolu s'opère aussi dans le domaine du relativisme. Le solipsisme, souvent reproché aux pragmatistes, se résout dans l'être collectif, être pluriel qui, à travers les relations de proche en proche qui le composent, génère la raison publique, « gardienne de toute vérité et de toute Justice, centre et pivot de toute raison particulière⁶⁰² »

James, cherchant aussi, de son côté, à dépasser le problème éthique d'un pluralisme des points de vue de plus en plus divergents, affirme que la démocratie, étant par son attachement fondamental au pluralisme éthique la source du problème, est, par sa nature relationnelle, la source aussi de la solution. La reconnaissance du pluralisme se fait au moyen de la communication et ainsi le *plurivers* éthique devient à l'égard de la réalité objective un *univers* coopératif, la communication étant le reflet linguistique de la coopération, à savoir du travail collectif. Par la communication le relativisme contextuel échappe à l'univers absolutiste. La communication permet au pragmatisme de ne point obscurcir la quête de la vérité, mais tout au contraire de situer son objectivité dans un subjectivisme relationnel.

Proudhon, par l'introduction de la notion de raison publique, contribue en réalité, malgré lui, au désarmement des critiques du pragmatisme. Après avoir éliminé l'absolu des démarches de la méthode, son élimination de ses conséquences, dépend de la communication.

« Lorsque deux ou plusieurs hommes, écrit Proudhon, sont appelés à se prononcer

601 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, XIV, op. cit., p. 290

602 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice...* III, op. cit., p. 1256.

contradictoirement sur une question, soit de l'ordre naturel, soit, et à plus forte raison, de l'ordre humain, il résulte de l'élimination qu'ils sont conduits à faire réciproquement et respectivement de leur subjectivité, c'est-à-dire de l'absolu que le moi affirme et qu'il représente, une manière de voir commune, qui ne ressemble plus du tout, ni pour le fond ni pour la forme, à ce qu'aurait été, sans ce débat, leur façon de penser individuelle⁶⁰³».

La raison publique émerge, en tant qu'hypothèse, de la reconnaissance de l'être relationnel, et, en tant que produit, de l'affirmation des relations de l'être. En outre, la raison étant la conséquence du travail, de l'action intelligente, aucune rupture entre la raison théorique et la raison pratique n'est admise. Ainsi, Proudhon invite ses critiques à ne pas faire cette distinction, et, à laisser, en fin de compte, l'intelligence collective d'émerger de la confrontation d'idées dans la pratique, et d'avoir le dernier mot sur la vérité ou la fausseté de ses théories. La réalité étant relations, la vérité lui correspondant doit être relationnelle.

L'intersubjectivité de la raison publique s'aligne aussi avec l'origine anti-cartésienne du premier pragmatisme de Peirce. Ce n'est point la conscience individuelle qui peut, par l'exercice de sa raison absolutiste, atteindre la signification complète d'une idée, d'un concept ou d'une théorie. C'est la relation de l'être, son mouvement vers autrui et sa réception du mouvement d'autrui vers lui qui éclaire la signification complète d'une idée. Complète signifie ici partagée. Au « *Cogito, ergo sum* » de Descartes, Proudhon oppose le « *Moveor, ergo fio, je me meus, donc je deviens*⁶⁰⁴ ». L'être est relation⁶⁰⁵. Son absolu s'élimine dans la relation et sa vérité devient objective grâce à sa tendance d'être partagée, communiquée, à savoir reliée dans la réalité, dans l'expérience. L'homme n'est pas mais il devient et il devient homme par ses relations avec ses semblables.

Comment peut-on toutefois distinguer nos semblables de nos dissemblables ? La réponse de Proudhon ne nous surprend point : dans le travail, dirait-il sans aucune hésitation. Aucune transcendance ne fait la religion de l'homme. Ses liaisons se font dans le travail. Il ne s'agit pas d'un héritage, mais d'une création. Si l'objectif du travail est matériel, ses conséquences collatérales dont la raison, l'intelligence, la vérité, comptent également la société parmi elles. Or, le travail n'est pas seulement à l'origine de la société, mais elle est la base de tout ce qui la constitue :

« Il est le producteur total, écrit Gurvitch, aussi bien des forces collectives que de la mentalité, des idées et des valeurs. Bref, il incarne la fusion de tous ces éléments. Le travail produit donc non seulement les forces et les valeurs économiques, mais l'homme, les groupes, les sociétés, les

603 Ibid., p. 1272.

604 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 50.

605 Robert Damien, (intro), *Qu'est-ce que la propriété ?*, op. cit., p. 23.

idées, y compris celle de justice. En conclusion, c'est la "société en acte" dans sa totalité, qui se produit elle-même par le travail⁶⁰⁶ ».

Sur le même terrain que l'homme s'affirme en tant qu'être relationnel, il s'affirme aussi en tant qu'être libre. « La liberté de chacun, dit Proudhon, rencontrant dans la liberté d'autrui non plus une limite, comme dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793, mais un auxiliaire, l'homme le plus libre est celui qui a le plus de relations avec ses semblables⁶⁰⁷ ». Les rapports sociaux du travail font de la relation une démonstration politique. La liberté repose sur la pluralité des relations et demeure dans la capacité du travail d'engendrer au sein de cette pluralité l'idée de la justice. L'expérience de la relation des sujets libres est l'expérience même de la justice, à savoir « la faculté de sentir notre dignité dans les autres comme en nous-mêmes⁶⁰⁸ ». Que la justice émerge ou non ne dépend point d'un calcul méthodique et rationnel des forces statiques, mais, les forces étant toujours en acte, c'est « à l'expérience à prouver à son tour ⁶⁰⁹ » que la justice peut être une chose réelle.

Le pragmatisme de Proudhon consiste à transférer tout concept, toute idée, y compris les idées métaphysiques, à l'expérience. Le travail est le biais par lequel Proudhon traduit sa métaphysique négative en une métaphysique positive, son anti-absolutisme en une philosophie de l'expérience. Bien avant l'apparition du pragmatisme en tant que mouvement philosophique constitué, Proudhon a senti que la simple valorisation de l'action, ne suffit pas à l'actualisation de l'objet philosophique. Il a fait de l'idée et de l'action une expérience. Le travail devient chez lui un instrument de la philosophie, à travers lequel l'expérience constitue son objet. Il partage avec le pragmatisme l'antifondationalisme, à la fois antécédent et consécutif. Ainsi il oppose au dogmatisme l'expérimentation tant politique que économique. De la primauté du travail émanent des thèses semblables à celles exposées par les philosophes pragmatistes. L'être en tant que sujet relationnel correspond à ce que Dewey appelle le « nouvel individualisme », un individualisme qui part de l'individu, point en tant que corps autonome ou isolé, mais en tant que relation dans le travail. En outre, le travail, permettant le dépassement du dualisme théorie/pratique, mène Proudhon à des conclusions éducatives, que l'on pourrait mettre en parallèle avec celles de Dewey. Les deux attribuent au travail manuel une grande valeur morale et éducative. Ils ont ainsi cherché à combiner les activités intellectuelles avec les activités manuelles, la théorie avec la pratique, d'où l'union, chez Proudhon, de l'enseignement avec l'atelier.

606 Georges Gurvitch, *Proudhon, sa vie, son œuvre*, op. cit., p. 27.

607 Pierre-Joseph Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, op. cit., p. 249.

608 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...*, I, op. cit., p. 288.

609 Ibidem.

L'œuvre de Proudhon fut pléthorique, aussi bien quant à la quantité que quant à la densité des thèses qui y figurent. La mosaïque de sa pensée reste pourtant inachevée, d'où la difficulté de la classer dans les rayons proprement philosophiques. Il y a pourtant des morceaux de cette mosaïque qui se répètent tout au long de la littérature proudhonienne qui nous permettent de concevoir l'image de son tableau philosophique. Ces morceaux, tantôt sous un langage philosophique, tantôt sous un langage strictement technique, politique ou économique, font l'objet d'une cohérence qui parfois échappe à leur analyse conceptuelle. La difficulté analytique consiste en ce que les thèses proudhoniennes ne s'expriment qu'en rapport avec des problèmes pratiques. La philosophie de Proudhon émane de l'expression d'un problème social. La philosophie est un langage. Rien de plus. Elle confère à la réalité les mots avec lesquels cette dernière exprimera ses angoisses, ses craintes et ainsi ses espoirs. Si la philosophie n'est pas pratique elle n'est rien du tout, elle ne serait qu'un loisir spéculatif. Mais le loisir, dans des conditions actuelles où le travail est souffrance, matérielle et psychique, est une domination. Par conséquent, si la raison philosophique provient du loisir, si elle ne sort pas du travail, elle ne retourne à l'expérience que pour la dominer. C'est la raison pour laquelle la philosophie n'arrive souvent à l'expérience qu'après coup afin de justifier un massacre. Or, Proudhon oppose à la rétrospection une attitude prospective ; au conservatisme, la révolution ; à l'immobilisme, le mouvement ; à l'absolu, le progrès ; au dogmatisme, l'expérimentation. L'anti-absolutisme, l'anti-fondationnalisme, ainsi que le pluralisme, l'individualisme relationnel, le pragmatisme, remplissent une grande partie du mosaïque proudhonien dont la colle qui tient ces morceaux ensemble est leur *prospectivisme* pratique. Ainsi l'anti-fondationnalisme théorique est un anti-dogmatisme pratique ; l'anti-absolutisme, un anti-autoritarisme ; le pluralisme donne le fédéralisme ; l'individualisme relationnel, le mutuellisme ; le pragmatisme, l'expérimentalisme. La philosophie de Proudhon est indissociable de la pratique, et c'est de cette perspective qu'elle est révolutionnaire, car, pratique, la philosophie, reconnaissant le mouvement, le monde en train de se faire, est synonyme du progrès. Rappelons les premiers mots de Proudhon. Il cherche « à la philosophie des nouvelles voies ». Il a trouvé finalement sa seule voie, sa seule vocation légitime, à savoir l'expérience, comme objet, milieu, démarche et finalité de la philosophie. La philosophie que Proudhon nous suggère comme la seule philosophie possible est pratique et populaire, en d'autres termes une philosophie de l'expérience et une philosophie démocratique.

Une philosophie de l'expérience démocratique

Selon Proudhon, la philosophie n'est pas questionnement mais question. En tant que

questionnement la philosophie se veut universelle, en tant que question, contextuelle. La philosophie, pour Proudhon, ne s'inscrit pas seulement à un contexte, mais elle en émerge, comme la vapeur surgit de l'eau brûlante, afin d'y retomber comme la pluie. La réalité est brûlante, elle est une source permanente des questions dont les réponses la calment sans lui diminuer la température. La philosophie naît de l'action en tant que question et y retourne en tant que réponse. La distinction entre question et réponse ne suppose point la distinction entre théorie et pratique. Ces derniers coexistent dans les deux instances de la philosophie : l'étonnement et l'étonner. Aucune des instances philosophiques n'existe en soi dans la curiosité du sujet questionnant. « Philosopher pour philosopher, est une idée qui n'entrera jamais dans un esprit sain ⁶¹⁰», écrit Proudhon. Le philosophe bisontin a donné les preuves de sa santé. Il n'a philosophé que pour changer le monde. En fait, la préposition « pour » est superflue. Changer le monde suppose, en tant qu'action, en tant que travail, la philosophie dans son sein. Il reste à montrer que la philosophie suppose, du moment où elle s'exprime, le changement social dans le sien. Il s'agit de montrer que la philosophie peut se faire « aneu malakias », qu'elle peut, car elle le doit, devenir pratique.

Afin de devenir pratique, la philosophie doit d'abord rompre avec les prétentions exclusivement spéculatives qui, héritées de la tradition platonicienne, font de l'activité philosophique « un exercice de pure curiosité ⁶¹¹». Si la philosophie n'est pas un loisir spéculatif, c'est parce que sa quête pour la raison des choses ne peut aboutir que lorsque les choses ne se détachent pas de leur raison. L'erreur de la tradition platonicienne réside dans la rupture de la réalité avec l'idéalité, du sens commun avec la raison philosophique. Pour Proudhon, « les questions dont s'occupe la philosophie sont toutes de sens commun ⁶¹²». C'est son attachement au sens commun qui confère à la philosophie sa destinée pratique. D'abord en embrassant le sens commun, la philosophie, le philosophe faisant partie du monde « commun », n'admet aucune distinction entre la connaissance philosophique et la connaissance « commune ». La certitude philosophique, si elle peut avoir un sens, est la certitude du sens commun. Par conséquent, l'autorité n'est plus le moyen par lequel, un philosophe communique ses thèses. D'autre part, tout comme dans les *Conséquences du pragmatisme*⁶¹³, aucune hiérarchie ne s'installe d'emblée concernant la qualité de différentes propositions philosophiques. Ainsi « en montrant que [les conditions de la philosophie] (..) sont celles du sens commun, sa certitude la même pour tous, ses conceptions les plus élevées de même forme et qualité que ses propositions les plus élémentaires, nous avons eu l'occasion de relever son caractère éminemment positif, son esprit égalitaire, sa tendance démocratique et antimystique. ⁶¹⁴ »

610 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...*, I, op. cit., p. 28.

611 Ibidem.

612 Ibid., p. 10.

613 Voir Richard Rorty, *Les conséquences du pragmatisme*, op. cit.

614 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...*, I, p. 27.

La qualité pratique de la philosophie repose essentiellement sur sa qualité démocratique. Proudhon définit le « pratique » d'une manière éminemment pragmatique. Si la philosophie est pratique c'est parce qu'elle « est essentiellement utilitaire ⁶¹⁵ ». « Or, qu'y a-t-il de plus utilitaire que la démocratie ?⁶¹⁶ »

La philosophie, comme toute méthode d'investigation, tout système de démonstration, toute théorie, toute doctrine, toute idée, pour qu'elle soit valide, doit être utile. Ne rompant pas avec le sens commun, l'utilité philosophique s'exprime en langage sociale et démocratique. Pour arriver à son utilité, la philosophie devait d'abord rayer l'absolu et le transcendantal de ses démarches. Aucune raison transcendantale et absolutiste ne doit répondre aux exigences utilitaires de la philosophie. Le philosophe est en réalité, ou pour mieux dire, doit être le « serviteur, comme tout le monde, de la raison pratique et empirique ⁶¹⁷ ». Comme tout travailleur, le philosophe opère. La philosophie est opération et coopération. Cela signifie que ses résultats sont sensibles, perçus par le corps, compris par le travail, applaudis par leurs capacités à mener le travail à des finalités sociales et démocratiques. Il est grand temps que la philosophie « s'humanise, et, à peine de n'être jamais rien, qu'elle se fasse *démocratique et sociale*⁶¹⁸ ».

Démocratique, cela signifie que les méthodes de la philosophie soient socialisées dans l'ensemble du corps social.

« Ainsi le but de la philosophie, écrit Proudhon, est d'apprendre à l'homme à penser par lui-même, à raisonner avec méthode, à se faire des idées justes des choses, à formuler la vérité en jugements réguliers, le tout afin de diriger sa vie, de mériter par sa conduite l'estime de ses semblables et la sienne, et de s'assurer, avec la paix au cœur, le bien-être du corps et la sécurité de l'esprit⁶¹⁹ ».

Proudhon rejoint ici l'ambition la plus constante de Dewey, à savoir ce que le philosophe américain appelle « la socialisation des intelligences » : procurer à tous les individus les outils, les méthodes qui les rendraient autonomes vis-à-vis de l'autorité des savants. Il s'agit d'individualiser les idées, de faire de toute personne un philosophe, non pas parce qu'il réfléchit, mais parce qu'il agit. En dernière analyse, la philosophie n'est pratique que lorsqu'elle nous procure « [u]ne règle pour nos actions⁶²⁰ », lorsqu'elle devient pragmatique, naissant quotidiennement de l'action afin de servir

615 Ibid., p. 28.

616 Ibid., p. 29.

617 Ibid., p. 28.

618 Ibid., p. 29.

619 Ibid., p. 30.

620 Ibidem.

au/le travail.

Chapitre VII : Pragmatisme et anarchisme (I) : idées

La philosophie de Proudhon est à la fois pluraliste et plurielle. Des nombreuses thèses coexistent dans ce que l'on nomme pensée proudhonienne et en cela consiste la deuxième source de son inclassabilité. La première, nous l'avons déjà évoqué : c'est son anti-dogmatisme, son refus de systèmes. Proudhon ne reconnaît aucun *proudhonisme*, bien qu'il voie dans l'expression de sa pensée une philosophie cohérente. Cohérente, car la diversité de ses thèses ne renvoie guère à leurs divergences : le socialisme scientifique, l'anti-étatisme, le fédéralisme, la propriété-vol, la propriété-liberté, le mutuellisme, l'éducationnisme, le rationalisme, le pragmatisme, l'idéalisme, le matérialisme, l'antithéologisme, l'individualisme, l'antifondationnalisme, le pluralisme, le monisme, la dialectique, l'anarchie, l'ordre, la liberté, etc. Proudhon passe d'une thèse à l'autre sans supposer leur rupture. Son monisme ne nie pas son pluralisme ; ni son idéalisme, le matérialisme ; ni le fédéralisme, l'anarchisme ; ni la propriété-liberté, la propriété-vol, et ainsi de suite. En revanche, les disciples de Proudhon, soulignant chacun un aspect de sa pensée plutôt qu'un autre, diffèrent à tel point que parfois ils s'excluent mutuellement. Nous pouvons, par exemple, noter que Proudhon fut une référence aussi bien du socialisme républicain que du socialisme libertaire, ou même de la pensée naissante du fascisme. Jaurès, Bakounine, Bernstein et même Mussolini ont, chacun de son point de vue, applaudi, à un moment donné, certaines thèses proudhoniennes.

Certes, parmi les quatre personnes citées ci-dessus, seulement Bakounine se présente, d'une façon très explicite, comme un disciple de Proudhon. Les analyses de ce dernier ont toutefois permis à des courants politiques divers et variés de se forger dans la lignée d'une version fragmentaire de la pensée du socialiste bisontin. Or, si Bakounine se veut explicitement le continuateur de la vision proudhonienne, c'est parce que Proudhon lui-même permit aux anarchistes de se servir de sa pensée dans leurs efforts en vue de la réalisation de leur idéal. Dès 1840, Proudhon déclare sa profession de foi anarchiste : « quoique très ami de l'ordre, écrit-il, je suis, dans toute la force du terme, anarchiste⁶²¹ ». Hostile à la dictature de la majorité démocratique, à l'aristocratie, à la monarchie, au « gouvernement mixte », Proudhon présente son projet social dans une terminologie, certes, provocatrice, mais spécifique. L'anarchie dans son sens négatif, à savoir la négation de l'autorité politique, économique et morale, et dans son sens positif, à savoir l'affirmation de la liberté dans la lutte pour la justice, ne cesse jamais de préoccuper Proudhon, quoique en empruntant, parfois, de canaux linguistiques différents. Proudhon, même si son anarchisme évoluera, ne lâchera pas ses premières déclarations. En 1863, dans son dernier ouvrage publié de son vivant, il reviendra au vocable qui l'a rendu célèbre : « Personne d'ailleurs à cette époque, il écrit à

621 Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, op. cit., p. 421.

propos des événements de la révolution du 1848, hormis peut-être celui qui écrit ces lignes et qui dès 1840 s'était déclaré *anarchiste*, ne songeait à attaquer l'unité et à demander la fédération⁶²² ».

Si l'anarchisme, dans un sens politique, se définit comme la négation de l'*archos*, il est vrai que Proudhon, bien que parti d'une opposition absolue à toute sorte d'autorité politique, se montre, « sous la double influence des événements extérieurs – guerres de Crimée et d'Italie – et de l'impasse à laquelle il s'est heurté dans la construction de son socialisme de l'échange⁶²³ », moins radical dans l'expression de sa négation de l'État. Il accorde, comme le remarque Jean Maitron, « plus d'importance au problème politique⁶²⁴ » et il en arrive même à imaginer la participation d'une instance étatique aux garanties des contrats mutuellistes et fédéralistes. En réalité, son opposition radicale à l'*archos*, dans le prisme de son opposition radicale à l'*archè*, s'assouplit et laisse une place, certes secondaire, à une force collective émergeant de la fédération afin de servir le mutuellisme. Proudhon ne fut toutefois jamais un théoricien de l'État. Il n'a jamais abandonné ses prémisses d'opposant au pouvoir exécutif, législatif et juridique. D'ailleurs, il n'accorde aucun de ces pouvoirs à aucun État, aussi horizontal soit-il. Son état fédéral était aussi anarchiste que son négation de l'État. Le passage de l'anarchie à la fédération, y compris la reconnaissance d'une instance étatique, s'est nourri de son anarchisme philosophique, à savoir de son opposition à l'*archè*, à l'absolu, aux principes premiers, même lorsqu'il s'agit du principe de la négation de l'*archos*. Écarter l'anti-absolutisme proudhonien de la compréhension de ses thèses politiques, ne mène qu'à la recherche, et parfois à la découverte, des contradictions. Dans sa phase négative, c'est l'anti-absolutisme qui donne du sens et de la cohérence à la pensée proudhonienne. C'est cet anti-absolutisme qui inspira à Proudhon son anti-autoritarisme :

« J'écrivais en 1840 cette profession de foi politique, aussi remarquable de laconisme que d'énergie : *Je suis anarchiste*, posant par ce mot la négation, ou mieux l'insuffisance du principe d'autorité. C'était dire, comme je l'ai montré plus tard, que la notion d'autorité n'est, de même que la notion d'un être absolu, qu'une conception analytique, impuissante, de quelque part qu'on fasse venir l'autorité, et de quelque façon qu'elle s'exerce, à donner une constitution sociale⁶²⁵ ».

Puisque aucune rupture n'est admise entre l'expérience et les idéaux, entre les actions et les idées, entre les faits et les valeurs, l'anarchisme politique répond, chez Proudhon, à son anarchisme philosophique. Pas d'autorité signifie plus d'absolu, c'est-à-dire « le Contrat libre à la place de la loi

622 Pierre-Joseph Proudhon, *Du principe fédératif*, Rivière, Paris, 1959, p. 356.

623 Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, tome 1, Maspero, Paris, 1975, p. 33.

624 Ibid., p. 34.

625 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 74.

absolutiste⁶²⁶ ». L'absolu représente ce qui est extérieur à l'expérience. Par conséquent l'État, étant « la constitution EXTÉRIEURE de la puissance sociale⁶²⁷ », consiste en un reflet de l'absolu.

L'anti-absolutisme proudhonien est un anarchisme philosophique, dans la mesure où il ne vise à éliminer l'absolu que dans la verticalité de l'expérience. Proudhon nie l'absolu en tant qu'*archè*, en tant que principe premier, et, en le niant comme tel il reconnaît son idéalité dans l'horizon de l'expérience, en tant que boussole de l'action, en tant que ce vers quoi nous tendons lorsque nos actions sont imprégnées par l'esprit du progrès. Son anarchisme est à la fois la négation de l'absolu vertical, à savoir l'État, et l'affirmation de l'absolu horizontal, à savoir l'anarchie. C'est en ce sens que son anti-absolutisme constitue, bel et bien, une contribution à la philosophie de l'expérience. « L'*anarchie*, écrit-il, est la condition d'existence des sociétés adultes, comme la *hiérarchie* est la condition des sociétés primitives : il y a progrès incessant, dans les sociétés humaines, de la hiérarchie à l'anarchie⁶²⁸ ». Or la pensée prospective de Proudhon ne consiste aucunement en une sorte de téléologie. Le monde est toujours en train de se faire, et, puisque le monde, est, dans sa substance la plus profonde, indissociable du mouvement, il sera à jamais en train de se faire. L'anarchie, en tant qu'absolu horizontal, est ce vers quoi nous tendons, c'est la perfection, un *achèvement* et, en tant que tel, elle est idéale et donc idéelle. Sans l'idée de l'anarchie, il n'y a point de progrès, mais tandis que « nous sommes nés perfectibles, nous ne serons jamais parfaits : la perfection, l'immobilité, serait la mort⁶²⁹ ». L'anarchie est portée dans le mouvement et non pas dans la fixité. Elle est un horizon qui nous permet de naviguer. Si nous pouvions l'atteindre sa nature horizontale serait mise en cause. L'anarchie deviendrait un *telos* et par conséquent son idée se transformerait en une *archè*.

La période critique de Proudhon, à savoir la négation de l'État au plan politique et la négation de l'absolu au plan philosophique, donna naissance à son anarchisme philosophique, qui se prolonge dans sa période positive en tant que contexte philosophique de son expérimentalisme, voire son pragmatisme. C'est en niant l'autorité des idées sur les actions, de l'absolu sur l'expérience, que Proudhon formule ses thèses positives et constructives. L'affirmation d'un rôle positif de l'État a deux sources : d'une part, la dialectique d'équilibration des antinomies : la liberté et l'autorité ne s'excluent pas mutuellement ; d'autre part, une théorie pragmatiste du progrès dont le mouvement récuse les tendances absolutistes des idéaux. En affirmant l'État, Proudhon ne cesse pas d'être anarchiste, les -ismes n'étant que des noms collectifs d'idées. L'anarchie de Proudhon est une idée qui, sortant de l'action, à savoir de la réalité sociale, y revient, non pas pour s'imposer comme un

626 Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la Révolution*, in *Oeuvres complètes*, vol. 2, Slatkine, 1982, p. 343.

627 Ibid., p. 367.

628 Ibid., p. 365.

629 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...*, I, p. 328.

absolu (dogmatisme), mais pour lui servir de « préjugé favorable ». Dans sa phase négative, l'anarchisme signifie absence d'autorité politique, économique ou morale. Dans sa phase constructive, il devient une tendance qui ne s'applique pas en tant que fait moral, mais dirige les actions qui le portent vers sa réalisation, toujours prospective et toujours à l'horizon du progrès. C'est ainsi que l'anarchie mène à la fédération, cette dernière portant la première sous la forme d'un fait moral et en écho de sa synonymie avec la décentralisation.

L'anarchisme contribue ainsi à la compréhension du fédéralisme, même lorsqu'un État émerge comme une force collective garantissant la réciprocité des échanges. Il suffit de voir en l'État la conséquence d'un comportement collectif et non un principe le précédant. Par conséquent, d'un point de vue anti-absolutiste et pragmatiste, il peut exister un État anarchiste dans la mesure où celui-ci ne s'impose pas comme un principe premier, une *archè*, mais résulte du processus démocratique du déploiement du comportement collectif, ou, pour reprendre la terminologie de Proudhon, de l'équilibration des antinomies. L'État dont parle Proudhon est en réalité en rupture avec l'État moderne, car, il ne repose sur aucune gouvernementalité : c'est un État non-gouvernemental. Il est, par conséquent, tout à fait en continuité avec l'anarchisme négatif de la période critique de Proudhon. « L'État surveille l'exécution des lois ; il est le gardien de la foi publique et le garant de l'observation des contrats⁶³⁰ », écrit Proudhon. Cela signifie qu'il n'a de sens que lorsque la foi publique et les contrats réciproques émergent de la révolution. Les « voies et les moyens » que cherche Proudhon ne partent donc d'aucune reconnaissance de l'État. Tout au contraire, ils partent de sa négation, une négation anti-absolutiste de l'absolu étatique. L'État correspond ainsi davantage à son étymologie latine – *status* – que son homologue grecque – *kratos* –. C'est une instance du mouvement et non l'un de ses régisseurs. Dans cette perspective, l'étatisme proudhonien n'est pas un -isme. C'est une thèse secondaire, normative – qui rappelle, par ailleurs, l'État expérimental de Dewey – n'ayant de réalité effective que lorsque les voies et les moyens se sont mis en exergue. En dernière analyse, si l'anarchisme est un anti-absolutisme, c'est parce que l'idée de l'anarchie s'oppose à l'absolutisation du pouvoir politique (État) et économique (capitalisme). Par conséquent, la décentralisation du pouvoir en politique (fédéralisme) et en économie (mutuellisme) est une solution tout à fait anarchiste.

L'assouplissement de la rhétorique anti-étatiste de Proudhon ne fut guère un obstacle à l'assimilation de sa pensée, aussi bien critique que constructive, par la communauté des théoriciens spécifiquement et expressément anarchistes. Bien que la filiation entre l'anarchisme négatif de Proudhon et l'anti-autoritarisme des anarchistes ultérieurs semble évidente, ses thèses fédéralistes, qui peuvent parfois laisser l'impression trompeuse que le fédéralisme fut un compromis entre

630 Pierre-Joseph Proudhon, *Théorie de l'impôt*, Lacroix, Paris, 1868, p. 66.

l'anarchisme et l'étatisme, furent également applaudies dans le milieu libertaire, et, avec le mutuellisme, constituent la base d'une réflexion qui mènera certains anarchistes vers le collectivisme, et d'autres vers le communisme libertaire. C'est ainsi, comme le note Pierre Hautmann, que « les représentants les plus qualifiés des différents courants anarchistes, qu'ils s'appellent Bakounine, Kropotkine ou Sébastien Faure, comme d'ailleurs les historiens les plus récents de cette doctrine, se rejoignent pour saluer en [Proudhon] le "père" et "le véritable fondateur de l'anarchie" ⁶³¹». Bien que l'anarchisme, selon le contexte historique et culturel, ou bien selon le tempérament de ses émissaires, se manifeste sous des formes variées, en branches parfois distinctes et même contradictoires, « tous les théoriciens libertaires, écrit Maitron, que ce soient des anarchistes-communistes comme Grave et Tcherkesoff, des anarchistes-individualistes comme V. Serge ou Benjamin R. Tucker, des anarchistes syndicalistes comme P. Besnard – et nous ne citons là que quelques noms pris au hasard – tous revendiquèrent Proudhon ⁶³²». Le constat de Maitron est peut-être exagéré, mais son fond est incontestablement présent dans la continuité historique de la pensée libertaire. Les anarchistes ne voient pas simplement dans leur rapport à Proudhon une rencontre, mais une filiation. Que Proudhon fût le père de l'anarchie est une approche de la généalogie anarchiste qui n'a jamais mis vraiment mal à l'aise les émissaires les plus influents des idées libertaires, bien qu'il existe toujours de fils prodiges prêts, en écho d'un complexe œdipien paradoxal, voire *orthodoxal*, à assassiner leur père.

Anarchisme : un proudhonisme poussé

L'anarchisme de Proudhon s'exprime d'abord comme une thèse négative, voire il n'est, selon ses disciples, à l'exception peut-être des anarchistes, qu'une thèse négative. C'est la conséquence d'une double observation, d'un côté, de l'influence néfaste des institutions politiques, économiques et morales, et, de l'autre, de l'insuffisance des solutions étatiques, réformistes ou autoritaires. Proudhon, après avoir observé ou anticipé le comportement autoritaire, se déclare aussitôt anarchiste, afin de se distinguer du reste de la famille socialiste et de revendiquer ainsi une signification pour ses théories qui leur serait propre. L'anarchisme de Bakounine et de ses contemporains fut également et d'abord une identité, une différenciation et, par conséquent, une signification distinctive parmi les modèles socialistes. Étant socialiste, Bakounine s'alignait avec les efforts de ses homologues, y compris Marx, et participa activement avec ses compagnons à l'Internationale. Étant anarchiste, sa participation s'orienta vers des perspectives qui l'opposèrent à

631 Pierre Hautmann, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, PUG, Grenoble, 1980, p. 8.

632 Jean Maitron, *Le mouvement anarchiste en France*, op. cit., p. 40.

Marx et ont apporté à ses théories une signification distinctive. Cette signification, positive ou négative, bonne ou mauvaise, se prolonge explicitement chez Bakounine par la position distinctive que Proudhon occupait au sein de la famille socialiste. Si, en termes pragmatiques, signification veut dire différenciation, en termes historiques, notamment après la Commune de Paris, signification signifie rupture. Cette rupture, du point de vue anarchiste, dut son vocable à Proudhon, le prolongement de ses thèses étant le signe d'une filiation anti-autoritaire étrangère aux marxistes, qui s'avéra déterminante pour le sort de l'unité et donc de la multiplicité de l'Internationale.

Les débats qui ont suivi l'écrasement de la Commune de Paris ont définitivement exclu l'hypothèse d'une réconciliation des deux tendances prépondérantes qui s'étaient formées au sein de l'Internationale, à savoir les communistes et les collectivistes anti-autoritaires. Le ton de la rhétorique fut tel que les deux camps ont embrassé une hostilité pesante jusqu'à leur rupture en 1872, avec exclusion des seconds à l'initiative de Marx. Dans une telle ambiance, Bakounine, en Juin 1871, rédige son *Préambule pour la seconde livraison de l'empire Knouto-germanique*. Opposant le « socialisme ou collectivisme révolutionnaire » au « communisme autoritaire », il définit le premier, comme « le proudhonisme largement développé et poussé jusqu'à ses dernières conséquences⁶³³ ». Si Bakounine reconnaît un proudhonisme, ce n'est pas pour déplaire à son « maître⁶³⁴ » qui était hostile à toute assimilation à un -isme. L'anarchisme ne sera un proudhonisme orthodoxe et dogmatique. D'ailleurs, les premiers combats théoriques que les anti-autoritaires, y compris Bakounine, ont menés au sein de l'Internationale, étaient orientés contre l'influence des mutuellistes orthodoxes, dont le dogme proudhonien fut explicitement promu comme tel⁶³⁵. Les mutuellistes furent des proudhoniens qui ne poussaient pas le proudhonisme jusqu'à ses dernières conséquences, dirait Bakounine. « Ils sont des proudhoniens de la seconde, de la mauvaise manière de Proudhon⁶³⁶ », écrit-il à James Guillaume, en 1869. Ils ont fait de Proudhon un dogme, avec lequel le culte de la propriété privée et surtout ses conséquences n'étaient guère compatible, selon les anti-autoritaires de l'Internationale, avec la lutte pour la liberté, l'égalité et la justice. « On me dit qu'il existe des *proudhoniens* ... Ce doit être des imbéciles !⁶³⁷ », s'exclamait Proudhon. Ainsi Bakounine, faisant preuve d'intelligence, s'associa aussitôt à Proudhon en se dissociant de ce qui pourrait apparaître comme son dogme. L'anarchisme fut ainsi un proudhonisme, comprenant foncièrement l'anti-dogmatisme proudhonien, car développé et poussé jusqu'à ses dernières

633 Michel Bakounine, « Préambule pour la seconde livraison de l'empire Knouto-germanique », in *Œuvres complètes*, vol. 8, Champ Libre, Paris, 1982, p. 293.

634 « Notre grand et vrai maître à tous, Proudhon ». Michel Bakounine, in *Oeuvres complètes*, vol. 8, op. cit., p. XIV.

635 « L'élimination quasi totale des mutuellistes, de ceux qu'on appellerait les *proudhoniens* orthodoxes si ces deux mots ne juraient pas d'être associés ». Claude Harmel, *Histoire de l'anarchie*, Champ libre, Paris, 1984, p. 389.

636 Michel Bakounine à James Guillaume, le 21 avril 1869, in James Guillaume, *L'Internationale, documents et souvenirs (1864-1878)*, tome 1, Stock, Paris, 1905, p. 154.

637 Cité par Pierre Hauptmann, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, op. cit., p. 13.

conséquences.

En effet, tout au long de l'histoire de la pensée anarchiste, aucun *proudhonisme*, *bakouninisme* ou *kropotkinisme* n'a émergé, car la filiation des idées anarchistes exclut d'office toute sorte de *discipline* doctrinaire. Il ne s'agit pas de créer des disciples, des serviteurs d'une théorie faite une fois pour toutes, mais de s'aligner avec une pensée antérieure sous la double influence des idées reçues et des exigences de l'action circonstancielle et contextuelle. Tandis qu'il existe des marxistes, des léninistes, des trotskistes, aucune école de pensée anarchiste ne se réclame d'un -isme personnifié. Nous parlons en revanche d'anarcho-communistes, d'anarcho-syndicalistes, d'individualistes, d'éducationnistes, d'insurrectionnistes, de platformistes, etc., en référence à « une certaine pratique ou, le plus souvent, [à] un principe organisationnel⁶³⁸ ». Les anarchistes ne se distinguent d'abord que par leur pratique, dont les idées émergent comme un développement théorique poussé jusqu'à ses dernières conséquences. Par conséquent, la filiation de Proudhon à l'anarchisme ne présuppose aucune tautologie. Ainsi, la confrontation des anti-autoritaires aux « proudhoniens orthodoxes » fut primordiale dans le développement de la spécificité anarchiste au sein de l'Internationale, une spécificité qui fut marquée par – et en même temps marqua – la filiation *antifondationnaliste* de Proudhon à l'anarchisme.

Notons que Bakounine n'a pas toujours été anarchiste. Bien que les tendances libertaires ne manquent pas de son activité pré-anarchiste, ce n'est qu'à partir 1864, notamment pendant son séjour en Italie, que sa pensée politique prendra une forme spécifiquement orientée vers l'anarchisme. Bakounine, bien que son œuvre précède son langage, ne se qualifiera lui-même d'anarchiste qu'en 1867, comme le rappelle Jean-Christophe Angaut⁶³⁹, et ceci en se forgeant dans la lignée proudhonienne. Sa conversion anarchiste sera accompagnée par la lecture de *L'idée générale de la Révolution*, qui l'incitera à faire usage de la terminologie proudhonienne afin de marquer sa filiation à Proudhon⁶⁴⁰. Le socialisme de Proudhon, écrit Bakounine :

« fondé sur la liberté tant individuelle que collective, et sur l'action spontanée des associations libres, n'obéissant à d'autres lois qu'aux lois générales de l'économie sociale, découvertes ou qui sont à découvrir par la science, en dehors de toute réglementation gouvernementale et de toute protection de l'État, subordonnant d'ailleurs la politique aux intérêts économiques, intellectuels et moraux de la société, devait plus tard et par une conséquence nécessaire aboutir au fédéralisme⁶⁴¹ ».

638 David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, LUX, Montréal, 2006, p. 13. Voir aussi Ibid., p. 12-14.

639 Voir Jean-Christophe Angaut, *Bakounine, jeune hégélien*, ENS, Lyon, 2007, p. 7.

640 Voir Bernard Vuyenne, « Proudhon et Bakounine », in *Les anarchistes et Proudhon : Actes de la Journée d'Étude de la Société P.-J. Proudhon*, EHESS, Paris, 1992, p. 32.

641 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme*, op. cit., p. 78.

Bien que le spontanéisme de Proudhon soit, en réalité, moins confiant que tel qu'il est présenté ci-dessus, Bakounine voit en ce qu'il nommera « proudhonisme » une opposition radicale à l'instrumentalisation de l'État comme un biais au travers duquel la transformation sociale s'effectuerait. À l'autorité de l'État, l'anarchiste russe, de par ses lectures proudhoniennes, opposera la liberté des associations de travailleurs. L'anarchisme, aussi bien celui de Proudhon que celui de Bakounine, fait dépendre le fait politique du fait économique. Par conséquent le fédéralisme sera la structure politique correspondant à une telle analogie sociale.

En 1862, Proudhon se réfère à son anarchisme comme une étape de sa théorie rattachée à sa période critique : « si, en 1840, j'ai débuté par l'*anarchie*, écrit-il, conclusion de ma critique de l'idée gouvernementale, c'est que je devais finir par la *fédération*, base nécessaire du droit des gens européen, et, plus tard, de l'organisation de tous les États ⁶⁴² ». L'alignement de Bakounine avec la pensée proudhonienne n'est néanmoins pas uniquement d'origine critique. Certes, l'anarchiste russe situa son anti-théologisme, son anti-étatisme et sa critique de la représentation politique dans les prolongements de l'anarchisme critique de Proudhon, mais il lui emprunta aussi le fédéralisme qui, aux yeux de Bakounine, donne du sens à l'hypothèse d'un socialisme anti-autoritaire, c'est-à-dire d'un anarchisme positif. D'ailleurs, le socialisme de Bakounine, tout comme celui de Proudhon, comporte, une pensée critique qu'il identifiera à l'antithéologisme, lequel reflète l'anti-absolutisme proudhonien et une pensée constructive sous le nom aussi du fédéralisme. L'anarchiste, selon Bakounine, doit comprendre « qu'il n'est point de liberté sans égalité et que la plus grande liberté dans la plus parfaite égalité de droit et de fait, politique, économique et sociale à la fois, c'est la justice. Il faut qu'il soit fédéraliste, comme nous, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de son pays ⁶⁴³ ». Nier l'autorité ne suffit pas pour affirmer la liberté. Il faut un contexte au sein duquel l'égalité émergera afin de mener de la liberté à la justice, à savoir de la liberté de principe à la liberté efficiente. Ce contexte est le fédéralisme, une structure sociale qui porte en elle l'anarchisme en tant qu'idée critique et en tant que fait positif à la fois. La réflexion que mène Proudhon dans ses derniers écrits sur la possibilité, ou même la nécessité, d'un État fédéral, ne semble guère préoccuper Bakounine, ni même le déranger :

« l'État cessant d'être la providence, le tuteur, l'éducateur, le régulateur de la société, renonçant à tout pouvoir répressif, et tombant au rôle subalterne que lui assigne Proudhon, ne sera plus

642 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, XII, op. cit., p. 220.

643 Michel Bakounine, *La Société ou Fraternité internationale révolutionnaire* in Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître*, La Découverte/Poche, Paris, 2012, p. 176.

qu'un simple bureau d'affaires, une sorte de comptoir central au service de la société⁶⁴⁴ ».

Les thèses positives et constructives de Proudhon seront présentes dans les textes et l'esprit anarchistes autant que ses thèses critiques. La Fédération jurassienne, association spécifiquement anti-autoritaire, prôna entre autres, se distinguant ainsi du reste de la famille socialiste, le fédéralisme et l'autonomie de la classe ouvrière, deux conceptions directement issues de la pensée proudhonienne. D'autre part, sur le bulletin n°39 de la Fédération jurassienne, daté du 24 septembre 1874, les fédérés suisses rattachent à nouveau leur anarchisme explicitement à la pensée de Proudhon, écartant les nuages de doute hérités par leur confrontation aux mutuellistes de l'Internationale. « *L'anarchie*, écrivent-ils, n'est pas une invention de Bakounine ; si on veut absolument lier les doctrines à des noms d'hommes, il faudrait dire *l'anarchie proudhonienne*, car Proudhon est le véritable père de la théorie an-archiste⁶⁴⁵ ».

Les références à un Proudhon fondateur et non simplement précurseur de l'anarchisme ne s'épuiseront jamais. Kropotkine, tout comme Bakounine et les jurassiens, suivant la même généalogie, attribuera la paternité de l'anarchisme au socialiste bisontin. « On m'a reproché encore, il écrit, d'être le père de l'anarchie. C'est trop d'honneurs qu'on veut me faire. Le père de l'anarchie est l'immortel Proudhon qui l'a exposée pour la première fois, en 1848⁶⁴⁶ ». Encore une fois, il ne s'agit pas d'une filiation d'origine critique. L'anarchie, étant simplement anti-étatique ou anti-autoritaire est née, écrit Kropotkine « des indications de la vie pratique. Godwin, contemporain de la grande Révolution de 1789-93, avait vu de ses propres yeux comment l'autorité gouvernementale, créée pendant la Révolution et par la Révolution, était devenue à son tour un obstacle au développement du mouvement révolutionnaire⁶⁴⁷ ». L'anarchiste russe reconnaît les mérites de Godwin d'avoir exprimé, pour la première fois, dans un contexte de changement social, les horreurs de l'autorité gouvernementale. En revanche, l'anarchie chez Proudhon, plus qu'une simple négation, devient, pour Kropotkine, une affirmation, non seulement de la liberté, mais des conditions dans lesquelles une liberté positive et efficiente peut émerger. La contribution majeure de Proudhon, écrit Kropotkine, est « d'avoir réellement dégagé la notion fondamentale qui découlait de l'héritage de la Grande révolution : la notion d'Égalité, et, par conséquent de Justice, et d'avoir montré que cette notion a toujours été à la base de toute société⁶⁴⁸ ».

Tandis que la naissance des mouvances spécifiquement anarchistes fut d'abord indissociable

644 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme*, op. cit., p. 204.

645 Cité par Jean Maïtron, *Le mouvement anarchiste en France*, I, op. cit., p. 39

646 Cité par Gaetano Manfredonia, « Lignées proudhoniennes dans l'anarchisme français » in *Les anarchistes et Proudhon ...*, op. cit. Voir aussi Jean Maïtron, *Le mouvement anarchiste en France*, I, op. cit., p. 40.

647 Pierre Kropotkine, *Science moderne et l'anarchie*, Stock, Paris, 1913, p. 51-52.

648 Pierre Kropotkine, *Éthique*, Stock, Paris, 1979, p. 321.

d'un moment proudhonien, la mise en accent sur la « spécificité » qui a suivi l'exclusion de l'Internationale, éloigna au fur et à mesure les organisations anarchistes de la pensée ambivalente de Proudhon, dont l'orientation sociale fut la première victime. La « spécificité » entraîna l'homogénéité et le concept proudhonien de l'autonomie de la classe ouvrière fut écarté du discours organisationnel. Par conséquent, le fédéralisme, bien que jamais vraiment abandonné, fut détourné au profit d'un anarchisme de plus en plus individualiste. L'introduction des notions telles que « la prise au tas », « l'association volontaire », ou « la propagande par le fait » a marqué l'éloignement de l'anarchisme de l'héritage proudhonien et a ouvert l'ère individualiste du mouvement anarchiste. Ces mêmes notions ont également porté les signes de la rupture de l'anarchisme avec Bakounine et l'ensemble de l'héritage de l'Internationale. De la spécificité anarchiste à l'homogénéité, en passant par la révolte individuelle ancrée dans la propagande par le fait, l'anarchisme, en embrassant les attentats et la violence individuelles, embrassait, en même temps, l'idée de la certitude, sans laquelle toute violence offensive est dépourvue de légitimité.

L'éloignement de Proudhon, ou même de Bakounine, accompagna les anarchistes vers la supposition d'une orthodoxie politique et, par conséquent, d'un dogmatisme. En termes proudhoniens, le dogmatisme, en tant qu'absolu, est la conséquence naturelle de l'individualisme. Chaque individu porte toujours en lui un absolu qui ne s'élimine effectivement que par sa mise en relation avec autrui. L'anarchisme individualiste, niant l'hétérodoxie et méprisant les relations, fondé tantôt sur le désespoir tantôt sur la certitude, écarta l'anarchisme philosophique de ses démarches et forma une doctrine absolutiste dans laquelle ni Proudhon, ni même Bakounine n'auraient trouvé leur place. Par conséquent, l'anarchisme individualiste, certes, davantage historique que généalogique, ne peut satisfaire aucune des exigences fondamentales de l'anarchisme, à savoir l'anti-dogmatisme et l'anti-absolutisme⁶⁴⁹.

Avec l'abandon de la propagande par le fait et le *ré*-attachement de l'anarchisme au mouvement ouvrier, notamment dans son tournant syndicaliste, les références à Proudhon et à Bakounine gagnent en influence et en prestige, et reconduisent les organisations anarchistes vers des perspectives sociales et fédéralistes. L'anarchisme, en restituant l'héritage de l'Internationale sur son arbre généalogique, retrouve ses origines proudhoniennes et retrace son historicité dans le mouvement socialiste. L'anarchisme redevient ainsi, comme l'affirmaient Bakounine et ensuite Kropotkine, un proudhonisme développé et poussé jusqu'à ses dernières conséquences. Il s'agit, afin de compléter la mosaïque de la filiation de l'anarchisme à Proudhon, de se pencher sur le développement du proudhonisme que Bakounine pousse jusqu'à ses conséquences, car ce

649 C'est pour cette raison que nous, pour notre part, nous ne focaliserons pas sur l'anarchisme individualiste qui, selon notre définition de l'anarchisme, bien que rattaché historiquement à lui, ne consiste pas à une véritable branche de la pensée libertaire.

développement semble porter les germes de la philosophie pragmatiste de Proudhon.

L'anarchisme que Bakounine emprunte à Proudhon est d'abord un anti-étatisme politique (parlementariste ou communiste), un anti-capitalisme économique, un anti-autoritarisme éthique, bref un anti-absolutisme. Ensuite, l'affirmation de la liberté qui découle de cette tendance critique renvoie au fédéralisme proudhonien, que Bakounine embrasse catholiquement mais non dogmatiquement. « L'abolition de l'État politique et l'organisation de la société en fédération économique forment l'idée maîtresse de ces deux œuvres », écrit Zajcev, proche de Bakounine et sous la dictée de celui-ci, dans l'avant-propos d'un ouvrage de James Guillaume sur l'anarchie de Proudhon commentant les ouvrages *L'idée générale de la Révolution* et *Les confessions d'un révolutionnaire*. « Nous ne nous engageons pas, il continue, à suivre l'auteur pas à pas⁶⁵⁰ ». Ainsi Bakounine et ses proches ont suivi l'« anarchiste⁶⁵¹ » Proudhon, sans pour autant marcher sur ses pas. En embrassant son anti-absolutisme, ils ont constaté que la propriété privée est elle-même un absolu, et qu'en tant que tel, elle ne doit pas être « équilibrée », mais entièrement abolie. L'abolition de l'absolu, à savoir l'État, ne peut donc aboutir que par l'abolition de toutes ses institutions, y compris celle de la propriété individuelle. Pour Bakounine, la clef pour comprendre le rapport de la propriété privée à l'État consiste dans le principe de l'hérédité, principe qui fit l'objet de débats dans l'Internationale, bien que les marxistes en fissent une lecture différente, opposant les anti-autoritaires qui voulaient que l'Internationale se prononce contre l'héritage, aux communistes qui ont voté à sa faveur. Bakounine et ses compagnons voulaient l'abolition de l'État, et « voulant l'abolition de l'État, dit Bakounine, je veux l'abolition de la propriété individuellement héréditaire, qui n'est qu'une institution de l'État, une conséquence même du principe de l'État. Voilà dans quel sens je suis *collectiviste* et pas du tout communiste⁶⁵² ».

Proudhon, bien qu'il attaque dans son premier mémoire sur la propriété le principe de la propriété au profit du droit à la possession, revient, dans sa *Théorie de la propriété*, à la question qui l'a rendu célèbre, en cherchant cette fois l'équilibre qui protégera ses premières formulations de leur utilisation par les communistes. Alors que la propriété absolue s'intègre toujours dans la conception de la propriété-vol, l'absence absolue de propriété individuelle met la classe ouvrière à la merci du pouvoir qui gère la répartition du droit à la possession. La propriété devient ainsi un instrument libérateur face à l'autorité étatique. Pour Bakounine et ses proches, l'erreur de Proudhon fut d'introduire l'antinomie propriété/communisme, dont la solution consisterait à équilibrer l'absence et la présence de la propriété par la reconnaissance d'une propriété limitée. Pour cette nouvelle

650 Michel Bakounine, *Oeuvres complètes*, vol. 6, Champ libre, Paris 1978, p. LXVII.

651 C'est ainsi que James Guillaume appelle souvent Proudhon afin, d'un côté, de souligner la filiation du mouvement anarchiste au socialiste bisontin, et, de l'autre, de minimiser l'influence des mutuellistes au sein de l'Internationale.

652 Cité par James Guillaume dans *Internationale, documents et souvenirs*, tome 1, op. cit., p. 75.

génération d'anarchistes, la propriété et le communisme ne sont que formellement en contradiction. En réalité ces termes ne sont que deux branches de l'absolu, dont la dissolution ne peut s'opérer que par le collectivisme, à savoir « une organisation de la *collectivité* et de l'*anarchie* fondée sur des groupes autonomes, librement fédérés entre eux » par opposition au communisme autoritaire « qui remet la propriété tout entière aux mains de l'État et transforme les travailleurs en salariés de celle-ci (sic)⁶⁵³ ». Par conséquent, la continuité des thèses proudhoniennes sur la propriété, continuité entre la propriété-vol et la propriété-liberté, n'est, pour les anarchistes de l'Internationale qu'une illusion et marque en tant que telle les contradictions de Proudhon.

« Nous n'essaierons pas, écrit Guillaume, de concilier ces contradictions. Selon nous, elles servent à démontrer que Proudhon, par aversion pour le communisme autoritaire, en était venu, d'une part, à conserver la propriété individuelle, mais en même temps, il avait conscience de l'inconvénient de ce mode et il pressentait la nécessité et la possibilité d'une telle organisation qui, tout en ne versant pas dans le communisme autoritaire, c'est-à-dire dans la propriété étatique, abolirait néanmoins la propriété individuelle. Cette organisation, dont nous trouvons ainsi la première expression dans les contradictions même de Proudhon, où elle apparaît comme un concept erroné et instinctif, c'est le *collectivisme*⁶⁵⁴ ».

Par la même aversion pour le communisme autoritaire et les abus de la propriété, les anarchistes, tout en s'alignant avec Proudhon, tirent des conclusions différentes. Le mutuellisme, en tant que réponse à cette double aversion, poussé jusqu'à ses dernières conséquences engendra le collectivisme anarchiste, lequel, sous la plume de Kropotkine, sera à nouveau revisité, afin de donner naissance à un communisme, cette fois non autoritaire, mais libertaire.

Si Bakounine, poussant le proudhonisme, réoriente l'aversion de Proudhon pour l'État vers l'abolition de la propriété privée, puisque l'idéal social (idée) est indissociable des pratiques y menant (action), il revisitera également les moyens par lesquels la finalité sociale (fédéralisme) et la finalité économique (collectivisme) doivent être atteintes. Pour Proudhon, la transformation sociale est l'œuvre d'une mise en place et de l'expérimentation d'alternatives politiques et économiques : les banques d'échanges, les sociétés de secours mutuel, les coopératives ouvrières.

Bakounine adopte naturellement, puisqu'il rejette entièrement la propriété individuelle, un regard critique vis-à-vis des moyens que prône Proudhon ou même, au vu de son expérimentalisme, qu'il met en place. Il ne s'oppose toutefois guère à l'attitude expérimentale en tant que telle, mais il suivra ses conséquences, faisant de sa critique une démonstration pragmatique. Il remarque que

653 James Guillaume cité dans Michel Bakounine, *Oeuvres complètes*, vol. 6, op. cit., p. LXVIII.

654 Ibid, p. LXVII.

toute démarche qui visait à l'instauration d'une contre-société économique ou politique, menant par sa puissance contagieuse au dépérissement du capitalisme et de l'État, « [m]ême la banque de Proudhon, qui dans des conditions plus heureuses aurait pu prospérer, écrasée par l'animadversion et par l'hostilité générale des bourgeois, succomba⁶⁵⁵ ». Faisant, à l'instar de Proudhon, de l'expérience le critère suprême de la validation d'une attitude politique, Bakounine constate que « le socialisme modéré, coopératif, bourgeois est partout condamné, partout liquidé. L'expérience a prouvé qu'il n'était pas réalisable⁶⁵⁶ ». Tandis que les associations ouvrières, mettant en place des structures non-étatiques et non-capitalistes, affirment une volonté – indispensable pour le salut social – en faveur de la liberté, l'égalité et la justice, les conditions dans lesquels les expériences coopératives ont eu lieu n'ont pas pu transformer leur volition en puissance. Pour Bakounine :

« il est impossible d'émanciper le prolétariat dans les conditions actuelles de l'organisation économique de la société (...) [car] [v]ingt ans d'expérience, d'expérience unique sur une vaste échelle, en Angleterre, en Allemagne, en France, ont définitivement prouvé que le système coopératif, qui porte indubitablement en lui le germe de l'organisation économique de l'avenir, ne peut, à l'heure et dans les conditions actuelles, affranchir les travailleurs ni même améliorer notablement leur situation matérielle⁶⁵⁷ ».

Bakounine suppose, dans cette critique du « socialisme modéré », une théorie des valeurs pragmatique selon laquelle l'évaluation d'une action dépend de l'interdépendance des moyens et des fins en vue d'une satisfaction immédiate. Ainsi, une action est satisfaisante dans la mesure où elle porte en elle les valeurs de la finalité visée, « le germe de l'organisation économique de l'avenir », en enrichissant, en même temps, l'expérience des acteurs de cette action par des conséquences bénéfiques immédiates. L'amélioration notable de la situation matérielle des acteurs, dont parle Bakounine, déplace, sous l'influence peut-être directe de Proudhon, le critère d'évaluation d'une pratique de la sphère des idées à l'expérience concrète.

Les associations ouvrières portent, certes, le germe de l'organisation économique de l'avenir, et sont, par conséquent, indispensables à la transformation sociale. Bakounine ne nie pas leur caractère instrumental, en tant que fins et moyens à la fois, dans le processus révolutionnaire. Il s'oppose simplement à leur caractère exclusif, « comme le seul moyen de salut⁶⁵⁸ ». Pour lui, les conditions actuelles n'étant pas propices au déploiement d'une contre-société qui par son existence seule mettrait en cause le système capitaliste, l'introduction du concept de la lutte au sein des

655 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme*, op. cit., p. 85.

656 Michel Bakounine, *Théorie générale de la révolution*, op. cit., p. 247.

657 Michel Bakounine, « À la jeunesse russe » in *Œuvres complètes*, vol. 6, op. cit., p. 304.

658 Ibidem.

associations ouvrières, transformerait « le socialisme modéré » en « socialisme révolutionnaire » :

« L'esprit pratique des travailleurs anglais, poursuit-il, leur a fait deviner qu'il est impossible d'appliquer à l'échelle nationale, sous la domination actuelle du capital bourgeois, le système coopératif dans le processus de production et de répartition des richesses ; instruits par l'expérience, les masses des travailleurs les plus avancés et les plus énergiques entrent aujourd'hui dans des alliances professionnelles (*Trades-Unions*), créées non pour organiser définitivement le travail, ce qui est présentement encore impossible, mais pour organiser la lutte du Travail contre le Capital bourgeois, la lutte du monde laborieux contre le monde des oisifs et des privilégiés ⁶⁵⁹».

La critique que Bakounine adresse à Proudhon semble alimentée par la rencontre du conceptuel avec le perceptuel. D'une part, au plan théorique, Bakounine rejette la possibilité de la propriété individuelle et attaque le principe de l'hérédité, ne voyant pas en celui-ci ce que Proudhon y voyait être un moyen de riposte à l'absolutisation de l'État et du Capital. Pour l'anarchiste russe, le principe de l'hérédité, ancré dans l'esprit même de l'État, était, au contraire, le moyen par excellence de l'absolutisation du Capital, et, par conséquent, de son appareil politique, à savoir l'État. D'autre part, au plan pratique, l'expérimentalisme proudhonien, pourvu de conséquences particulières, offrit à Bakounine un dispositif pragmatique d'évaluation des moyens à employer dans leur dépendance à des fins à atteindre. La rupture entre la société capitaliste et la contre-société démocratique, brisant la continuité de l'expérience, ne pourrait s'assouplir qu'au profit du pôle dont la puissance était incontestablement la plus grande. Ainsi, la reconnaissance de la continuité de l'expérience mène Bakounine à l'introduction du concept de la lutte, qui réconcilie les deux mondes en rupture dans l'expérience de leurs acteurs. Les coopératives ouvrières deviennent ainsi des syndicats et les sociétés de secours mutuel, une structure fédérale de l'organisation de la lutte. Par conséquent, ce ne sera point l'hérédité qui garantira la continuité de l'expérimentalisme, mais la solidarité révolutionnaire.

La valeur des expériences proudhoniennes et autres est toutefois inestimable. D'une part, elles nous ont procuré des conséquences pratiques, sans lesquelles l'évaluation des théories politiques et économiques s'émanciperait difficilement des tendances spéculatives du rationalisme, et, d'autre part, en tant qu'actions créatrices d'idées, elles ont renforcé le lien entre les faits et les valeurs. En d'autres termes, ces expériences, portant les germes de la société à venir, montrèrent les conditions dans lesquelles la morale socialiste pourrait en émerger. Si l'action crée l'idée, l'expérience démocratique engendre la coutume socialiste. Ainsi, « loin d'être les adversaires des

⁶⁵⁹ Ibidem.

entreprises coopératives dans le présent, écrit Bakounine, nous les trouvons nécessaires sous beaucoup de rapports. D'abord, et c'est là même à nos yeux pour le moment leur avantage principal, elles habituent les ouvriers à organiser, à faire, à diriger leurs affaires par eux-mêmes, sans aucune intervention soit du capital bourgeois, soit d'une direction bourgeoise⁶⁶⁰ ». Il y a, dans l'expérience coopérative, un effet éducatif indéniable : comme toute expérience, elle façonne les esprits, elle éduque ; comme toute coopération elle dirige ce façonnement vers des finalités démocratiques et socialistes.

Si la parenté entre Bakounine et Proudhon est évidente sur le plan critique, à savoir l'anti-étatisme politique, l'anti-capitalisme économique et l'anti-autoritarisme moral, leur filiation méthodologique met en lumière la cohérence de leur désaccord pratique. Bakounine questionne le socialisme parfois modéré de Proudhon en adoptant une attitude pragmatiste qui fait de l'efficacité empirique, contrairement à une sorte d'efficacité purement rationaliste, le critère ultime de l'évaluation d'une théorie, d'une idée ou d'un concept. Il suit peut-être les conseils de son maître, qui invitait ses critiques de se pencher sur les conséquences de sa pratique. La critique de l'expérience coopérative, au même titre que la reconnaissance de son fait éducatif, met l'accent sur les conséquences d'une pratique, au détriment des principes qui la précèdent. Certes, l'*a priori* anti-étatique semble peu susceptible de négociation, mais il ne consiste à aucun moment en un principe premier se superposant sur l'ensemble de l'expérience. Pour les anarchistes, c'est l'expérience qui a invalidé l'hypothèse étatique et si l'anti-autoritarisme anarchiste paraît obsessionnel et absolutiste, cela est dû à la persistance, la répétition et la constance des conséquences néfastes des méthodes autoritaires. L'opposition à l'*archos* ne se fonde sur aucune *archè*. Tout au contraire, tout comme chez Proudhon, *archè* et *archos* représentent la même position absolutiste. Pour Bakounine et aussi pour l'ensemble des penseurs anarchistes, l'anti-absolutisme fédère la variété d'idées émergeant de la multiplicité d'actions anarchiste. La filiation de l'anarchisme à Proudhon va au-delà de l'opposition à la centralisation politique et économique. Il y a en réalité une filiation philosophique qui, n'étant pas fondationnaliste, émerge d'une approche critique commune qui, par les idées qu'elle engendre, mène, avant même d'arriver aux projets sociaux et aux stratégies révolutionnaires, à une attitude partagée face aux ennemis de l'expérience, à savoir les absolus qu'ils soient moraux, politiques, économiques, théoriques, épistémologiques. Ce qui permet à Bakounine de qualifier son anarchisme de proudhonisme est l'anti-absolutisme de Proudhon. Ainsi, en niant en tout et partout l'absolu, les anarchistes ont, pour la plupart préservé leurs théories de leur *dogmatisation*, la maladie infantile de la pensée politique.

660 Michel Bakounine, « De la coopération », in *Œuvres*, tome 5, Stock, Paris, 1911, p. 217.

Si nous devons poser la question d'une orthodoxie anarchiste, il faudra nous pencher sur la question de l'anti-étatisme et son omniprésence dans l'ensemble des démarches libertaires. « L'État, c'est le mal⁶⁶¹ », écrit Bakounine, et cette assertion paraît acquérir, dans le développement historique du mouvement anarchiste, une nature axiomatique. Pourtant le gouvernement socialiste de Largo Caballero, sous les sirènes de la guerre civile espagnole, comporte, en 1936, quatre ministres anarchistes. Malgré la division que cette participation entraîna, l'héritage de la CNT espagnole occupe une place parmi les plus prestigieuses dans les références historiques anarchistes. Cela ne veut pas dire que l'État cesse être le mal. Or, pour comprendre la nature maléfique de l'État, nous devons, avant de rejeter ou d'embrasser l'hypothèse d'une orthodoxie anarchiste, mettre l'axiome de Bakounine face à son vrai sujet dont il n'est que le reflet. Si « l'État, c'est le mal », c'est parce « Dieu, c'est le mal », et Dieu n'est tel que lorsqu'il pénètre l'expérience mondaine en tant qu'absolu. Bakounine, en s'alignant avec la métaphysique négative de Proudhon, opère une déduction logique conforme aux inductions sociologiques de l'observation de l'exploitation. Si « nous n'admettons pas plus le gouvernement de l'homme par l'homme, que l'exploitation de l'homme par l'homme⁶⁶² », nous devons situer le mal dans les principes qui le perpétuent, à savoir la théologie de l'État.

L'anti-théologisme de Bakounine, dans les prolongements de l'anti-absolutisme proudhonien, vise, en détrônant Dieu du piédestal de la réalité, à attaquer l'extériorité des rapports qu'implique tout principe d'autorité. Ce qui différencie un commandement d'une suggestion c'est que le premier, quant à l'expérience de celui qui le suit, est dirigé de l'extérieur. Sinon des termes tels qu'ordre, commandement, dikat, n'auraient aucun sens. Le commandement, avant même d'être juste ou injuste, bénéfique ou néfaste, est, du point de vue de l'expérience, un absolu, et, en tant que tel, dans l'hypothèse constante de la démocratie ou du progrès, il est, comme l'affirmait Proudhon, dépourvu de signification positive : il est faux. Dieu, n'étant perceptible que par le système moral que son idée impose, demeure dans le mysticisme de ses commandements, dans la supposition de son extériorité, dans son essence absolu. Or, puisque « Religion et Société sont termes synonymes », la morale religieuse est une morale sociale, un système de tissage du lien social. Parler du bien et du mal c'est parler des lois, de la justice, de l'ordre. L'élimination de Dieu signifie, pour Bakounine, la restitution de la morale, de ses origines et de son évolution, dans l'expérience humaine. L'anti-théologisme bakouninien est ainsi un anti-absolutisme qui ne prend sens que dans

661 Michel Bakounine, *Dieu et l'État (extraits du manuscrit inédit)* in *Oeuvres*, tome I, Paris, Stock, 1980, p. 319.

662 Pierre-Joseph Proudhon, *Confessions d'un révolutionnaire*, in *Œuvres complètes*, op. cit., p. 62.

sa métamorphose en une philosophie de l'expérience. Tout comme Proudhon, Bakounine, s'opposant à l'absolu divin, nie l'autorité qui confère à des instances, mystiques ou réels, le pouvoir sur le destin d'autrui. Tout ce qui est extérieur à l'expérience ne fait pas partie de la réalité et, de ce fait, ne doit avoir aucune prise sur elle.

L'anti-étatisme ne doit se comprendre que dans les prolongements d'une attitude anti-absolutiste et Bakounine n'est pas moins explicite que Proudhon. « Il est dans la nature de l'État, il écrit, de se poser aussi bien pour lui-même que pour tous les sujets comme l'objet absolu⁶⁶³ ». Sinon son autorité compromise accélèra son cheminement vers sa disparition. L'anti-étatisme consiste à compromettre l'autorité étatique, à briser, en d'autres termes les fondements de son absolutisation. Puisqu'un Dieu non-absolu est dépourvu de pouvoir effectif de domination, un État non-absolu est « une menace perpétuelle contre son existence⁶⁶⁴ », c'est une contradiction dans les termes.

Bakounine ne voit en l'État aucune manifestation empirique du besoin social de contrôler les conséquences du comportement collectif. La vision expérimentale de Dewey lui échappe, voire le révolte. Le comportement collectif, pour l'anarchiste russe, a toujours été sous l'emprise d'une autorité absolutiste, qu'elle fût monarchique, théocratique, aristocratique, oligarchique ou parlementaire. Laisser sa chance à l'expérience sociale de former ses propres méthodes de contrôle social, qu'ils soient étatiques, fédéralistes ou spontanéistes, signifie, d'abord et surtout, éliminer toute puissance qui s'y oppose. Bakounine, tout comme Dewey, pose la question du politique en termes des conditions. Quelles sont ces conditions, dans lesquelles le comportement collectif peut, avec comme matériau unique son expérience, faire émerger un système de contrôle social qui lui sera propre, c'est-à-dire qui mènerait les individus qui le composent *vers* leur épanouissement le plus profond et le plus entier ? Pour Bakounine, il existe des conditions essentielles « en dehors desquelles la réalisation pratique et l'organisation de la liberté seront toujours impossibles⁶⁶⁵ ». Toutes ces conditions, du point de vue critique, se résument en l'abolition de l'absolu étatique, économique et moral : l'abolition de l'Église officielle, de l'État et des classes.

L'expérimentalisme de Dewey quant à la formation des États semble méconnaître leurs fondements idéalistes. Tandis que d'un point de vue empirique, les États se forment dans l'expérience collective, cette expérience, n'étant jamais émancipée des abstractions absolutistes, ne forme un État que sous l'influence constante et persistante des idées la transcendant. L'État, même dans le prisme de la définition empirique que lui procure Dewey, repose sur une continuité historique, générée, non seulement par les transformations incessantes du public, mais aussi par la persistance des idées qui font de l'État l'organisation incontestable du public. L'État est, certes, le

663 Michel Bakounine, *Le principe de l'État*, in *Œuvres complètes*, vol. 7, Champ Libre, Paris, 1979, p. 249.

664 Ibidem.

665 Michel Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, L'Herne, Paris, 2009, p. 12.

produit « du processus vital des peuples », mais un produit « sclérosé et inorganique⁶⁶⁶ », et cela est une fatalité, car, « [l']État n'étant qu'une partie, écrit Bakounine, se pose et s'impose comme le tout⁶⁶⁷ ». Il est toujours composé par des officiers qui, peu importe leur origine, font partie de la société au même titre que tout ceux qui n'ont pas accès au gouvernement. De quel droit, la partie se pose et s'impose comme le tout ? Qu'il soit un droit divin, le droit de la force ou de la persuasion, ce droit provient, pour Bakounine, de la dépendance théologique de l'autorité politique, à savoir la reconnaissance d'un tout, d'une totalité normative dont l'accès ne s'opère que par l'absolutisation de la partie la plus apte : les prêtres, les savants, les militaires ou même les élites révolutionnaires. Qu'il y ait ou non une nécessité de faire émerger un tout normatif qui portera la responsabilité d'organiser le public n'explique pas l'assujettissement *a priori* de la majorité non-gouvernementale au droit absolu de la minorité gouvernementale. Si la continuité empirique des transformations historiques des États repose sur tout ce qui est impliqué dans la lutte du public d'émerger, la constance de la forme étatique ne s'explique, pour Bakounine, que par la perpétuité intellectuelle et morale du principe de l'assujettissement qui, par ses origines absolutistes, reflète le principe même de l'autorité. L'expérimentalisme politique ne peut se concevoir que par la mise en cause des principes qui le précèdent. L'autorité, en tant que fait normatif, n'est soutenue intellectuellement que par son incrustation dans l'expérience d'une manière absolue. Si elle est le produit de l'expérience, cela signifie que l'expérience est autoritaire. D'un côté comme de l'autre, le comportement collectif est soumis à une force extérieure, et il est donc incapable d'engendrer une méthode politique qui aboutirait à une forme de contrôle social – étatique ou non – essentiellement humaine et démocratique. Par conséquent, l'anti-étatisme, loin d'une idée fixe qui fait de l'État une simple monstruosité, est une approche anti-absolutiste du fait politique. Il suppose que tout *archos* n'est tel que par sa dépendance à une *archè*. Non seulement une *archè* mène toujours à un *archos*, mais tout gouvernement, indépendamment de la méthode qui le fait émerger, tire sa puissance et son pouvoir légitime d'un principe précédant sa formation, d'un absolu. L'anarchisme s'oppose à l'État, non seulement d'un simple point de vue politique, mais d'un point de vue essentiellement philosophique : en tant que philosophie, il s'oppose à l'absolu transcendant l'expérience et aux principes premiers qui le précèdent.

L'État est pourvu de nombreuses significations, dont celle qui préoccupe le philosophe anarchiste semble être sa signification morale. L'État est régi par une morale politique en rupture avec la morale humaine⁶⁶⁸. N'étant qu'une partie qui s'impose comme un tout, sa morale échappe à l'expérience humaine et inversement. Ce n'est qu'avec la coïncidence de la morale politique et de la

666 Michel Bakounine à Petr Lavrov, le 15 juillet 1870, in *Œuvres complètes*, vol. 6., op. cit., p. 327.

667 Michel Bakounine, *Le principe de l'État*, in *Œuvres complètes*, vol. 7, op. cit., p. 249-250.

668 Ibid., p. 249.

morale humaine qu'une forme d'organisation des publics véritablement démocratique peut émerger de l'expérimentation prônée par Dewey. Il s'agit de voir dans la démocratie ce que Dewey proposait lorsqu'il tirait de sa définition éthique la suprématie de l'expérience. La démocratie est la primauté de l'expérience transactionnelle de l'humanité. C'est un empirisme radical dans la mesure où elle n'exclut aucune de ses transactions réelles et n'affirme aucune relation qui ne provient de l'expérience démocratique. L'État, indépendamment du potentiel démocratique que le philosophe pragmatiste lui attribue, est en réalité ressenti par le peuple, que ce soit physiquement ou moralement, comme un corps étranger. C'est un absolu qui ne peut s'éliminer, car il n'entre point en relation avec autrui. L'absolu étatique se dicte et ne se communique point. Comme tout absolu, l'idée de l'État compromet l'expérimentation politique, car il ne constitue pas une hypothèse, mais un présupposé. Il s'agit, pour les anarchistes, d'abolir tout présupposé, tout principe qui précède l'expérience, et, comme leur nom indique, toute *archè*, tout principe premier.

Les types de relations qui régissent l'expérience collective, à savoir l'amitié, l'amour, la coopération, le commandement, l'autorité, l'entraide, etc., sont des conditions dans lesquelles l'homme se réalise. Il s'agit de rechercher ces types de relations qui promeuvent la réalisation de la liberté la plus entière dans la justice la plus absolue. Pour les anarchistes, la quête de l'épanouissement individuel et social, la réalisation de l'idée même de la démocratie doit partir d'une typologie des relations éthiquement attachées – et non seulement par nécessité normative – à l'idée démocratique. L'État, par sa nature normative, s'exclut de toute démarche empirique. Il ne peut entrer dans le discours de la méthode que par le biais de la spéculation. En ce sens, l'État n'est pas vraiment le mal, mais simplement une étrangeté. Du point de vue de l'expérience, les choses vont toujours du simple au composé, de bas en haut. Nous ne pouvons inverser cette analogie qu'en abandonnant progressivement l'anti-absolutisme spontané et foncier de l'expérience. L'étrangeté de l'État ne peut être admise dans l'expérience que comme une menace perpétuelle contre sa propre existence.

La dimension théologique de l'État est le cible de l'anti-étatisme bakouninien, et cela dans le prolongement de l'anti-absolutisme de Proudhon. Il s'agit d'exclure toute condition qui ne s'accorde pas avec la primauté de l'expérience. Dans cette perspective, le fédéralisme proudhonien, que Bakounine embrassera par la suite, se situe au cœur de la quête anarchiste sur les conditions qui permettront à l'expérience humaine et sociale de s'émanciper de toute trace absolutiste. Le fédéralisme ne se fonde sur aucune théologie de l'État, car il se construit de bas en haut, sans jamais atteindre les hauteurs d'une synthèse absolutiste car, d'une part, le fédéralisme ne mène à l'unité que par une structure confédérale dont l'agent unificateur est le « co », et, de l'autre, de bas en haut signifie qu'en « bas » il n'y a que l'expérience, rien de plus, rien de moins.

La formule « de bas en haut » qui résume l'essentiel des thèses politiques anarchistes est, du point de vue de l'opposition absolu/expérience, une contribution majeure à la philosophie de l'expérience. Kropotkine situe d'ailleurs l'anarchisme dans le changement qui s'opère dans le domaine des sciences où les démarches empiriques gagnent en prestige et en efficacité. Le reflet de ce changement dans le domaine philosophique serait l'abandon des thèses absolutistes au profit d'un naturalisme qui évolue au sein exclusivement de l'expérience humaine. L'anti-étatisme est ainsi une thèse politique dont les conséquences philosophiques n'ont de signification qu'avec l'adoption du point de vue de l'expérience. Si, à l'égard d'une approche théorique, il s'agit de s'opposer à l'absolu, à l'égard de la pratique cela signifie partir de bas en haut, du simple au composé, du particulier vers la totalité, sans supposer dans les démarches un tout qui doit absolument émerger et dont l'image nous soit déjà donnée par la raison.

Un tel anti-étatisme ne déplairait point à Dewey, à la différence que l'anti-étatisme anarchiste part du principe que tous les *touts* composés antérieurement selon des méthodes absolutistes ne peuvent sous aucun prétexte faire légitimement partie du patrimoine de l'expérience. Du point de vue théorique, les anarchistes supposent une *tabula rasa* selon laquelle tout ce qui est ou fut produit de l'absolu doit être absolument récusé, non forcément physiquement, mais du moins intellectuellement. Il ne s'agit pas de détruire l'édifice matériel de l'État, mais son édifice intellectuel. Ainsi, Proudhon se livre à des expérimentations en marge de l'influence étatique sans se préoccuper d'une confrontation directe et physique avec l'État. Il est vrai que les anarchistes, sans rejeter en bloc l'héritage pratique de Proudhon, se montrent moins indifférents quant au rôle de l'État dans le processus révolutionnaire. La lutte des classes est, pour les nouvelles générations d'anarchistes, loin d'une simple conséquence de l'autorité et du capital absolus, une attitude énergique et consciente des institutions étatiques et capitalistes. Par conséquent, la *tabula rasa* théorique, face à l'hostilité des organismes gouvernementaux, se transforme en une reconnaissance du fait de la domination active. La méconnaître entraîna, comme fut le cas dans l'expérience coopérative, selon les analyses de Bakounine, l'échec de la révolution.

Or, l'anti-absolutisme anarchiste qui, sous la plume de Proudhon et de Bakounine, se situe aux origines d'une opposition à l'idée de Dieu et de l'État, suppose aussi l'assouplissement de toute idée, tout concept, toute théorie qui tend vers son universalisation. Aucune idée, aussi scientifique soit-elle, ne prime sur l'action : l'expérience aura toujours le dernier mot. Il s'agit de reconnaître dans l'histoire, le mouvement et la vie. Aucune expérience humaine n'est dépourvue d'historicité, c'est-à-dire que toute expérience est, du point de vue humain, vitale et vivante. Il s'agit de faire de la science et de la raison une lecture anti-absolutiste. Tout comme l'État n'est qu'une partie qui s'impose comme le tout, la science, la philosophie ou la religion ne donnent qu'une partie de la

connaissance du monde, ou parfois de sa méconnaissance. Par conséquent, prétendre résoudre les mystères de la vie par la science, la philosophie ou la religion, est, d'un point de vue cette foi-ci épistémologique, le signe du même comportement absolutiste. Pour Bakounine, la science a, certes, comme objet l'explication du monde fait, mais l'usage d'une telle explication ne peut être imposé dans l'expérience d'une manière absolutiste. Avec James, l'anarchiste s'exclame qu'il y a toujours quelque chose qui échappe de nos théories, et cette chose c'est la vie.

Une telle attitude anti-dogmatique ne suppose guère une thèse parallèle à l'anti-étatisme anarchiste, mais, tout au contraire, elle émerge comme l'aspect épistémologique du même anti-absolutisme. Tout ce qui gouverne est un absolu et tout ce qui est absolu gouverne. Les idées qui émergent comme de réponses universelles et totalisantes penchent toujours vers l'absolutisme, car, « toute idée générale est toujours une abstraction, et, par cela même, en quelque sorte, une négation de la vie réelle⁶⁶⁹ ». Confondre l'abstraction avec ce qu'elle est censée représenter est un acte absolutiste dont les conséquences, selon le destin autoritaire de tout absolu, mène à nouveau à une dépendance de l'expérience à l'absolu, de l'action à l'idée, de la pratique à la théorie. Une idée est toujours le produit d'une expérience vitale. Généraliser cette idée renvoie à l'universalisation de l'expérience jusqu'à sa transformation en un absolu. Mais la vie échappe toujours aux idées, même aux idées les plus nobles, les plus vraies, les plus scientifiques.

Bakounine connaît cet axiome pluraliste de par son expérience propre. Sa vie intellectuelle, tout comme son errance politique, furent soumises à des multiples évolutions. D'abord noble, puis exilé ; métaphysicien, puis révolté contre la métaphysique ; panslaviste, puis anarchiste ; mystique, puis athée, Bakounine revient continûment à ses idées pour les modifier, voire les transformer selon les *nouveautés* qui se greffent sur ses valeurs. Presque l'ensemble de son héritage littéraire fut rédigé passionnément plus que rationnellement. Il revient souvent à ce qu'il écrivait déjà en 1848 :

« La révolution est un instinct plutôt qu'une pensée, c'est comme instinct qu'elle livre ses premières batailles. Voilà pourquoi les philosophes, littérateurs et politiciens qui ont leurs petits systèmes tout faits et s'évertuent à serrer dans des formes et des limites déterminées cet océan sans bornes, s'avèrent tout aussi sots et débordés⁶⁷⁰».

Ainsi, la propagande bakouninienne comporte davantage d'appels et des lettres, des conférences et des discours circonstanciels, que des ouvrages philosophiques et théoriques. Son anti-dogmatisme émane de l'anti-absolutisme anarchiste et il est liée foncièrement à l'anti-étatisme : l'opposition à l'État est de la même étoffe que l'opposition à tout ce qui peut compromettre l'expérience. Suivre un

669 Michel Bakounine, *Dieu et l'État*, op. cit., p. 64.

670 Cité par Henri Arvon, dans *Bakounine ou la vie contre la science*, Seghers, Paris, 1966, p. 66.

dogme signifie soumettre la vie à la mort, le mouvement à la fixité, les partisans aux savants, les gouvernés aux gouverneurs.

C'est ainsi que Bakounine résume ses reproches à Marx qui, par l'exercice ultra-rationnel de son génie, créa un dogme aussi absolu que celui qu'il était censé combattre. Le défaut de Marx le plus essentiel est donc « celui de tous les savants de profession, il est *doctrinaire*. Il croit absolument en ses théories et, du haut de ses théories, dédaigne toute le monde⁶⁷¹ ». Il ne s'agit pas d'un reproche touchant le fond de la personnalité du philosophe allemand. Il s'agit d'une critique contre tous les savants de profession, qui tendent, par la certitude absolue de leurs théories, à endoctriner le peuple. Qu'il soit d'origine religieuse ou scientifique, l'ambition politique d'un théoricien absolutiste s'explique toujours par « *le besoin de gouverner, d'éduquer et d'organiser les masses à leur idée*⁶⁷² ». Le problème n'est donc guère la scientificité ou non du marxisme, mais il s'agit de faire confiance ou non à l'expérience humaine. Le scientifique, tout comme le religieux, porte, par le caractère absolutiste de ses théories, la dimension théologique de la vérité absolue qui le pousse à privilégier l'autorité au détriment de la liberté. L'État marxiste est l'aboutissement rationnel de l'organisation politique qui suit le raisonnement dialectique du matérialisme historique, et, en même temps, il paraît comme le produit moral de la certitude. En tant que produit rationnel, l'État est composé par les représentants du prolétariat. En tant que produit moral, ces représentants émanent de la primauté du savoir sur le travail— refoulée par l'attachement du matérialisme historique au socialisme. Ainsi, Marx est selon Bakounine :

« un communiste autoritaire et partisan de l'émancipation et de l'organisation nouvelle du prolétariat par l'État, par conséquent de haut en bas, par l'intelligence et la science d'une minorité éclairée, professant naturellement des opinions socialistes, et exerçant pour le bien même des masses ignorantes et stupides, une *autorité légitime* sur elles⁶⁷³ ».

Or, Bakounine fut toujours un admirateur de la science de Marx. En 1869, il tente même à traduire en russe le *Capital*, traduction qui n'aboutira finalement pas. Par ailleurs, Carlo Cafiero, anarchiste italien, offrira à ses compatriotes un abrégé du *Capital* applaudi pour sa justesse par Marx lui-même. Pour l'anarchiste russe, malgré les rapports conflictuels qu'il entretient avec Marx, ce dernier fut « un homme d'une très grande intelligence et, de plus, un savant dans le sens le plus étendu et le plus sérieux de ce mot »⁶⁷⁴. Son matérialisme scientifique brisa les fondements de

671 Michel Bakounine, *Rapports personnels avec Marx*, in *Œuvres complètes*, tome 2, Champ libre, Paris, 1974, p. 122.

672 Ibid., p. 123.

673 Ibid., p. 123.

674 Ibid., p. 121.

l'idéalisme bourgeois et offrit à la classe prolétaire un arsenal intellectuel d'une importance majeure. La science marxiste est une science émancipatrice. Bakounine ne revient pas sur cette conclusion. Le marxisme est néanmoins beaucoup plus que la science de Marx : il est son rapport à elle. Bakounine reproche à Marx d'entretenir un rapport rationaliste à la science, un rapport hérité de l'idéalisme hégélien dont les traces n'ont pas complètement disparu du matérialisme historique et dialectique. L'idée que la science, à travers son appareil logique, peut expliquer la totalité de la réalité, connue ou inconnue, est directement issue de l'idéalisme hégélien, auquel fait écho l'épistémologie marxiste. Selon Bakounine, Marx n'a pas réussi, malgré sa reconstruction matérialiste de la dialectique hégélienne, « à se débarrasser d'une pensée abstraite et métaphysique prédominante⁶⁷⁵ ». Les abstractions métaphysiques persistent, tant que nos démarches demeurent rationalistes, et figent les idées, même les plus scientifiques, en leur conférant une allure universelle. Marx fut, pour Bakounine, un empiriste à moitié. Tandis que son édifice scientifique émane du réel, de l'expérience, lorsqu'il y retourne, il le fait en étant déjà vrai, et l'expérience ne peut de-lors qu'accepter le vrai comme un principe premier. L'idée naît de l'action pour y revenir d'une manière triomphante. À travers la science, le marxisme entretient un rapport rationaliste à la vie, alors que Bakounine, voyant les limites épistémologiques de l'universalité d'une théorie, suppose un rapport à la vie radicalement empiriste. « La plus grande intelligence, écrit Bakounine, ne suffirait pas pour embrasser le tout⁶⁷⁶ ». Quelque chose y échappe toujours. Prétendre le contraire signifierait que la raison est plus large que la vie, et les idées, plus vraies que la réalité elle-même.

« Nous, révolutionnaires-anarchistes, écrit Bakounine, défenseurs de l'instruction générale du peuple, de son émancipation et du développement le plus la large de la vie sociale et, par là même, ennemis de l'État et de toute gestion étatique, nous prétendons, contrairement aux métaphysiciens, positivistes, savants ou non, prosternés aux pieds de la déesse Science, que la vie naturelle et sociale précède toujours la pensée, qui n'en est qu'une de fonctions, mais jamais le résultat ; que cette vie se développe en partant de ses profondeurs insondables, par une succession de faits différents les uns des autres et non de réflexes abstraits⁶⁷⁷ ».

L'étatisme étant la conséquence logique du primat des idées sur la vie⁶⁷⁸, l'anti-étatisme d'une thèse politique devient le produit de la négation de l'épistémologie moniste. Ni la religion, ni la science, ni la philosophie, ni le génie, quelque soit sa manifestation, ne peuvent supposer en leur sein un schème conceptuel qui englobe l'ensemble de la variété de la vie. Prétendre le contraire

675 Michel Bakounine, *Étatisme et anarchie*, in *Œuvres complètes*, vol. 4, Champ libre, Paris, 1976, p. 308.

676 Michel Bakounine, *Dieu et l'État*, op. cit., p. 36.

677 Michel Bakounine, *Étatisme et anarchie*, op. cit., p. 311.

678 Ibid., p. 312.

revient à légitimer, par la suprématie d'une approche, le principe même de l'autorité. Dans le prolongement de l'anti-dogmatisme proudhonien, Bakounine prône une épistémologie pluraliste, sans néanmoins jamais l'explicitier. Tout comme chez James, le pluralisme consiste d'abord en une thèse négative, à savoir l'affirmation du primat de la vie sur les méthodes qui prétendent l'expliquer. L'aspect positif du pluralisme épistémologique de Bakounine n'est toutefois pas théorique mais exclusivement pratique, conforme aux démarches anti-fondationalistes de la pensée anarchiste.

L'affirmation du fédéralisme comme structure aussi bien de l'organisation sociale à venir que de l'organisation des associations militantes et contestataires, c'est-à-dire en tant que fin et moyen à la fois, émerge, non seulement comme la structure correspondant à l'esprit anti-autoritaire, mais comme la conséquence du changement de paradigme épistémologique que Bakounine suppose dans la lignée de l'anti-dogmatisme proudhonien. De par le fédéralisme, les anarchistes opposent à l'homogénéité d'une idéologie générale ou d'une conduite d'action universelle, l'autonomie des groupes fédérés. Dans une lettre à Petr Lavrov, écrite en 1870, Bakounine affirme :

« La nationalité, avec toutes ses différences ethnographiques, économiques, historiques et culturelles, ses caractéristiques et ses traits particuliers constitue, selon nous, non pas un droit ou un principe, mais un fait historique naturel qu'on ne peut abstraire et dont il faut tenir compte si l'on veut agir de façon pratique et non abstraite. Reconnaisant que les tâches de la révolution sociale sont partout les mêmes, à savoir : l'humanisation de la société, de la nation, des individus, nous sommes en même temps convaincus que la solution de ce problème dans les différents groupes nationaux revêtira les formes les plus diverses, ces groupes étant le produit non pas d'un idéal inventé de toutes pièces ou importé de l'étranger par des individus ou des cercles, mais de la situation particulière, de la mentalité et de l'évolution historique de chaque groupe⁶⁷⁹ ».

Il s'agit de reconnaître d'abord que la pluralité n'est pas un mythe, une idée qui s'incruste de l'idéal dans le réel par la nécessité sérielle de catégorisation. La pluralité est une réalité, car elle est le produit de l'expérience. Bakounine suppose une ontologie pluraliste sur laquelle il construit, par fidélité à son esprit pratique, une approche épistémologique selon laquelle la convergence conceptuelle, à savoir l'idée de l'émancipation de l'humanité, repose sur la diversité pratique et méthodologique. Le processus du changement social, à savoir la pratique révolutionnaire, ne correspond point à une application doctrinaire, et donc aveugle, d'une idée abstraite. Il est un processus empirique qui pose les éléments de sa théorisation dans la pratique circonstancielle et toujours particulière. Les théories qui y émergent ne sont que des parties. Les imposer comme des

679 Michel Bakounine à Petr Lavrov, le 15 juillet 1870, in *Œuvres complètes*, vol. 6., op. cit., p. 327.

touts renvoie à la même attitude absolutiste que Bakounine reproche à l'État. Ainsi, dogme, État, absolu sont, pour l'anarchiste russe, intimement liés, car ils renvoient tous les trois au même principe de l'autorité.

L'obsession anti-autoritaire des anarchistes, loin d'être véritable telle, s'attache, chez Bakounine, dans les prolongements de la philosophie proudhonienne, 1) au refus de l'absolu transcendantal au nom de la reconnaissance de l'expérience à part entière ; 2) à l'abolition de la théologie politique qui frustre les capacités de la nature humaine et fait de l'autorité une invariance de l'ordre ; 3) à la négation d'une épistémologie moniste et 4) à la primauté de la pratique.

L'anti-étatisme, malgré son assimilation à une prétendue orthodoxie anarchiste, à l'état théorique résume les rapports de l'absolutisme à l'autoritarisme ; à l'état pratique, il est une démonstration des conditions indispensables à la libération de l'expérience, et, avec celle-ci, la libération de notre foi en la capacité de l'homme à prendre son destin politique, social et moral en main. Ce n'est pas un dogme, une recette de vie universelle. C'est à l'homme, et non à la philosophie, fut-elle anarchiste, qu'incombe le rôle de son épanouissement. L'anti-étatisme n'est pas une thèse normative. La véritable *doxa* qui réside dans l'anti-étatisme anarchiste est le primat de l'expérience, et, puisque ce primat s'opère au détriment de l'absolu, la *doxa* anarchiste est un anti-dogmatisme permanent au nom de la suprématie de la pratique. Ce primat de l'expérience suppose une *doxa* consécutive : l'expérience sociale étant celle de l'homme et de ses relations, les anarchistes portent la conviction que l'homme est capable d'engendrer par son expérience les conditions de son salut. L'anti-étatisme, résidant ainsi aux antipodes de la théologie politique, devient, par sa transformation en une thèse positive, un humanisme radical. Humanisme dans le sens où la nature humaine n'est ni « bonne » ni « mauvaise », mais elle est simplement capable d'être à la fois bonne et mauvaise. « Nous sommes bons ou mauvais, écrit Proudhon, suivant les circonstances ; ce qui prouve que par nous-mêmes nous sommes indifférents⁶⁸⁰ ». L'homme étant potentiel, l'humanité devient une possibilité. Ce sont les conditions dans lesquelles la nature humaine se manifeste qui favorisent, ou même déclenchent, sa béatitude où sa déchéance. Un tel humanisme est radical dans le sens où les relations de l'homme priment sur sa capacité rationnelle, ses pratiques sur ses théories. Les idées émergeant des expériences singulières ne sont qu'une transcendance, un absolu, car la variété et l'ampleur de l'expérience humaine ne peut couvrir l'ensemble des relations humaines. Par cela même, elles restent insuffisantes quant à la restitution de l'expérience dans le processus vital du mouvement. Il ne s'agit pas de rejeter les idées, mais de souligner qu'elles sont inséparables de la pratique, de mettre frein à leur élan qui les pousse vers la transcendance et l'absolutisme.

680 Pierre-Joseph Proudhon, *Carnets*, IX, 1851, in *Carnets de P.-J. Proudhon*, vol. 4, Rivière, Paris, 1974. Nous pouvons y rajouter : « les deux tendances contraires de la nature humaine : la tendance étroitement personnelle et la tendance sociale », Pierre Kropotkine, *L'éthique*, op. cit., p. 18.

Il y a pourtant, au moins dans le vocable anarchiste, l'éloge de certains absolus. Les anarchistes prônent la justice, l'égalité et la liberté *absolues* et visent à abolir *absolument* toute autorité. Réduire cette attitude linguistique à une tendance absolutiste serait erroné et injuste envers les démarches anti-absolutistes de l'anarchisme. En réalité, tous ces absolus correspondent à ce que nous avons déjà indiqué comme étant des absolus horizontaux et point verticaux. Il s'agit d'un objectif idéal, indispensable à la formulation des hypothèses d'action. À l'horizon de l'expérience il y a toujours un idéal, sinon le mouvement ne se transforme pas en progrès. L'*eutopie* dépend de notre utopisme, pourvu que les idéaux utopiques, les absolus horizontaux, émanent de l'expérience en tant que préfiguration microcosmique de l'utopie. La liberté, l'égalité et la justice, si elles font parties de notre arsenal linguistique ou éthique, n'est-ce pas parce qu'elles ont émergé des expériences qui les portaient en leurs seins ? Comment peut-on comprendre autrement ce que Proudhon affirmait en disant que l'idée naît de l'action et doit y revenir ? Poser les notions de liberté, d'égalité et de justice en termes d'absolu n'est autre chose que l'aspiration à leur généraliser à l'ensemble de l'expérience humaine. Si la finalité morale de la vie sociale est l'épanouissement individuel, les conditions ultimes de cet épanouissement étant la liberté et la relation, l'égalité et la justice forment naturellement, à côté de la liberté, les idéaux fondamentaux du progrès démocratique. L'absolu anarchiste ne fige donc point le mouvement et par conséquent il ne s'agit pas d'un absolu compromettant l'expérience. C'est un guide, une boussole d'action et, en tant que tel, il est porté dans l'activité réformiste ou révolutionnaire comme une morale plus qu'un principe premier.

La négation absolue de l'autorité émerge en réalité de sa dimension éthique, car cette dimension attachée à toute pratique d'une notion, d'un principe ou d'une idée régit l'expérience tout au long de son déploiement. L'éthique ne connaît pas de degrés. Ainsi les anarchistes affirment la liberté comme le moyen par excellence pour tisser le lien social, une finalité qui porte elle aussi la même liberté, dans sa dimension idéelle, à savoir l'absolu horizontal. Étant morale, la liberté est absolue. Par conséquent, la négation de la morale autoritaire s'exprime aussi en termes d'absolu. Nier l'autorité dans sa dimension éthique renvoie donc à l'affirmation de la finalité de la liberté. Pour les anarchistes, fins et moyens proviennent de la même source dont la dimension éthique régit l'expérimentation des moyens, et dont la dimension idéelle régit la définition de la finalité. Nous reviendrons à cette dimension morale de l'action anarchiste dans le chapitre suivant.

Bakounine réclame toutefois l'exclusion « absolue de tout principe d'autorité ⁶⁸¹ », et il semble assez intransigeant dans son exigence. Il y a pourtant une différence entre principe d'autorité et autorité tout court. Son anti-absolutisme rejette toute autorité en tant que principe mais non en

681 Michel Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, op. cit., p. 10.

tant que fait naturel. Tout ce qui conditionne l'activité humaine exerce une autorité sur elle. La « faim, écrit Bakounine, les privations de toute espèce, la douleur, l'influence des climats, des saisons et en général les mille conditions de la vie animale qui maintiennent l'être humain dans une dépendance quasi-absolue vis-à-vis du milieu qui l'entoure⁶⁸² » constituent des manifestations de l'autorité naturelle sur l'homme. Une telle autorité est un fait indéniable. La nier signifie la négation de la vie naturelle et, en même temps, la négation des conditions qui font émerger la notion même de la liberté, car l'autorité naturelle est constitutive quant à l'émergence de la liberté humaine. La faim produit l'art culinaire, le climat l'architecture, la douleur la solidarité. L'autorité n'est niée, chez Bakounine, que lorsqu'elle mène à l'exploitation. Parfois elle entretient même des liens dialectiques avec la liberté et contribue au désarmement de l'exploitation. Elle consiste à un point de départ de l'action humaine qui mène successivement à sa libération des contraintes aussi bien naturelles qu'artificielles. C'est l'action qui détermine ce passage, et, pour accomplir sa destinée émancipatrice, elle doit être dépourvue d'une morale qui porterait en elle le principe de l'autorité. Autrement, le mouvement admettant comme point de départ l'autorité serait aussitôt compromis. Dans sa vision éducative, Bakounine ne méconnaît pas les limites d'une approche pédagogique absolument libertaire. L'homme ne naît pas libre, mais il le devient. « L'éducation des enfants, il écrit, prenant pour point de départ l'autorité, doit successivement aboutir à la plus entière liberté⁶⁸³ ». La liberté n'est ni un fait premier ni, en tant qu'idée, un principe premier. Elle ne doit pas être confondue avec la volonté d'être libre qui, partant de l'autorité de la nature, est la conséquence psychologique de l'instinct même de survie.

La liberté, même dans son éloge quasi-absolutiste, n'est jamais un absolu. Comme tout effet, elle est soumise à des conditions, des barrières, une autorité régulatrice. Son absence est sanctionnée par le fait même d'être absente. L'homme la cherche, la poursuit toujours d'une manière absolue, car elle ne peut être sentie que d'une manière personnelle. La liberté est d'abord une sensation, une esthétique qui devient par sa manifestation dans l'action une éthique et qui, régissant l'expérience sociale, se jette dans la sphère du politique. Les anarchistes, en la réclamant comme un absolu, ne font que souligner l'importance de sa poursuite à la constitution de ce qui est proprement humain. Le progrès humain n'est proprement tel que lorsque son expérience emprunte à la liberté l'horizon de son activité. Or, la liberté, n'étant point une notion abstraite, n'a de sens qu'à travers les conditions qui favorisent son émergence. Ces conditions, c'est autrui. Ainsi, par les relations que l'homme entretient avec ses semblables, la liberté surgit comme un fait, régularisant par ce conditionnement relationnel même toute prétention absolutiste que sa poursuite peut laisser en

682 Michel Bakounine, *Fédéralisme, socialisme, antithéologisme*, op. cit., p. 146.

683 Michel Bakounine, « L'instruction intégrale », op. cit., p. 132.

suspens. La liberté anarchiste n'est donc point un absolu, car elle n'a pas une valeur en soi. Elle se fonde dans l'égalité et se projette dans la justice. L'esthét(h)ique de la liberté lui confère sa nature positive et sociale. « La liberté est une chose positive, écrit Bakounine, très complexe et surtout éminemment sociale, parce qu'elle ne peut être réalisée que par la société et seulement dans la plus étroite égalité et solidarité de chacun avec tous ⁶⁸⁴».

Le pouvoir sur autrui n'est pas lié à la notion de la liberté proprement humaine. L'homme est libre à travers et avec autrui. Un maître n'est point libre en tant qu'homme, mais en tant que maître. L'homme a besoin de ses semblables afin que sa liberté s'exprime, car celle-ci, bien qu'elle soit sentie d'une manière personnelle, réside en réalité dans la relation : la relation de l'homme avec les personnes qui l'entourent. C'est ainsi que liberté anarchiste brise le schème libéral de l'individualisme absolu, sans supposer aux antipodes de celui-ci un socialisme absolutiste. Cette opposition formelle de l'individualisme au socialisme ignore l'élément essentiel de l'ontologie sociale, à savoir la relation. L'individu est relation ; la société aussi. Un individu libre en tant que tel, tout comme une société juste en soi, ne sont que des abstractions. La société n'étant pas une agglomération d'individus, sa justesse ne correspond non plus à une sorte d'agglomération des libertés. Il n'y a pas de degrés dans la liberté, comme il n'y a pas de degrés dans la justice. Ce qui explique, de la part des anarchistes, l'emploi d'un vocabulaire passionnel et, par conséquent, parfois absolutiste. Ainsi, à l'individualisation de l'absolu libéral, les anarchistes opposent l'individuation : la relation à la place de l'isolement. L'individualisme anarchiste est un individualisme relationnel, ce qui exclut l'anarchisme individualiste de la généalogie libertaire. Si l'autorité est le cible des anarchistes, c'est pour affirmer la liberté dans sa véritable nature, à savoir la relation. Par conséquent, toute assimilation du mouvement anarchiste à l'anti-autoritarisme libéral est erronée. Nier toute autorité sans supposer constamment l'affirmation de la liberté dans sa nature et sa fonction sociale, c'est un signe de dogmatisme, d'obsession, d'absolutisme. L'anarchisme part du socialisme et se forme au fur et à mesure qu'il découvre l'individu. Son anti-autoritarisme est au service de l'individu, libre non pas en soi, mais dans ses relations avec ses semblables. « Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les être humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres », écrit Bakounine dans un passage devenu célèbre pour sa justesse, et il poursuit :

« La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou la négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens libre vraiment que par la liberté des autres, de sorte que plus nombreux sont les hommes libres qui m'entourent et plus profonde et plus large est leur liberté, et plus étendue, plus profonde et plus large devient ma liberté⁶⁸⁵ ».

684 Michel Bakounine, *Dieu et l'État (extraits du manuscrit inédit)* op. cit., p. 313.

685 Ibidem. Voir aussi Michel Bakounine, *L'empire Knouto-germanique*, in *Œuvres complètes*, vol. 8, op. cit., p. 173.

L'esprit pratique de la philosophie anarchiste se répète dans le croisement du socialisme libertaire avec le libéralisme socialiste de Dewey. Le philosophe pragmatiste suit le chemin inverse de celui des anarchistes. Américain, empiriste, philosophe et universitaire, Dewey part de l'individu pour affirmer sa liberté dans le socialisme. Tout comme les anarchistes, il préconise un individualisme relationnel, la liberté étant également pour lui la notion qui réconcilie individualisme et socialisme. Il n'y a point d'opposition entre liberté et égalité. L'une est la condition de l'autre. Puisque l'être est un groupe⁶⁸⁶, un individu libre est une société égalitaire. Comprendre cette analogie, c'est affirmer la justice, sentir sa propre dignité en autrui⁶⁸⁷.

Toute action, par sa nature créatrice d'idées, est porteuse de valeurs, d'idéaux et même de philosophie. L'anarchisme n'entra pas dans le discours politique en prétendant proposer une nouvelle philosophie. Mais en proposant un régime d'actions sociales, il suggère, même lorsque cela reste implicite, une approche philosophique propre à sa cohérence pratique. Même la possibilité d'une incohérence pratique contribue à la supposition d'un édifice philosophique qui lui serait associé. Les manifestations explicites d'une synthèse philosophique anarchiste furent rarissimes. Elles ont néanmoins souligné l'esprit pratique, l'anti-dogmatisme et l'anti-absolutisme des démarches anarchistes. Par ces trois aspects interconnectés, la philosophie de Proudhon s'impose comme la matière première de la généalogie anarchiste. La négation proudhonienne de l'absolu, en tout et partout, se répète continûment et constamment à chaque expression théorique des pratiques anarchistes. Niant l'État et le capitalisme, l'anarchisme nie l'absolu en politique et en économie. Niant Dieu, il s'oppose à la morale surhumaine, transcendante et absolutiste. La négation de l'absolu n'est pourtant pas un exercice spéculatif. C'est l'attachement de l'absolu à des conséquences pratiques néfastes qui initia l'anti-absolutisme anarchiste. Les conséquences du dogme, de l'État, de la propriété absolue, de la morale transcendantale ouvrent la porte à la soumission de l'expérience humaine à des principes qui lui sont étrangères, et légitiment, par conséquent, l'exploitation de l'homme par l'homme. Ainsi, la négation de l'absolu en tout et partout s'opère au service de l'expérience, et l'anti-absolutisme pratique ouvre les perspectives d'une philosophie de l'expérience. Une telle philosophie qui résume le triptyque de l'anti-absolutisme jamesien, à savoir l'empirisme radical, le pluralisme et le pragmatisme, s'impose dans la pensée anarchiste comme un rappel permanent de sa logique intime. Comme toute pensée pratique et vivante, l'anarchisme diverge souvent de l'esprit qui initia son émergence en tant que courant politique distinct. Des dogmatismes

686 Pierre-Joseph Proudhon, *Philosophie du progrès*, op. cit., p. 63.

687 Pierre-Joseph Proudhon, *De la justice ...*, I, op. cit., p. 299.

ou des suppositions orthodoxes apparaissent par moments et brisent la continuité implicitement philosophique de l'anarchisme. Mais ces apparitions disparaissent aussitôt que l'expérience les filtre dans le prisme de leurs contradictions. Prôner une doctrine non-dogmatique est un exercice difficile à suivre. Nous ne pouvons protéger une telle pensée de ses élans absolutistes qu'en étant perpétuellement dans la relation, et cela, dans un monde qui divise, qui sépare, qui isole, paraît presque utopique.

Si nier l'absolu mène l'affirmation de l'expérience, comment les anarchistes se positionnent-ils par rapport aux trois voies anti-absolutistes de la philosophie pragmatiste de James ? En premier lieu, l'anarchisme est un empirisme. C'est ainsi que le définit Kropotkine et c'est à l'empirisme que fait appel Bakounine à sa critique de l'épistémologie marxiste. Il s'agit, pour les anarchistes, de partir des *chaques*, des individus et des groupes, et de chercher la cohésion sociale, le *tout*, dans la relation. Cette dernière part de l'individu, car elle est régie constamment par la volonté et la liberté individuelles. Les *chaques* sont, par conséquent, au/le cœur de l'approche anarchiste du problème social. Un tel empirisme diverge néanmoins de sa compréhension classique, qui peut mener à un individualisme à l'image du modèle libéral. L'empirisme anarchiste acquiert ses traits ontologiques par les relations des *chaques*, relation réelle, création et créatrice des expériences humaines. Pour Proudhon, la relation non seulement est une réalité, mais elle la seule réalité observable. Liberté, égalité et justice étant portées dans leur efficience par la relation, elles ne peuvent être dépourvues d'instance transcendantale que lorsque la relation est conçue comme étant elle-même une expérience réelle. Sinon, l'anti-théologisme anarchiste serait compromis : Dieu porterait dans son essence l'idée de la liberté, de l'égalité et de la justice, et il serait présent, comme l'imaginent les théologiens, à toute transaction humaine salutaire. L'anarchisme, dans cette perspective, semble satisfaire aux exigences de l'empirisme radical, à savoir partir du particulier, du petit, et, en suivant l'expérience relationnelle, composer le grand, la cohésion, le général.

Chez James l'empirisme radical, par son orientation réaliste, est indissociable d'une ontologie pluraliste qui oppose, à la prétendue unité de principe, une unité expérimentale, de proche en proche, toujours prospective et toujours à l'horizon d'une expérience humaine et naturelle inépuisable. Proudhon, en affirmant le mouvement, affirme, en même temps, l'unité instable et précaire de l'ordre. Le point de vue de l'absolu étant nié, avec l'adoption de la vision de l'expérience, le pluralisme apparaît comme la réalité première du monde. L'unité demeure donc dans la multiplicité, et sa poursuite dépend de l'équilibration des forces qui composent la réalité, sans qu'elles se fondent en une synthèse. Si le pluralisme est le fait que l'on observe, c'est parce que la multiplicité est aussi bien le point de départ de l'expérience que son point d'arrivée. Les anarchistes, non seulement reconnaissent le pluralisme, mais ils construisent aussi leur projet social sur la base

d'une telle reconnaissance. Le fédéralisme émerge, tout comme l'image de la république fédérative de James, comme la structure normative que correspond à l'édifice pluraliste de l'ontologie sociale. Il s'agit de créer l'unité, la cohésion sociale, par concaténation, par les relations de proche en proche de groupes autonomes et indépendants quant à leur signification. Cette optique s'aligne également avec une hypothèse pluraliste en épistémologie. L'unité du monde étant prospective et rattachée au flux de l'expérience, la façon dont elle s'opère n'est pas une découverte conceptuelle, faite une fois pour toutes, mais une pratique susceptible de conceptualisation. La pratique étant plurielle sa conceptualisation s'attache à une épistémologie pluraliste, à savoir, d'une part, à la négation des recettes universelles, et, de l'autre, à la reconnaissance de la diversité « des voies et des moyens », qui peuvent tous porter la valeur de leur vérité. Cette dernière dépend de la pratique et non d'une prétendue justesse théorique qui ne prendrait en compte que son efficacité rationnelle. Pour les pragmatistes, cette efficacité, pour être réellement telle, doit s'attacher aux conséquences pratiques de la conduite qui porte en elle l'objet théorique de l'évaluation. Il ne existe nulle part, sauf dans l'univers absolutiste, aucune vérité absolue qui apparaîtrait comme le signe du triomphe d'une théorie, à l'aboutissement d'une expérience. Ce n'est qu'après coup qu'une idée peut se qualifier comme vraie. La pratique est le seul environnement évaluatif d'une idée, d'un concept ou d'une théorie.

Les anarchistes suivent les conséquences d'un tel pragmatisme, sans néanmoins être préoccupés par la formulation d'une théorie générale de la vérité. L'anti-dogmatisme anarchiste, émanant de la primauté de la pratique, ne vise qu'à l'élimination de l'absolument vrai qui précéderait l'expérience. Tout comme James avec le pragmatisme, les anarchistes, malgré les nombreuses formules absolutistes de leur anti-théologisme⁶⁸⁸, s'opposent à la vérité absolue, à la prétention d'une idée d'échapper au processus pratique de son évaluation. En réalité, bien que l'on puisse trouver chez Proudhon quelques passages traitant la vérité d'un point de vue pragmatiste, l'anarchisme, n'étant fondé sur aucune vérité non-empirique, croise le pragmatisme dans son mépris vis-à-vis de tout arrivisme philosophique qui vise à découvrir la Vérité avec son « v » majuscule. Ainsi, Errico Malatesta écrit en 1897 : « Nous laissons bien volontiers à leurs élucubrations transcendantes les amateurs de la vérité absolue et de progrès continu, qui, ne mettant jamais leurs idées à l'épreuve des faits, finissent par ne rien faire ni découvrir⁶⁸⁹ ». Le vrai se trouve au prolongement de l'action. Voilà la thèse anarchiste de la vérité, une thèse qui, loin d'un préalable pour le développement du

688 Il semble que le seul dogme anarchiste qui sort de l'attitude pragmatiste que nous lui attribuons concerne la négation de Dieu. Mais même la vérité absolue de l'inexistence de Dieu est attachée, chez les anarchistes, notamment chez Proudhon et Bakounine, aux conséquences néfastes de la vérité de son existence. D'autre part, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, Bakounine ne vise pas à éliminer Dieu de la démocratie. La religion, peut avoir une place dans la démocratie à condition qu'il ne s'impose pas comme une nécessité sociale, mais qu'il émerge uniquement comme un besoin psychologique.

689 Errico Malatesta, *L'organisation* (1897), disponible sur : <http://kropot.free.fr/Malatesta-organisation.htm>

courant anarchiste, fut le produit d'une pensée qui émergea de la pratique, de l'expérience, de l'action anarchistes. « C'est de l'action qu'il nous faut, écrit Kropotkine, de l'action et toujours de l'action. En faisant de l'action, nous travaillons, en même temps, pour la théorie et pour la pratique, car c'est l'action qui engendre les idées et c'est elle qui se charge également de les répandre dans le monde⁶⁹⁰ ». C'est sur l'action anarchiste que nous devons nous pencher afin de découvrir sa cohérence philosophique : action plurielle, non-dogmatique, expérimentale, et dans la mesure où elle se fait démocratique, action pragmatiste.

690 Cité par Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, Christian Bourgois, Paris, 2001, p. 73.

Chapitre VIII : Pragmatisme et anarchisme (II) : action⁶⁹¹

Le pragmatisme, en tant que théorie de l'action politique, réside dans la mise en cause de la séparation entre théorie et pratique. Une idée, n'étant vraie que par son attachement à des conséquences pratiques satisfaisantes, ne peut plus être liée à une action par des rapports d'applicabilité. Une idée devient vraie dans l'action, et, par conséquent, une pratique porte, au cours de son déploiement, les prémisses de la théorie qui lui donnera du sens. Séparer la théorie de la pratique nous renverrait à une action collective guidée par des principes *a priori*, par une idéologie fixe, une doctrine intangible, une idée précise de ce que doit être la pratique révolutionnaire. En revanche, l'action pragmatiste se veut expérimentale. Cela signifie qu'elle s'adapte aux circonstances, aux situations, sans néanmoins négliger la finalité sociale visée, cette dernière demeurant dans la pratique politique sous la forme de valeur, en tant que critère d'évaluation des moyens d'action. Ainsi, l'interdépendance des fins et des moyens repose sur l'inséparabilité entre faits et valeurs. Réconcilier la théorie avec la pratique, sous le prisme de la mise en cause du dualisme faits/valeurs, mène à la définition de l'action pragmatiste dans la continuité ontologique des fins et des moyens. Il s'agit d'extraire la fin-en-vue des moyens disposés et de définir les moyens disposés selon la finalité désirée qui a initié notre volonté d'agir.

De l'action à la pratique

Lorsque nous pensons à la révolution sociale ou à une transformation radicale de la société, l'action se place aussitôt au cœur de nos réflexions. Or le paradigme politique selon lequel le changement social devrait s'opérer ne fut pas toujours attaché à un régime d'actions collectives. Depuis longtemps, le paradigme dominant fut celui qui prônait le changement par la pratique d'une minorité éclairée, les savants, dont la mise en application des idées apporterait progressivement le salut du peuple. Avec la révolution française, l'action collective des groupes contestataires et revendicatifs a remplacé ce paradigme qui faisait de la transformation sociale une affaire étrangère au peuple. Désormais, changer se traduit par agir. Ainsi, la théorie politique, notamment avec l'apparition des premières expressions socialistes, loin de se faire le conseiller du prince, s'adresse d'ores et déjà aux travailleurs et leur propose une nouvelle conduite d'action. Cette valorisation originale de l'action collective ne mène toutefois pas forcément à la primauté de la pratique. Prôner l'action n'est pas une condition suffisante – bien que nécessaire – pour l'émancipation de la pratique

691 Voir aussi notre article, « L'action anarchiste, une notion pragmatiste », in Jean-Christophe Angaut, Daniel Colson, Mimmo Pucciarelli (dir.) *Philosophie de l'anarchie*, ACL, Lyon, 2012, p. 227-238.

des abstractions théoriques. Pour que l'action soit efficace, il faudra un projet, une idée générale, une doctrine. Or, le rôle croissant de l'action dans le processus du changement social n'a pas pu affaiblir le rôle de l'idée tel qu'on l'a hérité des Lumières. Malgré le pluralisme empirique de l'action, les doctrines politiques situaient leur cohérence dans le monisme rationaliste, car l'émergence d'une approche philosophique empiriste et matérialiste ne fut pas suffisante quant au développement des outils permettant de vérifier la validité d'une action. Cette dernière n'était adéquate ou pertinente qu'à la mesure de sa conformité à l'idée associée.

Ce n'est qu'avec Proudhon que ce paradigme dominant fut réellement remis en cause. L'originalité de sa pensée essentiellement empirique consiste à dégager de l'expérience, et uniquement de l'expérience, toute construction philosophique, qui, à son tour, revient à l'expérience afin non pas d'interpréter, mais de servir la raison pratique. Aucune idée ne peut transcender la sphère de l'expérience, car l'idée n'existe pas seulement grâce à l'action, mais elle existe surtout parce qu'elle doit lui servir immédiatement. Par conséquent, la vérité d'une idée ne repose pas sur sa valeur spéculative mais sur les conséquences empiriques que son implication pratique suppose. Si, comme l'affirmait Proudhon, l'idée revient à l'action, c'est dans l'expérience que se manifeste sa pertinence. L'exercice dialectique d'équations logiques devrait, avec Proudhon, s'éclipser au profit d'une approche sociale expérimentale. Cela signifie que la politique, d'un objet métaphysique devient, comme l'affirmait Dewey, une expérimentation. C'est ainsi que l'anti-dogmatisme proudhonien est soutenu, dans le prisme de son anti-absolutisme, par une attitude pragmatique qui part de la réconciliation de la théorie avec la pratique, de l'idée avec l'action.

Proudhon fit preuve d'une telle attitude pragmatique se jetant dans l'expérimentation. Sa pratique fut le sommet de sa théorie dont l'expression, loin d'être une simple contribution à la philosophie politique, fut une contribution pratique à la science économique. Si ses disciples anarchistes, y compris Bakounine, se sont livrés à une critique de l'expérience coopérative, dont la banque du peuple, c'est sur les conséquences pratiques du projet associatif qu'ils ont appuyé leurs arguments théoriques critiques.

En effet, toute critique repose pour les anarchistes sur les conséquences pratiques de leurs cibles. Faire de l'anti-étatisme ou de l'anti-capitalisme un simple jeu des rationalisations spéculatives serait, contrairement aux démarches anti-fondationnalistes de l'anarchisme, le signe d'une attitude philosophique aux antipodes de l'historiographie ou même de la généalogie anarchistes. C'est ainsi que Kropotkine situe la naissance de l'anarchisme négatif dans les témoignages de Godwin en 1793, de Proudhon en 1848 et de Bakounine dans son conflit avec Marx⁶⁹². L'anarchisme naquit au sein du mouvement socialiste comme une pensée émergeant de la

692 « L'anarchie est née des indications de la vie pratique. Godwin, contemporain de la grande Révolution de 1789-93,

critique des institutions qui empêchent la réalisation de la destinée éthique de la société, à savoir l'individuation la plus complète pour tous. C'est dans l'expérience du capitalisme et de l'État que les anarchistes situent l'essentiel de leurs thèses critiques. Le corollaire théorique de cette attitude pratique fut porté dans les démarches anti-absolutistes des anarchistes, à savoir l'abolition des principes premiers justifiant, par leur acceptation aveugle, le comportement étatique ou capitaliste. Ni l'État, ni le capitalisme, ni aucune forme de hiérarchie sociale, n'est légitime lorsqu'on la prive de son présupposé absolutiste. La philosophie anarchiste part ainsi de la négation des fondements absolutistes de la hiérarchie, et, par conséquent, de l'exploitation et, afin de protéger l'expérience sociale des absolutismes ultérieurs, l'anarchisme, comme force positive et constructive, refuse tout fondationnalisme de la pratique sociale. Cela signifie que toute question théorique, ne pouvant émerger que d'un problème pratique, doit trouver sa réponse dans l'expérience et non dans la spéculation.

L'anti-fondationnalisme anarchiste vise à la libération de la pratique des prétentions absolutistes de la théorie. Ainsi, les thèses qui véhiculent l'historicité théorique du mouvement anarchiste se résument dans l'anti-dogmatisme et dans la primauté de la pratique qui en résulte. Aucun dogme n'est admis comme tel, car toute théorie naît de la pratique pour y retourner et, l'expérience humaine étant dépourvue de moment téléologique, aucune pratique et, par conséquent, aucune théorie ne peut être considérée comme absolue. La persistance à l'anti-dogmatisme est, pour l'ensemble des anarchistes, au moins en tant qu'appareil rhétorique, le fil conducteur de toutes leurs thèses positives. La diversité des pratiques anarchistes, à savoir le syndicalisme, l'éducationnisme, l'insurrectionnisme, émane de l'attitude non-dogmatique qui relie les différentes tendances sous le drapeau du même anarchisme historique. La pratique révolutionnaire n'a jamais été conçue, pour les anarchistes, comme une application aveugle d'un principe, d'une théorie ou d'une idée abstraites. Le pluralisme que Bakounine prône lorsqu'il discute les diverses pratiques des fédérations anarchistes émerge comme la solution empirique du problème de la théorie. L'expérience sociale étant plurielle, les solutions aux problèmes qui émergent dans ce cadre ne peuvent avoir une origine commune, sauf la volonté de se tenir dans une société juste et égalitaire. Les idées qui porteront le reflet

avait vu de ses propres yeux comment l'autorité gouvernementale, créée pendant la Révolution et par la Révolution, était devenue à son tour un obstacle au développement du mouvement révolutionnaire (...) Le second théoricien de l'anarchie qui vint après Godwin, Proudhon, vécut la révolution avortée de 1848. Lui aussi il put voir de ses propres yeux les crimes commis par le gouvernement républicain, en même temps qu'il put se convaincre de l'impuissance du socialisme étatiste (...) Enfin dans l'Internationale la conception anarchiste mûrit aussi après une révolution, c'est-à-dire après la Commune de Paris de 1871. La complète impuissance révolutionnaire du Conseil de la Commune (...) ainsi que l'incapacité du conseil général de l'Internationale résidant à Londres (...) ces deux enseignements ouvrirent les yeux du grand nombre. Ils amenèrent beaucoup de membres de l'Internationale, y compris Bakounine, à méditer sur le mal de toute sorte d'autorité - fût-elle même aussi librement élue qu'elle l'était dans la Commune et dans l'Internationale ouvrière ». Pierre Kropotkine, *Science moderne et l'anarchie*, op. cit., p. 51-52.

linguistique de la pratique révolutionnaire proviendront de l'action et seront jugées par les conséquences de cette dernière. Ainsi, l'anti-fondationalisme négatif se transformant en anti-dogmatisme positif n'a de sens que dans la restitution de la théorie dans le flux expérientiel de la pratique. L'idée naît de l'action et doit y revenir. La maxime proudhonien résume effectivement les côtés positif et négatif de la spécificité doctrinaire de l'anarchisme : le refus de fonder la pratique sur une théorie absolue et la primauté de la pratique au détriment des dogmes et des doctrines absolues.

L'anarchisme, dans la lignée de Proudhon, suppose ainsi un nouveau paradigme selon lequel l'idée ne précède pas l'action en tant que son phénotype éthéré, mais elle y demeure comme son reflet linguistique qui permet sa diffusion, sa communication et, par conséquent, sa compréhension. « L'idée et l'action, écrit Kropotkine, sont inséparables⁶⁹³ ». L'homme, en agissant, réfléchit. Faire de ces notions un dualisme, c'est rajouter à la souffrance sociale qui suit la rupture, déjà présente chez les Grecs, de la théorie avec la pratique. Comme l'affirme Dewey⁶⁹⁴, la société souffre de sa division en deux pôles : le théorique et le pratique ; le travail intellectuel et le travail manuel ; les finalités-en-soi et les moyens ; les idées et les actions. La tâche de la révolution est précisément l'abolition de tels dualismes qui représentent le corollaire théorique de l'exploitation de l'homme par l'homme. Or, non seulement la réconciliation de l'idée avec l'action affirme le progrès éthique de la démocratie mais elle constitue aussi la base du progrès technique. Le progrès et l'exploitation sont deux termes contradictoires. Ainsi, comme l'écrit Bakounine :

« [L]'intelligence séparée de l'action corporelle s'énerve, se dessèche, se flétrit, tandis que la force corporelle de l'humanité, séparée de l'intelligence s'abrutit et, dans cet état de séparation artificielle, aucune ne produit la moitié de ce qu'elle peut, de ce qu'elle doit produire lorsque, réunies dans une nouvelle synthèse sociale, elles ne formeront plus qu'une seule action productive⁶⁹⁵ ».

Or, la valorisation de l'action au sein de la famille socialiste est beaucoup plus qu'une question pratique. L'action, par son opposition à l'idée, est le reflet théorique de la classe des travailleurs dans son opposition à la classe bourgeoise. Pour les anarchistes, il ne s'agit pas seulement d'accorder le primat à l'action au détriment de l'idée, de la même façon qu'il ne s'agit point d'une question de renversement de la hiérarchie sociale. C'est la mise en cause de toute sorte de hiérarchie qui les intéresse, autrement dit l'abolition radicale du dualisme action/idée.

693 Pierre Kropotkine, *Le principe anarchiste*, Les temps nouveaux, Paris, 1913, p. 6.

694 Voir John Dewey, *Reconstruction en philosophie*, op. cit., p. 37.

695 Michel Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, op. cit., p. 48.

Ainsi naquit une nouvelle terminologie politique dans laquelle la réconciliation de l'action avec l'idée eut un rôle primordial, jusqu'au point de substituer la propagande par le fait au discours. Malgré son association à des pratiques violentes, la propagande par le fait s'accorde avec la démarche empiriste de l'anarchisme. Si l'idée naît de l'action, agir signifie, tout à la fois, militer et propager des idées. C'est l'action qui engendre les idées, et c'est donc à elle, comme le prônait Kropotkine, à les répandre dans le monde. Avec la propagande par le fait, les anarchistes mettent en lumière l'insuffisance du discours théorique qui, non seulement suppose sa propre compréhension, mais risque de donner lieu à une conception universelle ou universalisante. La propagande par le fait, bien qu'elle soit infiniment plus large que son attachement supposé à l'illégalisme, ouvre, par son adoption, en 1891, au Congrès de Londres, les perspectives de l'institutionnalisation, dans le milieu anarchiste, des pratiques violentes. Son origine n'est toutefois ni l'illégalisme, ni la violence, ni l'insurrection. La propagande par le fait, malgré son association à la violence individuelle, repose sur la radicalité empiriste de l'anarchisme. Elle s'attache à ce que Bakounine écrivait dès 1873, à savoir que « le temps des grands discours théoriques, imprimés ou parlés, est passé. Dans les neuf dernières années, on a développé au sein de l'Internationale plus d'idées qu'il n'en faudrait pour sauver le monde. (...) Le temps n'est plus aux idées, il est aux faits et aux actes⁶⁹⁶ ». L'action anarchiste, même sous la forme de la propagande par le fait, prolonge cette exclamation de Bakounine en y ajoutant l'inséparabilité de l'idée de l'action. Cette primauté de la pratique vise, non seulement à l'élimination des absolus théoriques, mais aussi à la libération de la classe ouvrière de l'autorité du savoir absolu. Elle vise également à faire ainsi des travailleurs les seuls véritables agents du changement social.

Dans la même lignée, l'action directe, notion qui, portant à la fois l'idée de l'autonomie ouvrière et de l'esprit pratique, reflète bien, au sein du mouvement syndical, la conception anarchiste de l'action. Une action non-dogmatique, qui ne fait pas recette et qui promeut la démocratie de base, fondée, non pas sur une idée transcendante, mais sur l'expérience collective :

« L'Action directe, écrit Pouget, 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 de l'Action directe⁶⁹⁷ ».

Ni l'action pacifique, ni l'action violente⁶⁹⁸ ne se réduisent à une idée absolue. Il n'est pas question

696 Cité par Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, op. cit., p. 82.

697 Émile Pouget, *Action directe*, Réveil Ouvrier, Paris, 1921, p. 18.

698 « L'action directe aboutit tantôt à la violence la plus extrême, tantôt à un acte aussi pacifique que les eaux paisibles de Siloé ». Voltairine de Cleyre, *De l'action directe*, Sextant, Paris, 2010, p. 22.

d'une action déterminée par une idée préconçue. Initiée par l'idée de la révolution selon les exigences sociales de l'épanouissement personnel de tous les individus, l'action directe se veut adaptée aux situations et aux circonstances. Aux croisements de l'empirisme avec le pluralisme, l'action directe, dans la mesure où elle articule la finalité éthique de l'action avec les moyens que les circonstances mettent à disposition, remplit les exigences de la théorie pragmatiste de l'action.

L'action directe, tout comme la propagande par le fait, suit la lignée que l'anarchisme dessine au fur et à mesure que son anti-absolutisme se comprend dans ses conséquences philosophiques. En premier lieu, l'action n'est point une application d'une idée, comprise dans son extériorité vis-à-vis de l'expérience. L'idée ne correspondant guère à un absolu et la théorie point à un dogme, l'action anarchiste est toujours circonstancielle. Elle s'accorde ainsi à l'empirisme pluraliste que nous avons repéré aux prolongements de l'anti-absolutisme anarchiste. Or, l'idée n'est pas absente du processus expérientiel de l'action. Elle y demeure, car, d'une part, l'idée se trouve à l'horizon de l'action sous la forme de volonté générale, et, d'autre part, elle est portée dans l'expérience sous la forme de valeur produite par l'action même. L'action sans l'idée en son horizon fourvoie, et, sans la reconnaissance de la valeur produite au cours de son déploiement, elle mène à sa déchéance morale. La coïncidence entre l'idée-horizon et l'idée-valeur mène à l'abolition du dualisme moyens/fins et confère à l'action une théorie pragmatiste. Il s'agira de voir dans quelle mesure cette coïncidence demeure dans le cœur de l'action anarchiste, comment l'abolition du dualisme action/idée reflète celle du dualisme moyens/fins.

Moyens et fins

La considération que l'idée prime sur l'action se traduit dans la pratique révolutionnaire par ceci que l'idée de justice, de démocratie, de liberté, d'égalité est supérieure aux régimes d'action auxquels nous faisons appel pour son instauration. Par conséquent, toute action est bonne, à cette seule condition qu'elle serve la finalité souhaitée, à savoir l'idée. Dans cette perspective, la finalité, étant une idée indépendante de l'action, apparaît comme une série sans manifestation perceptible dans l'expérience. Elle est, par conséquent, selon le vocable proudhonien, un absolu. La fin, en tant qu'idée absolue, transcendant l'expérience sociale, suppose que l'action qui l'accomplirait dépende de la linéarité historique qui émane de la décomposition de l'idée en *archè*, à savoir sa reconnaissance en tant qu'absolu, et *telos*, à savoir son immersion dans l'expérience. Une idée absolue ne se réalise que par l'incrustation de moments téléologiques dans l'histoire. En termes de révolution sociale, la lutte de classes apparaît ainsi comme un instant historique de la téléologie déclenchée par l'affirmation de l'idée de justice, de liberté, d'égalité, en tant qu'idées absolues. Dès

que l'absolu s'affirme comme *archè*, son *telos* est aussitôt programmé et déterminé. Par conséquent, l'action révolutionnaire, étant impuissante par rapport à la force historique, ne s'appuie guère sur le réel mais sur l'idéal, non plus sur l'expérience imprévisible, mais sur la connaissance des lois universelles du progrès et de l'histoire que la reconnaissance de l'absolu nous a permis d'atteindre.

Dans une telle ambiance téléologique, où l'idée vaut indépendamment de l'action, où elle précède historiquement l'expérience, où la fin a une existence en-soi qui ne s'attache à l'expérience qu'en tant que *telos*, le savoir seul peut donner une issue salutaire aux problèmes historiques. La révolution doit, dans ces conditions, être dirigée par une minorité éclairée dont le rôle consiste, du point de vue du peuple, à mener l'action des masses dans le bon sens de l'histoire. Par conséquent, l'organisation qui correspond à la dichotomie de l'idée de l'action est une structure qui garantirait l'homogénéité idéologique de ses membres. Cette structure, qu'elle aie la forme d'un parti politique ou d'une société secrète, part du principe de la soumission de la pratique à la théorie, de l'action à l'idée, de l'apparence à la vérité, de la réalité à sa connaissance. Sinon, toute tentative d'homogénéité idéologique serait compromise.

Or, une question s'impose sur la méthode selon laquelle ce savoir salutaire se fixe. L'idée de la révolution étant absolue et le savoir fixe, la seule façon de véhiculer efficacement, c'est-à-dire sans les alterner, cette idée et ce savoir, c'est l'autorité. Bakounine, comme nous l'avons évoqué dans le chapitre précédent, rattache le marxisme aux démarches du primat de l'idée sur l'action et il affirme ainsi l'autorité du savoir marxiste et des minorités éclairées qui découlent de son orthodoxie, exercée sur le peuple ignorant. L'emploi de la méthode de l'autorité se justifie lorsque l'idée, étant déconnectée de l'action, porte une valeur en soi, qui, étant supérieure à l'expérience, prime sur les moyens qui sont censés la répandre ou même la produire. Si l'autorité semble légitime, c'est parce que la séparation de l'idée de l'action suppose la séparation des moyens et des fins. L'autorité sert une cause plus grande que les moyens employés pour y parvenir. Les tenants d'une telle approche ignorent, pour Bakounine, que toute action porte ou même crée une idée et, par conséquent, que tout moyen suppose ou crée une finalité.

Marx ne sera pas le premier à subir la critique de la morale bakouninienne. En 1870, dans sa lettre du 2 juin à Netchaïev il écrit :

Avant tout, mon système diffère du vôtre en ceci qu'il n'admet ni l'utilité ni même la possibilité d'une révolution spontanée, c'est-à-dire populaire et sociale. Toute autre révolution, j'en ai la profonde conviction, serait déloyale, nuisible et funeste à la liberté et au peuple, car elle réserverait à ce dernier une misère nouvelle et un nouvel esclavage⁶⁹⁹ ».

699 Michel Bakounine à Serge Netchaïev, 2 juin 1870, in *Oeuvres complètes*, vol. 5, Champ libre, Paris, 1977, p. 230.

En premier lieu, l'action révolutionnaire que prône Bakounine s'inscrit dans la devise de l'Internationale, qui fait de l'autonomie ouvrière la notion phare de son émancipation : « l'émancipation des travailleurs ne pourra être l'œuvre que des travailleurs eux-mêmes ». C'est en ce sens que nous devons comprendre « la révolution spontanée » que prône Bakounine. Par la spontanéité, Bakounine ne s'oppose guère à la nécessité de l'organisation, mais à ce type d'organisation qui, venant de l'extérieur, s'impose dans les masses populaires et dirige l'action collective, tout comme une théorie gouverne la pratique dans le paradigme politique qui a, depuis longtemps, dominé la coutume révolutionnaire. La révolution spontanée de Bakounine est une révolution « populaire et sociale », une révolution qui, à l'instar de Proudhon, fait de la classe ouvrière la force motrice du changement social. Cela signifie qu'aucune minorité éclairée, aussi savante qu'elle puisse être, ne doit interférer dans la révolution, qui doit, au contraire, demeurer une affaire exclusivement populaire.

En second lieu, toute autre révolution qui ne part pas du concept de l'autonomie ouvrière est condamnée à reproduire, sous une nouvelle forme d'exploitation, les mêmes rapports d'autorité que ceux hérités de la phase pré-révolutionnaire. Seule la révolution spontanée, c'est-à-dire sociale et populaire, peut assurer l'échec de toute prétention avant-gardiste de s'approprier la force populaire, prétention qui mène ainsi à la dépendance du peuple envers une minorité prétendument éclairée. Toute partie de la révolution qui se place en dehors du peuple, qu'il s'agisse du savoir, de la théorie, de l'organisation ou de la stratégie, se place aussitôt en dehors de l'expérience populaire. Tout ce qui est extérieur à l'expérience ne s'y introduit que pour la dominer.

Si Netchaïev insiste tellement sur l'organisation artificielle de la révolution, c'est parce que l'urgence du problème de l'injustice sociale réclame une solution impatiente. Le peuple n'étant pas organisé en forces révolutionnaires, il incombe aux élites de faire le premier pas en déclenchant la révolution par n'importe quel moyen. La révolution étant une cause supérieure, les moyens employés pour la produire sont tous bons, à condition qu'ils réussissent dans leur mission. Lorsque Bakounine rompt tout lien politique avec Netchaïev, il fait principalement référence à l'attitude jésuitique de son *protégé*. Pour Bakounine, tous les moyens ne sont pas bons, non seulement parce qu'en étant détachés de la finalité qu'ils servent, ils mènent à la déchéance morale, mais surtout parce qu'ils mènent à des finalités autres que celles prévues initialement, car, l'idée portant l'action, le moyen porte sa propre finalité. En juillet 1870, après avoir envoyé sa lettre de rupture à Netchaïev, Bakounine écrit à ce propos à son ami Alfred Talandier :

« [Netchaïev] est arrivé peu à peu à se convaincre que pour fonder une société sérieuse et

indestructible il fallait prendre pour base la politique de Machiavel et adopter pleinement le système des Jésuites : pour corps la seule violence, pour âme le mensonge. La vérité, la confiance mutuelle, la solidarité sérieuse et sévère n'existe qu'entre une dizaine d'individus qui forment le *sanctus sanctorum* de la société. Tout le reste doit servir comme instrument aveugle et comme matière exploitable aux mains de cette dizaine d'hommes réellement solidarisés. Il est permis, il est même ordonné de les tromper, de les compromettre, de les voler et même au besoin de les perdre. C'est de la chair à conspiration⁷⁰⁰ ».

La devise jésuitique « Ad Majorem Dei Gloriam » excuse tout à fait l'idée que la fin justifie, ou plutôt sanctifie les moyens. Dieu étant un absolu, sa gloire s'élève au-dessus de l'expérience terrestre. L'idée non seulement se détache de l'action, mais elle précède catégoriquement l'expérience. La vérité éternelle de Dieu, étant fixe et universelle, ne répond à aucun besoin humain : elle est tout simplement. Prôner sa gloire n'a pas de degrés éthiques. Ainsi, les jésuites se sont jetés dans la conspiration, et, avec zèle et ardeur, ils ont tenté de purifier l'église catholique et la société qui souffraient de divergences hérétiques. Si la fin ultime, la gloire de Dieu, dépend de la propagation du message divin, le caractère sacré et absolu de ce message sanctifie aussitôt tout moyen employé à son service.

Si Machiavel introduisit un tel amoralisme en politique dont le jacobinisme fut, pour les auteurs anarchistes, l'apogée, Netchaïev sera celui qui prônera la séparation des fins des moyens dans les cercles prolétariens. Ainsi, dans son *Catéchisme révolutionnaire*, il déclare que « ce qui est moral, c'est ce qui favorise le triomphe de la Révolution⁷⁰¹ ». Netchaïev ne pourrait pas être plus explicite : la fin justifie les moyens. À l'instar des jésuites, toute personne qui lui paraît hérétique vis-à-vis de son objectif ultime – la gloire de la Révolution – est persécutée, expulsée de son organisation ou même assassinée, comme ce fut le cas d'Ivanoff, étudiant que Netchaïev accusa de trahison.

Bakounine, bien que la personne de Netchaïev l'ait aussitôt séduit, a définitivement rompu avec l'ambivalence morale des rapports des moyens aux fins, à cause de l'immoralisme-même de Netchaïev. En février 1870, il écrivait encore que « quiconque n'est pas un enfant ou un idéaliste aux boucles dorées, doit vouloir tous les moyens qui peuvent conduire au but⁷⁰² ». Il a pourtant pris rapidement ses distances vis-à-vis de l'interprétation machiavélique de ses propos, témoignant⁷⁰³ lui-

700 Michel Bakounine à Alfred Talandier, 24 juillet 1870, in *Oeuvres complètes*, vol. 5, op. cit., p. 151.

701 Sergei Netchaïev, *Catéchisme révolutionnaire*, in Jean Barrué, *Bakounine et Netchaïev*, Spartacus, Paris, 1971, p. 62.

702 Michel Bakounine à Ogarev, 21 février 1870, in *Correspondance de Michel Bakounine : lettres à Herzen et à Ogareff (1860-1874)*, Perrin, Paris, 1896, p. 309.

703 « Ne criez pas à l'exagération. Tout cela m'a été amplement développé et prouvé », poursuit Bakounine sa lettre à Talandier se référant au comportement jésuitique de Netchaïev. op. cit., p. 152.

même des conséquences terribles que la poursuite aveugle d'un objectif peut entraîner. Il dénoncera désormais l'immoralisme révolutionnaire et sera intransigeant quant à la continuité morale de l'homme révolté et de l'humanité dans sa conception éthique. En 1874, il écrit à Armand Ross :

« Fais un effort sur toi-même pour apporter dans tes relations avec les hommes nouveaux avec lesquels tu trouveras utile et possible de te lier, toute la vérité, toute la sincérité et toute l'affection dont ta nature peu prodigue est capable. Veux-tu comprendre enfin que sur le mensonge jésuitique on ne peut bâtir rien de solide ni de vivace ; que ce n'est pas sur les passions viles et basses que doit s'appuyer l'action révolutionnaire, et que jamais la Révolution ne saurait être triomphante si elle n'avait pour but un idéal élevé et humain⁷⁰⁴ ».

La relation avec Netchaïev, ancrera dans l'esprit de Bakounine la dimension morale de la révolution et apportera à l'anarchisme sa définition éthique. La morale anarchiste émane de son système de valeurs, et, inversement, ce système illumine l'action anarchiste, en lui conférant sa dimension morale. La malheureuse rencontre avec Netchaïev inspirera probablement à Bakounine sa rhétorique contre le déficit éthique du communisme autoritaire. Si l'anarchisme doit sa naissance politique à l'anti-absolutisme proudhonien, sa définition éthique sera accouchée au sein de l'Internationale dans l'opposition de Bakounine à Marx. Bakounine reproche aux marxistes de vouloir passer à une société non autoritaire par le biais de moyens autoritaires.

« Selon eux, écrit-il, ce joug étatique, cette dictature est une phase de transition nécessaire pour arriver à l'émancipation totale du peuple : l'anarchie ou la liberté étant le but, l'État ou la dictature le moyen. Ainsi donc pour affranchir les masses populaires, on devrait commencer par les asservir⁷⁰⁵ ».

Si l'émancipation de l'humanité est la finalité et la dictature du prolétariat le moyen, Bakounine repère dans le marxisme une contradiction éthique, voire une absurdité. Et il poursuit :

« Les marxistes prétendent que seule la dictature, bien entendu la leur, peut créer la liberté du peuple ; à cela nous répondons qu'aucune dictature ne peut avoir d'autre fin que de durer le plus longtemps possible et qu'elle est seulement capable d'engendrer l'esclavage dans le peuple qui la subit et d'éduquer ce dernier dans cet esclavage ; la liberté ne peut être créée que par la liberté, c'est-à-dire par le soulèvement du peuple entier et par la libre organisation des masses

704 Michel Bakounine à Armand Ross, 21 octobre 1874, *Correspondance de Michel Bakounine*, op. cit., p. 379.

705 Michel Bakounine, *Étatisme et anarchie*, op. cit., p. 347.

laborieuses de bas en haut ⁷⁰⁶».

Non seulement la liberté ne peut être créée que par la liberté, mais l'autorité, en tant que moyen, entraîne l'autorité en tant que fin. Bakounine en supposant l'interdépendance des moyens et des fins s'aventure en une définition pragmatiste de l'action. Tout moyen porte la valeur de ses conséquences. Nous ne pouvons choisir les moyens à utiliser pour une fin que sous le critère sévère de la coïncidence des valeurs portées par les moyens avec les valeurs portées dans la fin poursuivie. L'organisation du peuple pendant la révolution doit donc refléter l'organisation de la société à venir. Le fédéralisme, l'autogestion et les pratiques militantes immédiates telles que la délégation révocable et le mandat impératif, émergent directement de l'interdépendance et de l'interconnexion des moyens et des fins. Bakounine rejoint son maître Proudhon, qui, dans le prolongement de l'inséparabilité de l'idée et de l'action, affirme la continuité entre les moyens et les fins. Il fait le sien ce que Proudhon écrit dans ses carnets : « On a demandé ce que nous aurions à faire le lendemain d'une révolution. Cherchons donc ce que nous aurions à faire dès aujourd'hui et nous saurons ce que nous aurons à faire le lendemain de la révolution ⁷⁰⁷ ».

La fin se trouve, pour Proudhon, déjà présente dans les moyens qui la poursuivent. Se tromper de moyens c'est se tromper aussi de fins. L'hostilité de Proudhon vis-à-vis des solutions insurrectionnelles part de ce postulat. La violence entraîne la violence, la force entraîne la force. Si l'image de la société du lendemain figure d'avance dans l'action révolutionnaire, cette dernière étant une composition autoritaire de la violence, le lendemain semble peu prometteur. La morale proudhonienne vise principalement au désarmement de la conception blanquiste de la révolution par un coup d'État. Proudhon l'énonce pour la première fois dans la fameuse lettre à Marx qui marqua pour la première fois leur opposition, quand il écrit :

« nous ne devons point poser l'action *révolutionnaire* comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref, une contradiction. (...) je préfère donc faire brûler la Propriété à petit feu, plutôt que de lui donner une nouvelle force, en faisant une Saint-Barthélemy des propriétaires ⁷⁰⁸ ».

Pour que la société à venir soit progressiste, la révolution qui la mettra en route doit être positive et guère destructive. Proudhon se voit le seul en possession d'une théorie révolutionnaire radicalement positive. Or, il ne s'oppose pas seulement à Marx et aux blanquistes, mais aussi à toute approche

706 Ibid., p. 347-348.

707 Pierre-Joseph Proudhon, *Carnets*, op. cit., p. 165.

708 Pierre-Joseph Proudhon, *Correspondance*, II, op. cit., p. 200.

insurrectionnelle du changement social, qu'elle soit attachée à une minorité éclairée ou à la spontanéité des masses. D'une manière anachronique, cela implique qu'il s'oppose aussi à ses disciples anarchistes qui comptent l'insurrection parmi les dispositifs d'action révolutionnaire, pourvu que ceux-ci *posent* l'action insurrectionnelle dans les *démarches* de leur projet réformateur.

Si l'expérimentalisme proudhonien paraît proche de celui prôné par Dewey, c'est parce que Proudhon fut le premier socialiste à concevoir l'interdépendance des moyens et des fins. Certes, Dewey, malgré son intérêt pour le changement social, n'a pas vraiment exposé un programme spécifique d'expérimentations sociales à entreprendre. Proudhon, de son côté, malgré les implications philosophiques des pratiques qu'il a prônées, n'a guère tissé un système philosophique complet sur lequel son expérimentation serait fondée. Les deux penseurs semblent se compléter l'un l'autre, et le produit de cet interconnexion anachronique est une éthique politique que Dewey identifie à l'idée même de la démocratie, à savoir la continuité des moyens et des fins.

L'éthique *démocratique* que les anarchistes opposent au marxisme émane toutefois moins d'une prétendue fidélité vis-à-vis de Proudhon et davantage de la persistance du concept de la liberté dans les cercles libertaires. Les anarchistes veulent la liberté en tout et partout, sans concessions, sans compromis. Il ne s'agit pas seulement d'attendre son accomplissement dans une société post-révolutionnaire, mais de vivre en liberté dès maintenant, dès la prise de conscience de son déficit social. Parmi les trois composantes du triptyque de la Révolution française, à savoir la liberté, l'égalité, la fraternité, si le socialisme s'inscrit dans la primauté de l'égalité, l'anarchisme, par son penchant individualiste, émerge de la reconnaissance de la liberté en tant que finalité ultime de la vie sociale. À la différence de la pensée libérale, l'individualisme anarchiste définit la liberté non pas dans son indépendance, mais dans sa relation avec les conditions indispensables à sa réalisation, celles-ci se résumant dans la notion d'égalité. La liberté est donc, certes, une création sociale, mais elle est pourtant sentie individuellement. La primauté du sentiment individuel dans les démarches éthiques du changement social confère à l'anarchisme une attitude empiriste. Il s'agit de voir dans la société non pas une agglomération d'individus, mais une composition individuelle vivante et vitale. Le particulier prime sur le général, l'unité sur la totalité, l'individu concret sur la société abstraite, les *chaques* sur la supposition de leurs *touts*. L'interdépendance des moyens et des fins correspond à une telle attitude empiriste : la fin dans le *tout* dépend de la fin dans les *chaques*, et, puisque les *chaques* sont, d'une manière prospective, les moyens de la totalité, leur capacité d'héberger la fin en leur sein détermine la finalité ultime. L'empirisme que Kropotkine attribue aux démarches anarchistes amène celles-ci à la décomposition de la finalité ultime en fins-en-vue, qui correspondent, à leur tour, à des moyens au service d'une fin fédérative, d'un tout concaténé.

L'Internationale fut, par exemple, pour Bakounine un moyen de révolution sociale et en

même temps une pré-configuration de la démocratie ouvrière. Tandis que les associations révolutionnaires ou les partis politiques sont construits sur la base de l'adhésion volontaire, la démocratie doit admettre la pluralité en son sein. Ainsi, Bakounine s'opposait à l'homogénéité politique ou philosophique de l'Internationale, dans laquelle il voyait une démocratie en miniature, un moyen-fin. Tout comme il prônait, dans son *Catéchisme révolutionnaire*, l'absence dans la société à venir d'une philosophie officielle, il s'opposa aussitôt aux prises de positions politiques, philosophiques ou morales définitives au sein de l'Internationale. Tandis que ses écrits politiques inspirèrent une haine profonde vis-à-vis de la théologie, Bakounine ne voulait pas que l'Internationale soit athée. Comme l'écrit mieux Jean-Christophe Angaut dans l'une de ses conclusions :

« D'une manière plus générale, la radicalité théorique et le pragmatisme pratique dont fait montre Bakounine en matière religieuse, et notamment son refus d'en passer par la coercition pour en finir avec les religions, nous rappellent que les manières de combattre ne sont pas que des moyens, mais qu'elles sont elles-mêmes significatives de ce que nous voulons⁷⁰⁹ ».

Le refus de dissocier les fins des moyens émerge comme un postulat éthique émanant à la fois de la continuité morale de l'homme-révolté et de l'homme-libre, et des démarches empiristes que l'individualisme anarchiste suppose. Il s'accorde aussi avec la restitution de l'expérience dans les démarches épistémologiques. Affirmer que la fin justifie les moyens nous amène à concevoir l'efficacité de l'action comme étant le seul critère de sa validité. Même si cela peut nous sembler assez pragmatique, l'efficacité en question, l'idéal se trouvant à la fin de l'histoire, ne peut être vérifiée elle-même que par le pur exercice de la raison. Or, l'efficacité de la dictature du prolétariat, même si cette dernière vise à une finalité socialiste et anti-autoritaire, ne peut dépendre, en réalité, de son ambition ou de sa scientificité, mais des effets qu'elle produit dans la pratique. Les seules données expérimentales que nous pouvons utiliser dans le processus évaluatif sont les conséquences du comportement autoritaire d'une dictature, qu'elle soit prolétarienne, bourgeoise ou monarchique. La terre promise du socialisme scientifique ne peut justifier les sacrifices de notre cheminement pour y arriver que par son acceptation théologique ou par la diffusion du savoir marxiste dans l'ensemble de la classe ouvrière, sans aucune protestation ou aucun démenti. Cela signifierait que la pluralité des points de vue dans une société n'est qu'une illusion de l'apparence. Que toutes les parties de la réalité peuvent concevoir la même vérité, indépendamment de leurs relations ou de leurs places distinctives.

709 Jean-Christophe Angaut, « Bakounine contre Dieu. Religion et antithéologisme », op. cit., p. 128.

Bakounine explora la dimension morale de l'anarchisme d'abord sous l'effet de sa relation ambivalente avec Netchaïev pour y fonder ensuite sa critique du marxisme. L'interdépendance des moyens et des fins, en écho avec la rupture définitive de l'anarchisme avec les autres courants socialistes, devint l'emblème de la spécificité anarchiste, spécificité marquée d'abord par la négation de l'État et de l'autorité en tant que moyens en vue de la construction d'une société non-étatique et non-autoritaire, et ensuite, par la négation de l'insurrection à tout prix, une pratique qui, après avoir tourmenté le mouvement anarchiste pendant une longue période d'attentats individuels, fut abandonnée sous l'effet de la restitution de la morale anarchiste dans les pratiques libertaires. Ainsi, si l'anarchisme compte deux définitions, l'une négative et l'autre positive, l'une critique et l'autre constructive, la première s'appuie sur la négation du principe de l'autorité, sur le refus de tout rapport coercitif dans la société, et la deuxième sur la continuité entre moyens et fins. L'anarchisme vu comme un simple courant politique est un anarchisme à moitié. Il s'agit, en fait, d'un courant éthico-politique dont la continuité entre politique et morale lui donne sa signification la plus importante. « Il fut tacitement convenu, écrit Ernest Tanrez, que la fin justifie les moyens, conviction non seulement monstrueuse mais radicalement fautive, attendu que les moyens sont inséparables de la fin, qu'ils déterminent la fin et que le socialisme étant un perpétuel devenir, ses moyens sont sa fin⁷¹⁰ ».

S'il existe une orthodoxie anarchiste, elle est à chercher dans la définition éthique de l'anarchisme. Ainsi, l'anarchisme individualiste qui fédère sous son nom des pratiques illégalistes ou terroristes, en tant que branche du courant historique de l'anarchisme, apparaît, conformément à la morale anarchiste, comme une pensée hérétique. L'erreur de l'anarchisme individualiste fut la dissociation de la dimension politique de la dimension éthique de l'anarchisme. Ainsi, avec l'anti-étatisme comme seul point de référence, les individualistes ont ignoré que celui-ci n'est pas un absolu mais qu'il découle de la thèse éthique de l'anarchisme. La finalité, pour les anarchistes, n'est pas seulement l'abolition de l'État, mais la suppression de tout rapport social fondé sur la violence, l'autorité et la coercition. S'il existe une fin-en-soi, c'est l'anéantissement de la coercition, et celle-ci est une finalité essentiellement éthique. L'abolition de l'État ne fut jamais une fin-en-soi pour les anarchistes, mais une fin-en-vue qui, en tant que moyen, amène la société à la réalisation éthique de sa destinée démocratique. La critique de l'État, avant de s'associer à la théologie politique, part d'abord de son impossible instrumentalisation en vue de la réalisation de la liberté individuelle. Le comportement anti-étatique est une conséquence du comportement libertaire, et point l'inverse. Par conséquent, toute pratique, même la plus violente, doit, pour ne point altérer la mission éthique de la révolution, s'inscrire dans le flux de la stratégie révolutionnaire sous le spectre permanent de

710 Cité par Philippe Oyahamburu, *La revanche de Bakounine*, Entente, Paris, 1975, p. 89.

l'omniprésence de la fin-ultime (éthique) dans la pluralité des fins-en-vue (politique). Malatesta, qui, parmi les anarchistes les plus notoires, fut le plus proche des pratiques insurrectionnelles, déclare en 1924 :

« Il y a un problème général de tactique révolutionnaire qu'il convient toujours de discuter et de rediscuter, parce que de sa solution peut dépendre le sort de la révolution qui viendra. (...) Ceux qui croient à l'efficacité révolutionnaire, libératrice de la répression et de la férocité, ont la même mentalité arriérée que les juristes qui croient qu'on peut éviter le délit et moraliser le monde par le moyen des peines sévères. La terreur, comme la guerre, réveille les sentiments ataviques de férocité (...). Plutôt que de servir à défendre la révolution, elle sert à la discréditer (...) et, après une période de luttes féroces, aboutit nécessairement à ce que, aujourd'hui, j'appellerai "normalisation", c'est-à-dire, à la légalisation et à la perpétuation de la tyrannie. (...) Si pour vaincre, on devait élever des potences sur les places publiques, je préférerais être battu⁷¹¹ »

La question de la tactique révolutionnaire est essentielle pour le sort de la société qui résultera de la révolution. Pour Malatesta, il ne s'agit pas de rejeter d'emblée ni les moyens violents ni les moyens anodins et pacifiques. Avant tout, ce sont les circonstances qui offrent le dispositif d'actions. Il faut, néanmoins, indépendamment des circonstances, que le choix des moyens à utiliser soit en osmose avec les exigences éthiques de l'action anarchiste. Même lorsque l'emploi de la violence est inévitable, elle ne doit point être « normalisée » dans le processus révolutionnaire, mais elle doit demeurer ponctuelle et circonstancielle. « Il y aura certainement des violences », dit Malatesta, mais celles-ci ne doivent être conçues que comme faisant partie des différentes tactiques révolutionnaires et point comme une stratégie générale. L'abolition de la coercition, politique, économique ou morale, ne peut s'opérer que par une stratégie fondée sur des relations pacifiques et non-coercitives :

« il est clair qu'il n'est pas possible d'abolir le gouvernement, d'abolir le gendarme si la coexistence pacifique ne devient pas la règle générale. Il y aura certainement des violences et des vengeances étant donné la haine intense que les fascistes ont suscitée contre eux ; mais si elles devaient durer trop longtemps, être plus que des cas isolés, déplorables mais inévitables, et devenir quelque chose de systématique, voulu et encouragé par les révolutionnaires, alors la masse du peuple, qui a besoin avant tout de vivre et de travailler en paix, demanderait bientôt un gouvernement fort et appuierait le premier traîneur de sabre qui saurait lui donner la paix en lui

711 Errico Malatesta, *Articles politiques*, 10/18, Paris, 1979, p. 371-376.

enlevant la liberté⁷¹² ».

La violence systématique est contradictoire, non seulement vis-à-vis de l'éthique anarchiste, mais aussi de l'anarchisme dans sa définition politique. Elle est contre-productive, elle est le néant absolu qui, en tant que tel, entraîne toujours un État aussi déplorable que celui qu'elle était censée combattre. Bakounine fut du même avis. Dans sa lettre à Herzen et à Ogarev, datée de 1866, il écrit à propos de l'attentat contre le tsar : « je n'attends pas le moindre profit de l'assassinat du tsar de Russie ; je suis même prêt à admettre qu'un tel régicide serait positivement néfaste en suscitant une réaction momentanée favorable au tsar⁷¹³ ». La réussite politique et la réalisation éthique sont deux notions interdépendantes. Nul État ne peut être véritablement aboli que par la mise en place d'une véritable alternative éthique aux antipodes de la théologie politique et du principe de l'autorité, car tout édifice politique n'est tel que par son attachement à une éthique. Aucun manichéisme ne se cache derrière ce constat. Si l'État c'est le mal, c'est parce qu'il échoue à remplir la mission sociale de l'organisation politique, à savoir sa fonction éthique, l'épanouissement le plus complet pour tous les individus. La politique n'est que l'expression du besoin normatif de l'organisation de la société selon les exigences éthiques de la démocratie. La réussite ou non d'un projet social et politique, révolutionnaire, réformiste ou même conservateur, ne peut être évaluée que sous l'influence d'un critère exclusivement issu du domaine éthique. L'amélioration des conditions matérielles ne suffit pas quant à l'affirmation de la liberté. Elle marque simplement le conditionnement empirique que la matrice culturelle impose à la réalisation de l'individu. Les anarchistes, tout comme Dewey, ne voient pas dans le capitalisme simplement un mauvais système économique, mais un mode d'organisation de l'expérience ouvrière aux antipodes des exigences éthiques de l'idéal démocratique. De même pour l'État quant à l'expérience civique. Il s'agit d'une démarche esthétique avec des finalités éthiques. Politique, esthétique et éthique sont ainsi interconnectées : le premier terme consiste à un moyen qui mène le deuxième vers le troisième. C'est ainsi que toute pensée politique, étatiste ou anarchiste, libérale ou socialiste, est pourvue d'une dimension éthique : tout modèle politique est, en réalité, un système éthico-politique. Les différences que ces systèmes peuvent avoir dépendent de la finalité visée (politique) et de son articulation avec les moyens employés pour y parvenir. Lorsque la finalité visée semble partagée, comme l'affirme Dewey en pensant aux différents courants socialistes, ce qui les distingue, c'est le choix des moyens qui serviront à l'accomplissement de cette finalité. Par conséquent, la signification d'une théorie politique ne peut être entièrement perçue ou comprise que lorsque sa dimension éthique est saisie.

712 Cité par Philippe Pelletier, *Anarchie, vent debout !*, Le cavalier bleu, Paris, 2013, p. 60-61.

713 Michel Bakounine, *Le sentiment sacré de la révolte*, Les nuits rouges, Paris, 2004, p. 139-140.

Les anarchistes, tantôt par opposition à l'autoritarisme socialiste, tantôt par nécessité d'isoler la tendance individualiste, se sont procuré eux-mêmes une définition éthique à l'instar de l'interdépendance des moyens et des fins affirmée déjà dans la pensée proudhonienne et reprise, sans que la filiation à Proudhon soit mise en évidence, par Bakounine lors de son conflit avec Marx. Emma Goldman, qui avait d'ailleurs réussi à attirer la sympathie de Dewey, après avoir séjourné en Russie soviétique, écrit :

« Aucune révolution ne deviendra jamais un facteur de libération si les moyens utilisés pour l'approfondir ne sont pas en harmonie, dans leur esprit et leur tendance, avec les objectifs à accomplir. (...) La révolution est le héraut de nouvelles valeurs (...). Elle est d'abord et avant tout le vecteur d'un changement radical, porteur de valeurs nouvelles. Elle enseigne une nouvelle éthique qui inspire l'homme en lui inculquant une nouvelle conception de la vie et des relations sociales. La révolution déclenche une régénération mentale et spirituelle. Son premier précepte éthique est l'identité entre les moyens utilisés et les objectifs recherchés. (...) La révolution qui se débarrasse de ses valeurs éthiques pose les prémices de l'injustice, de la tromperie et de l'oppression dans la société à venir. Les moyens utilisés pour préparer l'avenir deviennent sa pierre angulaire. (...) On ne soulignera jamais assez que la révolution ne sert à rien si elle n'est pas inspirée par son idéal ultime. Les méthodes révolutionnaires doivent être en harmonie avec les objectifs révolutionnaires. Les moyens utilisés pour approfondir la révolution doivent correspondre à ses buts. (...) La révolution est le miroir des jours qui suivent ; elle est l'enfant qui annonce l'Homme de demain⁷¹⁴ ».

La définition éthique de l'anarchisme couvre l'ampleur de ses thèses politiques aussi variées ou diverses qu'elles peuvent paraître. L'anti-étatisme politique devient ainsi un anti-autoritarisme éthique ; le fédéralisme un pluralisme ; l'anti-théologisme un humanisme ; l'anti-absolutisme un éducationnisme. La révolution ne peut aboutir qu'en s'inspirant continûment des valeurs de la fin poursuivie. Loin d'être un moyen absolu de changement social, elle est avant tout et surtout un processus éducatif, processus formateur et générateur des valeurs qui inspirent aussi bien la volonté d'agir que les modes d'action qui s'attachent à cette volonté. Faire, c'est à la fois être et devenir. La révolution s'inscrit, toutefois, dans le contexte historique et culturel des conditions qui prolongent son élan enthousiaste dans la réalité. Il ne faut pas ignorer que, puisque la révolution est un processus empirique, voire expérimental, c'est la réalité qui lui procure le dispositif des moyens d'action. Si la théorie émane de la pratique, la théorie révolutionnaire ne peut pas prétendre pouvoir

714 Emma Goldman, *My Disillusionment in Russia*, Doubleday, Garden City, 1923, postface traduit par Yves Coleman disponible sur : <http://kropot.free.fr/Goldman-postdesillu.htm>

anticiper intégralement les conditions qui détermineront le dispositif d'actions. Certes, « les anarchistes, écrit Malatesta, sont contre la violence. Tout le monde le sait. L'idée centrale de l'anarchisme est l'élimination de la violence dans la vie sociale, c'est l'organisation des rapports sociaux fondée sur la libre volonté de tous et de chacun⁷¹⁵ ». Or, tout en demeurant pacifistes, les anarchistes, par leur démarche anti-absolutiste, n'excluent aucun moyen d'action avant que l'expérience n'éprouve le contraire. L'appel à la violence, c'est-à-dire à l'autorité, peut momentanément s'avérer une possibilité d'action envisageable. Mais une telle divergence éthique ne rompt point avec la démarche empiriste de l'anarchisme. L'appel à l'autorité n'est aucunement un appel à l'État, à savoir la totalité. Il s'inscrit dans l'expérience des *chaques* qui essayent de briser les chaînes de leurs *touts* oppressants. Les *chaques*, étant les acteurs du changement social, doivent, avant d'expérimenter les voies et les moyens de la révolution, libérer leur pouvoir d'action de sa dépendance des forces totalisantes qui répriment son expression. C'est ainsi qu'il existe pour les anarchistes un degré d'autorité légitime, une violence justifiée. Or, le danger de la banalisation de la violence due à la répétition des conditions qui la légitiment risque d'éloigner l'anarchisme de sa dimension éthique et, par conséquent, de sa particularité et de sa signification politiques. L'image d'Épinal de l'anarchisme, bien qu'elle trouve des appuis dans l'histoire du mouvement libertaire, risque de faire des fictions de l'anarchisme une réalité. Tout rapport à la violence est violent en lui-même. Il n'est jamais constructif, qu'il s'agisse du sort d'une pratique ou de celui d'une théorie. La violence détruit et les anarchistes en sont conscients. Ainsi, ils ne cessent de répéter leur attachement éthique à la continuité entre fins et moyens, à la différence près que cette répétition ne renvoie désormais que peu à leur opposition au marxisme, qui est d'ailleurs déjà banalisée, mais à un discours interne entre les différentes branches de l'anarchisme. C'est ainsi que l'anarchisme historique se qualifie souvent d'anarchisme social, afin de faire valoir, d'une part, sa filiation à Proudhon et à Bakounine, et, de l'autre, son attachement à la définition éthique de l'anarchisme. Le rapport de l'anarchisme à la violence est toutefois normatif et n'émerge, dans la continuité historique du mouvement libertaire, que comme un mal nécessaire, émanant exclusivement du rapport ambivalent de l'éthique à la réalité, des moyens à leur dispositif.

La violence : un mal nécessaire

Pour Dewey, la violence est un moyen d'action dépourvu de fonction éducative. Les valeurs que la violence porte au cours de son déploiement sont contradictoires avec toute éthique démocratique et, par conséquent, la violence ne mène à la démocratie que dans un sens discursif

715 Errico Malatesta, *Écrits choisis*, Éditions du monde libertaire, Paris, 2006, p. 52.

ambivalent. L'homme qui fait appel à la force pour faire valoir ses revendications s'affirme comme un homme fort, il devient fort, mais sa force n'est telle que par opposition à la faiblesse des sujets vaincus. Un rapport hiérarchique s'installe aussitôt, dès que la violence s'impose, même par les circonstances, comme un moyen fatal de transformation des conditions sociales. La théorie du changement social de Dewey est une théorie pacifiste et expérimentale. Expérimentale, car les rapports sociaux sont incessamment changeants, et pacifiste, car si l'expérimentation peut aboutir, c'est parce qu'elle est perpétuellement nourrie par la vision éthique de la finalité qui lui confère sa valeur éducative.

Cette double définition de la théorie deweyenne du changement social, à savoir pacifiste et expérimentale, répond aux exigences de la pensée anarchiste. Pacifiste, le changement social s'accorde avec la finalité éthique de l'anarchisme ; expérimental, il s'attache à l'anti-absolutisme anarchiste et à la primauté de la pratique consécutive. Ces deux aspects condamnent, tout comme chez Dewey, tout projet social fondé sur la force et la violence. E. Armand écrit à ce propos : « L'idée que l'anarchie peut être instaurée par la force est aussi fallacieuse que l'idée qu'elle peut être maintenue par la force. La violence ne peut pas conserver l'anarchie, elle ne peut pas lui donner naissance⁷¹⁶ ». Mais si la violence semble si facilement écartée dans le discours éthique du changement social, éliminer ses tendances d'incrustation normative dans le flux expérimental est une tâche largement plus difficile à accomplir. La vision expérimentale de Dewey suppose que le changement social demeure dans la succession anodine des publics et des organisations qui les représentent. Lorsqu'un nouveau public émerge, le changement social qui affecte les structures politiques présentes s'opère naturellement, voire volontiers. Dewey n'est pourtant pas naïf. Il reconnaît que son approche expérimentale quasi-*eutopique* suppose que la société est déjà réconciliée avec elle-même. Il confère ainsi à la révolution, et par conséquent aux rapports de force que celle-ci suppose, une possibilité d'existence positive :

« Le public qui a donné naissance aux formes politiques, écrit-il, est en train de disparaître, mais le pouvoir et la soif de possession restent entre les mains des officiers et des organismes que le public en train de mourir avait institués. C'est pourquoi il est si fréquent que le changement des formes des États ne soit effectué que par une révolution⁷¹⁷ ».

Dans *l'Idée générale de la révolution*, Proudhon affirme sa volonté d'une reconstruction pacifiste de la société ; il s'agit de « substituer le régime économique ou industriel au régime

716 Cité par Philippe Oyahamburu, *La revanche de Bakounine*, op. cit., p. 95.

717 John Dewey, *Le public et ses problèmes*, op. cit., p. 73.

gouvernemental, féodal et militaire⁷¹⁸ », substituer la liberté à l'autorité par la mise en place non seulement des alternatives économiques ou politiques, mais surtout d'une alternative éthique. « Je veux la révolution pacifique⁷¹⁹ », écrit-il. La réciprocité qui résume en un seul terme la vision proudhonienne est la force génératrice d'une morale qui impose la paix dans les démarches et les finalités de l'expérimentation sociale. Ainsi, ce n'est pas simplement une question de volonté, mais de concordance de l'aspect politique avec l'aspect éthique de l'idée générale de la révolution. Proudhon devrait plutôt écrire que « la révolution ne peut être que pacifique », sinon elle ne sera point. Or, la réciprocité n'étant pas généralisée dans la société, les intérêts conflictuels qui y émergent ne deviennent relations que par l'emploi de l'autorité et de la force. Bien que la plupart de ses ouvrages, à l'exception peut-être de *La Guerre et la Paix*, aspirent la persistance de Proudhon à ne revendiquer que des moyens pacifistes, il n'en fut pas moins conscient de la réalité amèrement violente au sein de laquelle son expérimentalisme devait se situer. Dans ses *Carnets*, en 1845, il écrit, par exemple, que « si le gouvernement oppose la violence à nos sociétés ; s'il nous interdit le travail, l'échange et la communication, Ah bien ! préparez-vous à la guerre ; voilà mon dernier mot⁷²⁰ ».

Lorsqu'une action est liée à un objectif, ses moyens sont des éléments constitutifs de la finalité. Avec un stylo d'encre rouge nous ne pouvons écrire qu'un manuscrit à encre rouge, c'est-à-dire que l'encre rouge en tant que moyen est un élément constitutif du manuscrit en tant que finalité. En revanche, le stylo vu comme un simple mécanisme de support, bien qu'il constitue un moyen d'écriture, ne fait pas partie du produit final, du manuscrit. Il est, par conséquent, un moyen non constitutif de la finalité, un moyen non-contenu dans la finalité. Or, s'il est tel, c'est parce que, tout en brisant la supposition absolue de la continuité des fins et moyens, il sert précisément à cette continuité. Le stylographe séparé de l'encre, est un « mal nécessaire » qui ne brise la continuité éthique de l'action que pour la servir. « Quand les moyens ne deviennent pas des éléments constitutifs des fins ou des conséquences qu'ils produisent, écrit Dewey, ils forment ce que l'on appelle des "maux nécessaires"⁷²¹ ». Si de tels moyens sont, par moments, privilégiés, c'est parce que leurs conséquences, collatérales quant à la fin-en-vue, en se transformant à leur tour en moyens, ne font pas obstacle à l'instrumentalisation de la fin-en-vue lors de sa transformation en moyen au service d'une finalité plus large.

L'action sociale est, certes, plus compliquée que l'exemple du stylo nous le fait entendre. Inscrite dans le flux expérimental, elle est toutefois dépendante du même processus réaliste. Dans la

718 Pierre-Joseph Proudhon, *Idée générale de la révolution*, Lacroix, Paris, 1868, p. 177.

719 Ibid., p. 181.

720 Cité par Gaetano Manfredonia, *Anarchisme et changement social*, ACL, Lyon, 2007, p. 172.

721 John Dewey, *La formation des valeurs*, op. cit., p. 143.

continuité des moyens et fins émergent de modes de comportement qui semblent des éléments non-constitutifs de l'objectif visé : c'est le cas de la violence. Ces modes de comportement ne brisent la continuité éthique de l'action que lorsque nous ignorons leurs conséquences collatérales. Le stylo entraîne, par exemple, aussi bien la finalité du manuscrit que la conséquence collatérale des déchets plastiques. Il est, en tant que moyen, en continuité avec la finalité et en même temps en rupture. Au premier abord, l'écrivain juge que son manuscrit vaut plus que les déchets, mais lorsque ces déchets deviennent, en tant que conséquence collatérale, significativement coûteux vis-à-vis d'une finalité plus large que le manuscrit, par exemple le bien-être de la communauté, les recycler devient une condition indispensable quant aux démarches de l'écriture même. Sinon, il doit revisiter ses moyens selon le dispositif qui lui est procuré par la réalité. Bien qu'infiniment plus compliqué, le cas de la violence révolutionnaire suit le même processus d'évaluation. Elle est d'abord le moyen, parmi ceux disposés par la réalité, le moins coûteux par rapport à la finalité visée. Cela signifie que les conséquences collatérales de la violence ne se superposent point sur l'objectif qui a initié le fait d'y recourir. D'autre part, l'appel à des moyens qui brisent leur continuité avec les fins, ne peut que dépendre du dispositif d'actions que la réalité nous procure, car l'évaluation du coût d'un moyen est spécifiquement un processus expérimental. Les moyens doivent toujours être retravaillés selon, d'un côté, les exigences de la fin-en-vue et, de l'autre, le dispositif contingent et particulier de la réalité. Si l'autorité apparaît dans certaines conditions historiques et culturelles comme un moyen favorable au salut social, elle ne peut dominer le processus politique que par un recours aux dogmes, abandonnant ainsi sa dimension expérimentale.

Le recours des anarchistes à la violence est précisément une instance du processus expérimental du choix des moyens d'action. Lorsque Proudhon déclare la guerre à ceux qui opposent la violence à son expérimentalisme, il ne substitue pas la violence à l'expérimentation, mais, reconnaissant le rôle de la réalité dans le choix des moyens d'actions, il revisite son dispositif et introduit le concept de la lutte dans le cadre contingent du processus social. L'insurrection comme moyen de changement social n'est pas une particularité de l'anarchisme mais de la réalité. Malgré l'image que l'on donne de l'anarchisme, la révolution violente, l'insurrection populaire ou la rupture sociale ne sont pas des notions foncières de l'anarchisme, mais des faits et des effets historiques qui s'attachent, par moments, à une pluralité des théories du changement social. Même si l'on dissocie l'anarchisme de sa dimension éthique, l'anti-étatisme et le socialisme qui composent la dimension politique de l'anarchisme ne supposent guère l'insurrection populaire ou la violence individuelle. La violence n'est un présupposé ni de l'anti-étatisme ni du socialisme. Il existe d'ailleurs un socialisme républicain, tout comme il existe un anti-étatisme libéral, et, puisque l'attachement du socialisme à l'anti-étatisme est, pour les anarchistes, d'origine éthique, aucun recours à la violence ne peut

consister en un élément constitutif de la pensée anarchiste en tant que théorie politico-éthique.

La violence n'est d'abord point une caractéristique de la spécificité anarchiste, tout comme le concept de la lutte, loin d'être un trait méthodologique, constitue, en réalité, une caractéristique quasi-ontologique du progrès social. La lutte des forces antagonistes est toujours à l'origine du changement, à savoir la recherche de leur équilibre. Mais la lutte est pourvue des degrés qui dépendent de la méthode employée pour équilibrer ses composantes. En démocratie, l'apaisement des antagonismes part de leur mise en communication, de l'élimination de leur absolutisme. La lutte, bien qu'elle puisse représenter des intérêts conflictuels, paraît ainsi anodine, car elle est le produit de la réciprocité organique de la vie associative. L'expérimentalisme de Proudhon, tout comme celui de Dewey, supposent une telle réciprocité à l'origine et à l'arrivée des différentes luttes des forces antinomiques. Si les deux philosophes et réformateurs se proclament pacifistes, c'est parce qu'ils sont d'abord des démocrates. Or la violence n'est autre chose que la même lutte dans un degré autre que celui supposé par la méthode démocratique. Lorsque la réciprocité n'est point garantie, la lutte des forces antagonistes élève naturellement le ton de leur nature conflictuelle. La communication, loin de suffire quant à la reconnaissance du pluralisme éthique, épistémologique et ontologique de la vie sociale, cède aussitôt sa place à la vexation, à la répression, au mépris et, selon les degrés d'agressivité du conflit, à la violence.

Proudhon, tout comme Dewey, ne se livrent à une justification de la révolution que lorsque la méthode démocratique qu'ils prônent se prive d'un environnement social favorable à sa mise en expérimentation. Pour Dewey, il s'agit de l'ancien public qui s'incruste dans un pouvoir qui est censé se dissoudre face à l'émergence du nouveau public. Pour Proudhon, il s'agit d'un gouvernement hostile à la démocratie ouvrière. Dans les deux cas, la méthode démocratique est menacée par les forces extérieures à sa mise en expérimentation ; la démocratie-même semble subir ainsi des violations. Par conséquent, la violence, loin d'être une méthode de changement social, est d'abord une caractéristique du conflit dans une société où la démocratie n'est pas généralisée.

La reconnaissance de l'existence de la violence est donc la reconnaissance de l'existence de la coercition dans les rapports sociaux. D'un point de vue conceptuel, l'opposition à la coercition et à la violence s'effectue par des moyens éthiques : la paix contre la guerre, la liberté contre la coercition, la communication contre la violence. Du point de vue pratique, une telle opposition éthique ne peut avoir lieu que dans la mesure où la paix, la liberté, la communication font partie du dispositif d'actions au même titre que la guerre, la coercition et la violence. Si Proudhon déclare la guerre à l'État, c'est parce que ce dernier s'opposa le premier à la paix. Les anarchistes partent historiquement d'une telle analyse temporelle : le peuple prôna d'abord la démocratie et l'État lui opposa par la suite la violence. D'ailleurs, c'est l'échec des révolutions des années 1848-1849 en

Europe, qui contribuera à la diffusion des pratiques insurrectionnelles chez les nouvelles générations d'anarchistes. La violence, pour les anarchistes, n'est que réaction contre la violence étatique, réaction contre les conditions qui empêchent la continuité éthique du changement social. Certes, la paix, selon les exigences de l'interdépendance des moyens et des fins, entraîne la paix, mais, dans un contexte violent, la paix devient passivité et la passivité devient inertie et mort. Par conséquent, d'un point de vue anarchiste, la violence peut être légitime, mais pour qu'elle soit telle elle doit être toujours défensive :

« La révolution, écrit Bakounine, depuis qu'elle a revêtu le caractère socialiste, a cessé d'être sanguinaire et cruelle. Le peuple n'est point du tout cruel, ce sont les classes privilégiées qui le sont. Par moment, il se lève, furieux de toutes les tromperies, de toutes les vexations, de toutes les oppressions et tortures dont il est la victime, et alors il s'élance comme un taureau enragé, ne voyant plus rien devant lui et brisant tout sur son passage. Mais ce sont des moments rares et très courts. Ordinairement, il est bon et humain. Il souffre trop lui-même pour ne point compatir aux souffrances⁷²² ».

L'adoption de pratiques violentes fut, pour les anarchistes, un mal qui parut néanmoins nécessaire dans certaines conditions historiques et sociales :

« Il est sans doute fâcheux pour l'humanité, écrit Bakounine, qu'elle n'ait pas encore inventé un moyen plus pacifique de progrès, mais jusqu'à présent tout pas nouveau dans l'histoire n'a été réellement accompli qu'après avoir reçu le baptême du sang. D'ailleurs, la réaction n'a rien à reprocher sous ce rapport à la révolution. Elle a toujours versé plus de sang que cette dernière⁷²³ ».

Pour Bakounine, pour que le progrès se fasse démocratique, la démocratie doit d'abord être instaurée au détriment de la violence réactionnaire. Cela suppose le recours, certes momentanément, à l'inévitable violence révolutionnaire. Or, ce n'est point en tant que philosophe de l'anarchisme, mais en tant que militant ou historien que Bakounine opte pour une définition fataliste du changement social sous le spectre de la violence.

La violence anarchiste n'est pas un *a priori* méthodologique, mais il s'agit bien plutôt d'une réaction naturelle contre la réaction violente au progrès. Bien qu'inscrite dans une continuité historique, elle ne s'intègre guère à la continuité philosophique de l'anarchisme. Un anarchisme

722 Michel Bakounine, *Œuvres*, vol. 8, op. cit., p. 345.

723 Michel Bakounine, *Les Ours de Berne et l'Ours de Saint-Pétersbourg*, in *Œuvres*, tome 2, Stock, Paris, 1980, p. 88-89.

cohérent est un anarchisme qui rejette l'a priori de la violence tout comme l'a priori de son absence. Nous pouvons situer le cœur des réflexions anarchistes sur la violence dans ce qu'Albert Camus écrivait dans son ouvrage *L'Homme révolté* :

« La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences ; la violence systématique détruit positivement la communauté vivante et l'être que nous en recevons. Pour être fécondes, ces deux notions doivent trouver leurs limites ⁷²⁴ ».

Pour les anarchistes, ces limites s'éclaircissent dès que l'éthique croise le réel : il s'agit de reconnaître en la violence une possibilité, certes, mais une possibilité non systématique, car non systématisée. Ce qui doit rester constant et systématique dans le processus de changement social est sa dimension éthique, car le changement n'est progressiste que par son attachement à cette dimension. Lorsque la servitude produite par la non-violence est plus coûteuse, en son rapport à la finalité visée, que l'emploi momentané de la violence, l'interdépendance des moyens et des fins est déjà brisée avant même l'introduction dans le processus révolutionnaire des pratiques violentes. La violence peut, par conséquent, constituer un mal nécessaire dans la mesure où elle n'est pas systématique. Il est possible, par exemple, que les conditions contemporaines de la liberté politique privilégient des moyens davantage positifs que négatifs, davantage démocratiques que coercitifs. Il s'agit de revisiter en permanence les moyens sous la double exigence éthique et réaliste, sans pour autant présupposer une table rase du passé. La réalité est, du point de vue de l'expérience, continue, et, par conséquent, le dispositif d'actions qu'elle nous procure dépend de la continuité historique de la réalité. Une telle continuité n'est pourtant guère ontologique. Cela signifie que le monde réel se meut par des ajouts et des pertes, nous offrant ainsi, en permanence, un dispositif d'actions à la fois ancien et nouveau. Dans un tel monde cinétique, aucune théorie politique ne peut se procurer une définition fixe issue d'un tel dispositif. Ce sont les critères du choix des moyens, et non le choix en tant que tel, qui distinguent les différents courants politiques. Pour l'anarchisme, ces critères reposent sur la continuité éthique des moyens et des fins, sur l'interdépendance de l'action et de l'idée, de la théorie et de la pratique.

⁷²⁴ Albert Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, p. 360.

Conclusion

En 1909, William James publie son ouvrage intitulé *A Pluralistic Universe*⁷²⁵. En France, en 2007, cet ouvrage, traduit par Stephan Galetic, paraît sous le titre principal *Philosophie de l'Expérience*⁷²⁶. Il est rare qu'une traduction aussi libre d'un titre d'ouvrage rende remarquablement justice aussi bien au contenu des essais de son auteur qu'à sa pensée globale. La philosophie que James prône n'est, d'une manière générale, ni le pluralisme, ni le pragmatisme, ni l'empirisme radical. Ces trois aspects de la philosophie de James, développés parfois, certes, comme des corps autonomes, ne sont en réalité que les trois dimensions de ce que James lui-même appelle la philosophie de l'expérience. Il est possible, certes, qu'un pluralisme, un pragmatisme ou un empirisme radical puissent exister sans supposer en permanence une dépendance intime de l'un à l'autre. Remarquons par exemple que Robert B. Talisse dissocie le pragmatisme du pluralisme au point de voir dans leur rapport une antinomie⁷²⁷. Par ailleurs, Deleuze célèbre les *Essais d'empirisme radical* de James sans pour autant adhérer entièrement, comme le suppose son ouvrage *Empirisme et subjectivité*⁷²⁸, au pluralisme jamesien. En outre, Jean Wahl⁷²⁹ étudie le pluralisme de l'Angleterre et des États-Unis, dont la contribution du pragmatisme de James fut déterminante, sans diriger toutes les doctrines ou théories pluralistes vers l'empirisme radical et le pragmatisme. La volonté de James était pourtant claire. Toute notion, toute idée, tout concept qu'il étudia avait comme centre et comme circonférence l'expérience. Tout ce qui ne se trouvait guère dans ce nouveau cadre était, pour James, exclu des origines, de l'environnement, de la méthode et du produit de la philosophie. L'empirisme radical, le pragmatisme et le pluralisme portaient le fardeau des conditions et des méthodes : conditions et méthodes qui, dans leurs terrains respectifs, contribuent à l'émergence d'une philosophie de l'expérience.

Or, le statut de la philosophie exige de la part des philosophes un passeport *véritolâtre* afin de valider leur adhésion en tant que tels dans le monde académique. Ainsi, James sera davantage un pragmatiste, qu'un pluraliste ou un empiriste radical. De même Dewey, bien qu'il eût préféré d'autres termes que le pragmatisme afin d'illustrer sa doctrine, sera un des philosophes pragmatistes les plus marquants dans l'histoire des idées. Le pragmatisme est, certes, une école de pensée qui

725 William James, *A Pluralistic Universe. Hibbert Lectures at Manchester College on the Present Situation in Philosophy*, Longmans, Green, and Co., London, Bombay, and Calcutta, 1909.

726 Op. cit.

727 Robert B. Talisse, « Why Pragmatists Cannot Be Pluralists », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41 (1), 2005, pp. 101-118.

728 Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 1953. Il semble que le pluralisme de Deleuze est plus radical que celui de James. Certes, les deux affirment l'extériorité des relations à leurs termes. Néanmoins, James n'exclut pas la possibilité que certaines relations soient plus intimes que cette affirmation suppose.

729 Op. cit.

mérite d'être considérée dans son authenticité brute, mais il ne sera compris qu'à moitié, au moins le pragmatisme que l'on appelle classique afin de le distinguer du néo-pragmatisme de la fin du siècle passé⁷³⁰, si nous le dissociions, d'une part, de son rapport à la philosophie de l'expérience et, de l'autre, de sa visée sociale, à savoir la démocratie.

La philosophie de James, tout comme celle de Dewey, fut marquée par le souci constant de restituer l'expérience dans tous les domaines de la réflexion philosophique, et cela dans un but de la libérer des abstractions qui, par leur nature absolutiste, se superposent à l'action jusqu'au compromis de cette dernière. La démocratie étant, dans sa dimension politique, comme le suggère Dewey, le contexte normatif de la valorisation de l'expérience dans la dimension sociale de cette dernière, sa philosophie, à savoir ses conditions méthodologiques, épistémologiques, ontologiques et métaphysiques, émergeant de sa justification éthique, tisse la mosaïque de la philosophie de l'expérience. Ainsi, le vrai se situant à l'horizontalité de l'expérience devient une espèce de bien, la réalité s'émancipe de ses suppositions transcendantales, et l'unité du monde devient le produit du travail coopératif, créatif et créateur de ses fragments. Or, le travail, l'action intelligente de l'homme, afin de pouvoir accueillir la conscience de sa nature créatrice, nécessite un corollaire critique qui brisera la matrice qui fait de son terrain, à savoir l'expérience, un champ, en termes d'intelligence, insuffisant. La philosophie de l'expérience émane ainsi de la libération de l'expérience au détriment de l'absolu, la libération de l'expérience du joug transcendantal et absolutiste.

Si le pragmatisme est au cœur de la présente étude, c'est grâce à sa capacité de personnaliser à travers sa théorie radicalement empiriste de la vérité, l'expérience, et faire ainsi de toute personne, non pas une simple affection du monde fini, mais une composante créatrice de la pluralité du possible. Il y a tout un processus créateur qui relie le pragmatisme à l'empirisme radical et au pluralisme. Ce processus se déploie là où il y a action intelligente, c'est-à-dire, action régie d'une part, par la foi en sa nature transformatrice, et de l'autre par des idéaux qui émergent de cette foi pratique. L'empirisme radical reconnaît la réalité de cette action, le pluralisme sa possibilité et le pragmatisme sa validité. La philosophie de l'expérience telle qu'elle est tissée par l'empirisme radical, le pluralisme et le pragmatisme, accompagne l'homme dans son adhésion à un monde inachevé et lui procure les outils qui sculpteront son destin. Des outils d'abord discursifs, à savoir une critique de la matrice intellectuelle qui mène au fatalisme et à la paralysie, et ensuite pratiques, à savoir une méthode empirique d'évaluation des idées, des concepts, des actions qui défient leur dépendance supposée d'un absolu. Par conséquent, la philosophie de l'expérience est pourvue de

730 Le néo-pragmatisme, qui peut difficilement se dissocier de la pensée de Richard Rorty, part du détachement de la philosophie américaine de la tradition analytique. Le pragmatisme, classique, qui fait l'objet de notre étude, comme nous l'avons montré, part de la critique de l'idéalisme moniste et ses méthodes rationalistes, dans un but de faire de la réalité sensible une donnée réelle et non pas illusoire pour la réflexion philosophique, et de procurer à l'expérience son auto-suffisance intellectuelle.

deux dimensions : une critique, négative et destructrice, et une positive et créatrice ; une, dont la grammaire se veut philosophique, et une autre, dont la grammaire constitue la syntaxe (σύν-τάξις) de la démocratie.

Du point de vue philosophique, la philosophie de l'expérience s'attache à une démarche critique qui vise, non spécifiquement à supprimer, mais au moins à détronner l'absolu de la matrice culturelle qui environne l'action. Nous sommes toujours dans une perspective naturaliste aux prolongements du darwinisme. À savoir que l'environnement de l'action s'impose à cette dernière en l'adoptant ou en la rejetant. Lorsque l'absolu règne dans la matrice culturelle, il n'est plus question d'adoption ou de rejet d'une action, d'une théorie, d'une pratique ou d'une expérience. Il est simplement question de compromis. Ainsi, pour que la philosophie de l'expérience s'exprime en termes créatifs, constructifs et positifs, elle doit d'abord briser toute attitude qui, compromettant la pratique sous le spectre de sa correspondance à un absolu, l'étouffe avant qu'elle puisse prononcer ses premiers mots.

Destruam et aedificabo. La philosophie est d'abord une volonté. Celle de la philosophie de l'expérience est la volonté de construire, non simplement une philosophie pratique, mais une philosophie du possible, condition *sine qua non* pour les philosophes pragmatistes d'une pratique non-fourvoyante. Pour que le possible émerge de sa prétendue impossibilité, pour que la pratique brise les chaînes qui la limitent dans les frontières d'un cercle vicieux, la volonté de la philosophie de l'expérience devient volonté de destruction de l'édifice absolutiste. C'est ainsi que James exprime sa volonté de croire au possible, et offre à ses auditeurs et à ses lecteurs une critique constructive et explicite de l'univers absolutiste. Le passage de James à la postérité suivit ses trois contributions majeures à la philosophie : l'empirisme radical, le pragmatisme et le pluralisme, à savoir l'aboutissement de son refus d'admettre une caution absolue, une vérité absolue et une unité absolue dans la réalité humaine. Dewey quitte ses origines philosophiques afin d'adhérer aux aspirations de James par le biais du même anti-absolutisme. En niant l'absolu, Dewey, le logicien, devient Dewey, le philosophe de la démocratie, et offre au pragmatisme l'élan qui le poussera vers sa destinée sociale.

Afin de considérer l'apport du pragmatisme et de ses philosophes à une philosophie, cohérente quant à sa généralité, précise quant à son utilité immédiate, nous devons nous pencher sur ce qui fait de la multiplicité des thèses explorées par James et Dewey une unité incontestable. Pour notre part, nous voyons cette unité évoluer de la généralité à l'utilité immédiate à partir de ce que l'on identifie être l'anti-absolutisme, qui, à l'aune de sa réussite, évolue du discours à la pratique au fur et à mesure que la foi en la capacité créatrice de l'homme et ses relations gagne en prestige, en reconnaissance et en valeur. Conférer la liberté à l'homme de régir par le biais de son expérience

propre les conditions qui l'environnent, c'est-à-dire lui procurer la justification de son *pouvoir de faire des choses* – puisque la liberté n'augmente qu'au détriment d'un *pouvoir sur*, pouvoir qui, depuis la domination intellectuelle de ce que James appelle l'idéalisme moniste, réside dans le sein d'une réalité absolutiste – ne peut faire partie d'une foi pratique et efficiente que par la remise en cause du pouvoir accordé arbitrairement à l'absolu *sur* la réalité empirique du monde sensible et senti. Celle-ci consiste à la première thèse majeure de la philosophie que James et Dewey voient composer les prémisses d'une philosophie de l'expérience : l'anti-absolutisme. Ce dernier accompagne la philosophie dans son nouveau mandat qui part de la reconnaissance des situations problématiques, à savoir le fameux accord en mineur de Schopenhauer, qui initie le recours à la philosophie. L'anti-absolutisme fait de cette reconnaissance un regret (deuxième étape de la philosophie) afin de procurer à la philosophie sa troisième étape qui justifie le recours à elle, à savoir la révélation des possibilités d'un monde qui, étant inachevé, peut régresser ou progresser vers son salut.

L'absolu, par sa nature englobante et universelle, ne voit dans la réalité sensible qu'un tout qui reflète son unité parfaite, sans pouvoir, hélas, refléter sa perfection éternelle. En revanche, lorsque l'on cherche cette perfection, selon ce modèle absolutiste, nous ne pouvons que nous pencher sur l'unité que nous révèle notre raison. Ainsi, notre foi rationnelle succombe aux charmes d'une vérité absolue, d'une unité absolue et d'une caution transcendantale qui protège nos tentatives rationalistes de leur vanité pratique. Dès lors, une idée n'est vraie que lorsqu'elle conduit – car elle émane de celle-ci – à une vérité indivisible ; une réalité n'est vraiment telle que lorsque la raison, par sa capacité dialectique, dévoile le *tout* qui se cache derrière l'illusion des *chaques* ; un monde ne forme un univers qu'en bloc, uni grâce à sa fonction de représenter, même vulgairement, l'unité totalisante de l'absolu.

Selon une telle représentation schématique de l'univers absolutiste, une philosophie n'est telle que lorsqu'elle sème ses théories dans le chemin qui mène à l'absolu. Les problèmes et les souffrances du monde fini, ne s'accordant pas à l'image que notre raison se fait de l'absolu, la philosophie ne peut que faire fi de ces maux éphémères. Par conséquent, il n'est plus question de les regretter ou bien de révéler les possibilités d'un monde salutaire, car de telles pratiques sont pour le moins insignifiantes et vaines.

Pour James le triomphe de la méthode pragmatique dans les démarches philosophiques entraînerait des changements immenses à ce que l'on peut appeler tempérament philosophique. Pour Dewey, un tel changement serait presque révolutionnaire. Révolutionnaire, car un tel triomphe représenterait un acte libérateur, celui d'abord de l'émancipation de l'expérience des méthodes qui la méprisent et qui se veulent, quant à elle, extérieures, et ensuite, celui de la libération de l'homme

d'une vérité qui se veut plus naturelle que lui-même. Le pragmatisme, comme « méthode » et comme « théorie générique de ce qu'on entend par vérité », marque une révolte contre le monde absolutiste, une révolte consciente et organisée. Il forme avec l'empirisme radical et le pluralisme un front anti-absolutiste qui ouvre la voie à la philosophie de l'expérience. Il fait du philosophe un homme et de l'homme un philosophe, à condition que le nouveau mandat de la philosophie s'accorde avec sa foi mélioriste et pratique.

La philosophie de l'expérience est une philosophie de l'homme, car c'est son expérience qui devient le levier de toute démarche philosophique. L'homme doit toutefois récupérer ce levier des mains éthérées de l'absolu. L'anti-absolutisme cohérent rend cohérents le pragmatisme, l'empirisme radical et le pluralisme, lesquels, en composant les trois dimensions de la philosophie de l'expérience, font de la foi en l'homme, une foi également cohérente, car éventuellement opérante.

Or, l'absolu compromet l'expérience seulement dans un paradigme absolutiste. Dans le paradigme radicalement empirique que suggère la philosophie de l'expérience, l'absolu peut ne plus être une menace. Les philosophes pragmatistes rejettent l'absolu en tant que postulat primaire, en tant qu'*archè*. En tant qu'idéal, ils l'embrassent, dans la mesure où cet idéal peut nous mener à des expériences satisfaisantes. L'absolu peut ainsi coexister avec l'expérience dans la mesure où le premier émerge du second afin de lui servir de « préjugé favorable » et le guider vers sa satisfaction. Le besoin affectif ou normatif d'unité devient ainsi un idéal qui mène l'expérience pluraliste à la recherche des relations qui couvriraient, sans jamais l'atteindre, l'ensemble du territoire *expérencé*. Le besoin d'une vérité objective, émergeant de la nature relationnelle de l'expérience sociale, devient un idéal qui, sans jamais être entièrement atteint, mène cette dernière à la multiplication des relations intersubjectives et lui confère la conscience de la poursuite démocratique. « Sans jamais l'atteindre » et « sans jamais être atteint », car l'expérience se fait dans un monde inachevé, toujours en train de déployer ses possibilités. Si l'absolu pragmatiste n'est pas une *archè*, c'est parce que l'expérience n'a pas de *télos*. L'anti-absolutisme qui forme la naissance discursive et critique de la philosophie de l'expérience est en réalité un anarchisme, à condition que ce dernier, dans sa dimension philosophique, consiste en l'opposition radicale à tout principe premier, toute *archè* qui, s'imposant comme telle au sein de l'expérience, compromet les possibilités de cette dernière.

Pourtant l'anarchisme ne semble guère posséder le prestige nécessaire pour son association à un mouvement philosophique comme le pragmatisme. Certes, le pragmatisme fut, pour ses premiers critiques, anarchiste, mais cela n'est dû qu'à l'hostilité que des cercles conservateurs de l'académie américaine réservaient à toute pensée non-scolastique. Mais le manque de prestige de l'anarchisme, que l'on attache souvent à son image d'Épinal, provient notamment du refus des anarchistes de le

poursuivre. La raison pour un tel mépris est simple. L'anarchisme, en rejetant le pouvoir de la vérité, rejette la vérité elle-même – au sens absolutiste du terme – en tant que source permanente d'autorité. La seule vérité susceptible de prendre l'allure d'un absolu que les anarchistes acceptent – par exemple la vérité scientifique – est celle qui contribue au désarmement des vérités absolutistes qui ont déjà fait preuve de leur sens autoritaire, mais même une telle vérité, lorsqu'elle adopte sa carapace absolutiste, est conduite – les anarchistes ont bien pris soin de protéger leur empirisme de toute tendance saltatoire – vers la poubelle de l'expérience. La vérité, tout comme chez les pragmatistes, est pour l'anarchisme instrumentale et donc potentiellement éphémère. Si les anarchistes refusèrent d'entrer dans les cours académiques, c'est parce que le prestige philosophique qui remplissait l'atmosphère de ces cours, provenaient exclusivement de l'absolu. Le sens d'unité qu'inspire l'absolu nous procure un sentiment de sécurité et de confiance. Dans un monde sensible où tout paraît être en mouvement, avoir des repères fixes et intangibles nous permet de naviguer dans notre réalité éphémère sans se perdre dans l'océan vaste de l'inconnu terrestre. Ainsi, l'anarchisme s'opposant à l'absolu, renonce à son prestige et à son pouvoir, d'abord affectif et ensuite intellectuel.

Le monde philosophique n'a toutefois adressé aucune invitation aux anarchistes à se joindre à ses intellectuels. Nier l'absolu, comme ce fut aussi le cas chez les pragmatistes, est une source de mépris. Par conséquent, la moindre référence à l'anarchisme suscite, sous l'influence, certes, de son image d'Épinal, une remise en cause immédiate du cadre théorique qui l'embrasse. Même hors du contexte académique, l'anarchisme, ne défendant aucune doctrine commune attachée à des vérités fixes, dialectiquement dérivées d'un absolu, vit son essence se réduire à des expressions péjoratives. Son attachement à la petite-bourgeoisie, classe dépourvue de vérité propre, fut le produit du mépris que les savants socialistes réservaient à toute théorie non-fondée. Cependant le non-fondationnalisme de l'anarchisme n'est point paresseux ou agnostique. Il est conscient et actif car il vise à renouveler le rapport de la théorie à la pratique. C'est une attitude tout à fait philosophique qui, du point de vue de la théorie se présente comme un anti-fondationnalisme et, du point de vue de la pratique, comme un anti-dogmatisme. La pratique ayant la primauté – c'est dans son terrain que la notion de l' « efficacité » prend ses dimensions empiriques – dans son nouveau rapport à la théorie, une doctrine, afin de se soumettre aux exigences de la pratique, doit abandonner ses fondements transcendants. Un dogme n'est tel que lorsque son autorité intellectuelle est incontestable, c'est-à-dire, lorsque, d'une part, il pénètre l'expérience par le biais de son autorité et, de l'autre, lorsque cette dernière est intellectuellement fondée. L'anarchisme, dans sa dimension philosophique, part d'une perspective empirique, à savoir l'adoption du point de vue de l'expérience, là où le dogme apparaît comme une étrangeté qui, grâce à son autorité, et à l'assujettissement

conséquent de la pratique qu'il suppose, devient une étrangeté cohérente.

Toute la ligne qui dessine la généalogie philosophique de l'anarchisme, malgré les épines qui en émergeant créent l'illusion de branches distinctes, aspire, tout au long de sa manifestation hésitante, à la lutte pour la libération de l'expérience comme le corollaire théorique de la lutte pour la libération de l'homme. Si l'homme se soumet à l'autorité *ex-clusive* des institutions politiques ou économiques, c'est parce que ses relations sont considérées comme peu susceptibles de pouvoir héberger la raison politique ou économique. Celle-ci demeurant dans l'absolu reflétée sur la vérité la plus profonde des institutions dominantes, la révolte de l'homme contre ces dernières se traduit, en termes philosophiques, par la révolte de l'expérience contre l'absolu.

Si l'historicité de l'anarchisme repose sur une lecture anti-autoritaire, sa généalogie prend la forme d'un arbre anti-absolutiste. D'ailleurs, l'anarchisme, bien que non-philosophe, est, comme toute pensée politique, philosophique. Sa philosophie, bien cachée derrière des expressions fragmentaires et contextuelles, part précisément de l'anti-absolutisme, car la justification éthique de son anti-autoritarisme émerge de l'opposition de l'expérience *in-clusive* de l'homme et ses relations à l'extériorité catégorique des principes absolutistes. Ainsi, par le biais de l'anti-absolutisme, la démarche empiriste de l'anarchisme, à savoir la vision distributive de la réalité, devient radicale, faisant des relations des *chaques* du monde fini le terrain d'une démocratie inclusive. Ensuite, l'anti-dogmatisme mène les anarchistes vers une épistémologie anti-absolutiste qui s'attache à l'opposition d'une vision pluraliste du monde à sa prétendue unité absolue. Enfin, la négation de l'absolu en tout et partout affecte la supposition d'une vérité absolue. Une telle vérité, qu'elle soit explicitement niée ou simplement écartée du processus vital de l'expérience sociale, cède devant une approche instrumentale de la vérité qui, notamment chez Proudhon, adopte ses premières expressions pragmatistes. L'anti-absolutisme anarchiste semble ainsi satisfaire les trois dimensions de la philosophie de l'expérience. En niant l'unité absolue, la vérité absolue et la caution transcendantale, l'anarchisme, se rapproche du pluralisme, du pragmatisme et de l'empirisme radical, à condition que son anti-absolutisme demeure véritablement anarchiste.

Ce que l'on retient souvent de l'anarchisme est son opposition intransigeante à l'État et, dans la mesure où l'on n'oublie pas ses origines socialistes, au capitalisme. Une telle intransigeance, détachée de son contexte historique et culturelle, mena les illustrateurs de son image d'Épinal à une lecture dogmatique de l'anarchisme et, lorsque ces illustrateurs proviennent eux-mêmes de la famille anarchiste, elle les a conduits, dans les prolongements de la radicalité de la certitude, à la violence. Cette image, bien qu'elle corresponde par moment à certains aspects de l'histoire de l'anarchisme, ne correspond pas tout à fait à son historicité. L'anti-étatisme anarchiste fut toujours une notion d'une dimension exclusivement critique, à savoir la critique de l'État, en tant que réalité

pourvue des conséquences empiriques, et de l'étatisme, en tant qu'absolutisation de cette réalité. Dans sa dimension positive, l'anti-étatisme ne signifie rien de plus que l'absence consciente de l'État du processus expérimental, car sa nécessité, l'absolu étatique étant écarté, n'a pas encore émergé. Ainsi, une réalité empirique ne peut être évaluée qu'en fonction de ses conséquences, à savoir sa capacité d'articuler l'idéal poursuivi avec les modes et les moyens mis à son service. D'autre part, l'élévation de cette réalité au monde de l'absolu ne peut être négociée que par des jeux dialectiques.

Si l'anarchisme rejette l'État, c'est parce qu'aucune de ses formes n'a pu jusqu'à présent briser la continuité du principe de l'autorité en tant que reflet du principe de l'assujettissement. Cela ne signifie pas qu'un État est condamné à reproduire à l'infini un tel reflet ou rapport. L'État expérimental de Dewey se fondant sur l'expérience démocratique verrait son autorité, comme étant le reflet de l'assujettissement, se fondre dans l'expansion des relations qui l'ont généré⁷³¹. Si, pour certains anarchistes, une telle hypothèse fut dépourvue de possibilité et de sens, c'est parce que l'accepter avant la mise en exergue de l'expérimentation recherchée, compromettrait éventuellement toute autre possibilité. Si la philosophie est la révélation du possible, la philosophie anarchiste pourvue, comme toute pensée, d'une volonté, exprime sa foi mélioriste par le biais de la conviction que l'homme est capable d'engendrer un système de contrôle social à l'image de ses relations libérées de toute forme aprioriste. Cela signifie, certes, que ni l'État, ni son absence ne sont des conceptions intangibles, mais la mise en accent sur l'expérimentation, dans une perspective mélioriste, fait de l'expérimentalisme pluraliste le terrain d'une enquête sociale qui vise à minimiser les obstacles et à maximaliser les ressources de l'hypothèse démocratique. L'État, dans sa dimension empirique, faisant partie, selon les constatations des anarchistes, de la matrice culturelle d'une réalité nuisible à la démocratie⁷³², afin de désarmer tout l'édifice intellectuel qui sous-tend son absolutisation, les anarchistes adoptèrent une rhétorique sévère quant à la visée sociale de l'État et soulignèrent l'importance de l'écarter de la tentative démocratique. L'anti-étatisme anarchiste, dans son rapport à l'expérimentation démocratique, à savoir des relations qui partent de l'homme et son entourage, de bas en haut, peut consister, selon l'hypothèse de l'expansion et de la généralisation de la participation consciente de l'homme à ses affaires, sous l'évaluation éthique de son activité, à un idéal qui alimente constamment cette expérimentation. Il s'agit d'un absolu horizontal qui, ne représentant rien d'autre que la foi en la capacité généralisatrice de la démocratie, émerge des relations directes et participatives dont témoigne la réalité plurielle de la vie sociale, et guide leur expansion jusqu'à leur généralisation dans l'ensemble de la société.

731 De même, pour Robert Damien, l'autorité en démocratie aboutit à la liberté et non pas à l'assujettissement. Voir Robert Damien, *Éloge de l'autorité*, op. cit.

732 Le dualisme représentativité/participation, ainsi que leur éventuelle opposition, sont le produit non simplement d'un besoin normatif, mais de la théologie politique de l'État.

Or, l'étatisme, à savoir l'absolutisation de l'État, ne fait, pour les anarchistes, aucunement partie d'une critique dialectique de sa désincarnation idéale. Le véritable Léviathan des anarchistes n'est pas l'État mais son idée absolue. En tant que telle, ils le rejettent, sans se sentir obligés de fonder leur rejet sur des équations dialectiques. Pour Proudhon, tout ce qui se revendique d'absolu est faux avant même la transposition empirique de son idée, car la recherche empirique d'un absolu ne donne guère de résultats sans que la réalité ne soit compromise et altérée selon des postulats primaires. L'opposition de l'absolu horizontal à l'absolu vertical est le corollaire éthique de l'opposition de l'expérimentalisme à l'absolutisme. L'absolu, lorsqu'il demeure à l'horizon de l'expérience ne constitue qu'un idéal qui sert de critère, d'une part, de discrimination des moyens et des fins, et, de l'autre, d'évaluation de l'action qui émerge de cette discrimination. Lorsqu'il repose sur la verticalité de son monde éthéré, l'absolu ne consiste qu'à un postulat, une *archè*, qui transforme tout « peut être » en « doit être », toute possibilité en fatalité.

Or, si l'acceptation aprioriste d'un État consiste en un absolu vertical, en quoi sa négation aprioriste, l'anarchie, consiste en un absolu horizontal ? Anarchie, du point de vue politique signifie absence d'État, de gouvernement, de *archos*. Du point de vue philosophique, elle signifie absence des forces qui régissent l'expérience de l'homme⁷³³ de l'extérieur. La dimension philosophique de l'anarchisme nourrit sa dimension politique car, si l'*archos* fut rejeté c'est parce qu'il n'acquiert son autorité effective que par l'extériorité des liens qu'il entretient avec les sujets qui reconnaissent son statut. Même l'État expérimental de Dewey, aussi démocratique qu'il puisse être, suppose qu'un *public* cohérent émergerait, quasi fatalement et d'une manière étonnamment déterministe, de l'entrelacs des activités conjointes. Néanmoins, la base de la vie sociale est toujours les relations de face-à-face. Toute autre relation vit à crédit et, en tant que telle, tire sa valeur de l'existence réelle des relations directes. Le *public* ne peut exister que dans les prolongements du *privé*, alors qu'un *privé* existe indépendamment de l'émergence ou non d'un *public*. Certes, ne pas admettre l'émergence du public dans la continuité de l'expansion des relations privées renvoie à la méconnaissance de la complexité et de la pluralité des relations humaines. Par conséquent, il ne sera pas plus raisonnable de dire qu'aucun *public* n'émergera des relations multiples des différents *privés*. Tout au contraire, nous pouvons difficilement concevoir un monde exclusivement composé des relations qui ne sont pourvues que des conséquences directes. En revanche, l'introduction conceptuelle d'un *public*, encore moins celle de l'État, en tant que forme de l'organisation de celui-ci, est loin d'être opportune quant à l'émergence d'un *privé* consciemment démocratique, à savoir l'émergence des relations de qualité esthétique, régies par l'éthique de la démocratie. Avant de se pencher sur la forme qu'aurait tel ou tel public, c'est-à-dire, avant de poser la question démocratique

733 Expérience sociale, politique et économique.

en termes politiques, nous devons la poser en termes éthiques, à savoir s'interroger sur les conditions qui feront émerger de l'action conjointe l'idée de la démocratie. Il s'agit de voir en l'anarchisme le « a » privatif qui s'oppose à l'*archisme* et non le -isme qui confère à l'anarchie son élévation absolutiste. C'est ainsi que l'anarchie demeure en tant qu'idéal dans l'horizontalité de l'expérience. D'une part, en rejetant l'invariance étatique, elle pose la question politique dans les prolongements de la conscience de la vie en association et non de sa prétendue inconscience, et, d'autre part, ce rejet, étant le corollaire critique de sa dimension progressiste, confère à la vie associative un « préjugé favorable » à sa prise de conscience démocratique, faisant du politique la conséquence d'un processus éthique.

La primauté de la pratique dans son rapport à la théorie mène ainsi les anarchistes, tout comme les pragmatistes, à la primauté de l'éthique dans son rapport au politique. Une définition exclusivement politique de l'anarchisme – même dans le prisme de sa justification philosophique – nous enferme dans un cercle vicieux de contradictions⁷³⁴. D'ailleurs, c'est suivant une telle définition que Bakounine s'est rapproché de Netchaïev. En revanche, c'est la prise de conscience de la dimension éthique de l'anarchisme qui permet à Bakounine, non seulement de s'éloigner du nihiliste russe, mais de revendiquer pour sa pensée politique la spécificité de l'anarchisme. À partir de Bakounine, bien que cette idée soit très présente aussi dans la philosophie de Proudhon, l'anarchisme sera consciemment et explicitement défini comme un courant éthico-politique. Certes, une telle approche s'applique à tout courant politique car, en admettant une finalité et les moyens pour y parvenir, toutes les théories politiques expriment, même en la supposant, la relation entre les moyens et les fins. La particularité de l'anarchisme repose sur l'idée que dans la relation entre politique et éthique, c'est le second terme qui importe. La dimension éthique d'une théorie ou d'une pratique devient le critère suprême de son évaluation. Ainsi, pour les anarchistes, la dictature du prolétariat en tant que moyen au service de la démocratie ouvrière, même si son idée pouvait très bien satisfaire les exigences dialectiques d'une pensée politique, serait, sous l'évaluation éthique du rapport fin/moyens, rejetée en bloc. Nous ne pouvons créer de la démocratie que par la démocratie, de la liberté que par la liberté. La conformité des moyens à leurs fins est l'idée qui résume l'essence de l'anarchisme dans sa dimension créatrice. Tandis que sa définition critique s'attache, d'un point de vue philosophique, à l'anti-absolutisme, sa définition positive, l'anti-absolutisme ouvrant la voie à la philosophie de l'expérience, s'attache à l'idée-même de la démocratie, cette dernière étant, sous la plume de Dewey, le corollaire éthique, esthétique et par conséquent politique de l'expérience. L'idéal démocratique repose, pour le philosophe pragmatiste, sur l'idée de l'interdépendance des moyens et des fins, et, parce que moyens et fins ne deviennent tels que dans l'expérience, la

734 L'anarchisme individualiste est un exemple-type de telles contradictions.

primauté de l'expérience, du point de vue philosophique, accompagne la primauté de l'éthique, du point de vue politique.

Le conditionnement éthique de toute action politique nous permet de situer notre idéal dans la géographie complexe de l'expérience sociale. Il nous permet de cartographier de proche en proche notre réalité plurielle et discriminer les ressources et les obstacles des actions qui la composent. Rien n'est bon ou mauvais en soi. Toute pratique l'est dans son rapport au continuum éthique des moyens et des fins. *Prima facie*, l'idée naît de l'action. Par conséquent, une action peut consister en une ressource dans la mesure où l'idée (fin provisoire) qui en émerge s'harmonise avec l'idéal (fin ultime) qui a initié notre recours à l'action (moyen). *Secundo*, l'idée doit revenir à l'action. Cela signifie qu'en s'harmonisant avec notre idéal, la fin provisoire devient un moyen pour la poursuite d'autres finalités, qui, s'harmonisant à leur tour avec la fin ultime, composent, en tant que fins et moyens à la fois, le continuum éthique de l'expérience sociale. Si Dewey définit la continuité de l'expérience en termes éthiques, c'est simplement parce que la finalité de la vie sociale est éminemment une finalité éthique, à savoir l'épanouissement individuel. C'est la poursuite de la plus complète individualité qui initie notre recours à l'action politique. La fin ultime étant donc posée par l'idée même de l'association, les moyens qui mènent vers celle-ci ne peuvent donc être évalués que par leur conformité avec elle. La démocratie, dans sa dimension éthique, est précisément cet accord des fins et des moyens, car son attachement à l'expérience fait de toute action conjointe une contribution à la continuité éthique de la vie en association. C'est la *symphonie* de ses *chaques*, fédérés sous le *symbole* de la finalité éthique de leur mise en relation, qui confère à l'expérience sociale sa qualité démocratique. D'où l'attachement de la démocratie, dans sa dimension cette fois-ci politique, à l'égalité, cette dernière étant en démocratie la condition de la liberté la plus complète.

Toute finalité politique, qu'elle aboutisse à l'éloge de l'État ou de son absence, est un moyen à des fins éthiques. Être gouverné ou s'auto-gouverner n'a pas une qualité démocratique en soi. De même, prôner le capitalisme ou le socialisme sans situer nos démarches dans la continuité des moyens et des fins ne serait rien de moins qu'un exercice spéculatif. Or, la continuité éthique, en tant que critère d'évaluation d'une pratique à des fins politiques, sociales ou économiques, n'est tel que du point de vue de l'idéal poursuivi. Du point de vue des acteurs, l'idée étant inséparable de l'action, la fin, des moyens, la continuité éthique ne peut être sentie qu'en termes de qualité esthétique d'une expérience. Le déficit éthique de l'activité qui relie un ouvrier avec son employeur se situe, par exemple, dans le schème hiérarchique qui y émerge et qui, du point de vue de l'idéal démocratique, ne s'harmonise pas avec celui-ci. Or, du point de vue de l'expérience immédiate, ce à quoi nous nous sommes référés en termes de déficit éthique, ne se manifeste qu'en tant que déficit

esthétique de l'activité de l'ouvrier. Ce dernier mène une activité dont la satisfaction n'est pas perçue dans son immédiateté. Il en fait partie sans y prendre part. Par conséquent son expérience est subordonnée à des multiples intermédiaires qui privent l'ouvrier de l'aperception immédiate, de la satisfaction et de l'appropriation directe de la finalité de son travail. Le déficit éthique d'une activité émane, en tant qu'observation, de son déficit esthétique, lequel, en tant que situation problématique, émane, cette fois-ci, du déficit éthique. Aucune situation problématique n'est telle en soi. Si elle est telle, c'est toujours en rapport avec l'idéal poursuivi. Ainsi, une expérience d'une faible qualité esthétique, à savoir, une expérience qui, dans son immédiateté, demeure, du point de vue de l'acteur, incomplète, brise la continuité éthique de l'expérience, la fin ultime de la dimension sociale de celle-ci étant l'épanouissement de tout individu. C'est la qualité esthétique de l'expérience individuelle, que cette dernière soit d'ordre politique ou d'ordre économique, qui fait de la pluralité des activités conjointes une donnée empirique pour penser le politique. Et cela parce que la vie en association ne devient consciente que dans sa dimension éthique. La participation consciente, directe, aussi bien physique que morale, de tout individu aux instances politiques ou économiques, confère à l'expérience sociale la qualité esthétique qui, en renforçant le continuum éthique des moyens et des fins, guide le mouvement vers sa direction progressiste. Si la participation, en tant que trait de la dimension politique de la démocratie, satisfait les exigences éthiques de cette dernière, c'est grâce à sa capacité de promouvoir la qualité esthétique de l'expérience individuelle qui, à son tour, n'est évaluée comme telle que dans son rapport à la dimension éthique de la démocratie.

L'anarchisme, en tant que courant éthico-politique, se précise lorsque nous suivons le chemin qui part de l'éthique, à savoir la reconnaissance de la liberté en tant que fin et moyen à la fois, et, en passant par l'esthétique, à savoir la multiplication des expériences qui, du point de vue individuel, portent le sentiment de cette liberté dualiste, se tourne vers le politique, afin de répondre à la question de la fédération de ces expériences. Le syndicalisme, l'organisation en groupes politiques, la variété des associations démocratiques, ne constituent que des actions politiques qui visent, soit à promouvoir soit à restituer, au sein de l'expérience sociale une qualité esthét(h)ique.

Or, si le système du contrôle social se fixait avant que le social pût acquérir ses traits démocratiques, l'expérience serait compromise et, en tant que telle, la qualité esthét(h)ique des relations qui la composent semblerait incapable de faire émerger l'idée de la démocratie dans sa dimension éthique. Le besoin normatif du contrôle social émane de l'expérience sociale et non de l'expérience du contrôle. Le système du contrôle social doit sa possibilité à la nécessité de surveillance et de promotion de la qualité esthétique de l'expérience démocratique. Voir en l'État contemporain une parcelle d'une historicité politique est, pour les anarchistes, une erreur, et cela

pour des raisons bien pragmatistes. Le « contrôle social » se compose d'abord du « social » et ensuite du « contrôle ». Les anarchistes ne nient pas la nécessité du « contrôle », c'est-à-dire, de l'indispensable « autorité ». Ils refusent de reconnaître son évolution exclusivement politique. En soulignant la primauté du « social », ils situent l'évolution des systèmes du contrôle social dans les prolongements de l'évolution de l'expérience associative, dans la dimension éthique de cette dernière. La primauté de l'expérience, se transformant, par le biais de la reconnaissance de la vie sociale comme la base de celle-ci, en primauté de l'éthique, confère au processus politique, du moins du point de vue temporel, une nature secondaire. Penser le politique est un besoin normatif et non ontologique, car la finalité de la vie sociale « est » une finalité éthique et non politique. Il s'agit de voir en ce constat la conséquence de notre foi à se tenir dans le paradigme anti-absolutiste de la démocratie.

Lorsque le processus politique s'émancipe de son contexte *expérencé*, il devient un absolu qui, dans le cadre de la démocratie politique, renforce l'écart entre république et démocratie, c'est-à-dire, entre la raison et l'expérience, l'historicité politique et l'historicité éthique de la vie associative. Si le pragmatisme et l'anarchisme s'accordent dans une vision critique commune, à savoir l'anti-absolutisme, c'est parce qu'ils visent, en même temps, à construire, explicitement pour l'un, implicitement pour l'autre, une philosophie de l'expérience capable de répondre aux exigences d'un monde inachevé. Si ce dernier est en mouvement, c'est grâce à l'expérience de ses *chaques*, expérience qui peut, par sa réalisation éthique, à savoir la reconnaissance du *continuum* des moyens et des fins, transformer le mouvement en progrès. L'éthique, par le biais de l'esthétique offre les données *expérencées* pour penser le politique. Autrement dit, nous ne pouvons penser l'autorité sans d'abord penser la liberté. Nous ne trouverons l'équilibre de ces termes antinomiques que dans l'expérience de la liberté. La liberté, comme le dit Proudhon, n'est pas fille de l'ordre, mais elle est mère de l'ordre⁷³⁵. Par conséquent, l'anti-autoritarisme anarchiste, dans la mesure où il ne déborde pas de son paradigme anti-absolutiste, est notre meilleur espoir pour penser l'autorité démocratique⁷³⁶.

Le rapprochement du pragmatisme et de l'anarchisme sert précisément à cette double exigence : affirmer la liberté, en tant que fin et moyen à la fois, tout en demeurant dans le paradigme anti-absolutiste de la philosophie de l'expérience. Puisque la finalité de la vie sociale est essentiellement éthique, l'affirmation de la liberté exige la négation de l'autorité. Sinon le *continuum* éthique des moyens et des fins semble aussitôt compromis. En revanche, puisque l'affirmation de la liberté peut être réellement sentie dans l'expérience esthétique des individus, la

735 Pierre-Joseph Proudhon, *Solution du problème social*, op. cit., p. 87.

736 C'est ainsi que nous comprenons par exemple la théorie de l'État que Robert Damien situe dans les prolongements de l'anti-étatisme de Proudhon.

négarion de l'autorité ne doit pas aboutir à la construction d'une idée absolue, d'un nouveau dogme anti-autoritariste. Des interactions d'une forte qualité esthétique doivent être promues et, d'autres, d'une qualité esthétique faible doivent être écartées de la continuité de l'expérience. Il est donc question du contrôle social, à savoir de l'autorité démocratique.

Critiquer le capitalisme et l'État, en tant que moyens qui échouent à s'insérer dans la continuité éthique de l'expérience sociale, est une approche politique qui satisfait non seulement les idées les plus anarchistes, mais peut aussi s'harmoniser efficacement avec les idées les plus pragmatistes. Or, la négation du capitalisme et de l'État ne suppose pas leur refus. Il s'agit d'articuler cette double négation avec une double présence réelle : l'État, tout comme la prépondérance du capitalisme dans les modes de production et du commerce, sont des réalités et doivent être prises en compte comme telles. Des nouvelles expériences, aussi démocratiques qu'elles puissent être, se greffent sur des expériences antécédentes, aussi désagréables qu'elles puissent être. L'eutopisme démocratique, lorsqu'il repose sur l'espoir d'une *tabula rasa* sociale, devient un utopisme, car, tout comme l'idéalisme moniste que combattent les pragmatistes, il méconnaît la réalité telle qu'elle est réellement sentie. Tandis que la reconnaissance de la réalité, aussi bien du capitalisme que de l'autorité étatique, se traduit dans la pensée politique de Dewey par l'invitation des organes politiques à favoriser, de par leur pouvoir républicain, les expériences démocratiques, elle se réalise chez les anarchistes par l'introduction du concept de la lutte. La façon dont cette reconnaissance s'opère est, du point de vue philosophique, une thèse secondaire. Si les anarchistes et les pragmatistes ne valident pas tous la praticabilité du discours de la lutte ou du réformisme, c'est parce que le passage de la dimension éthique de la démocratie à sa dimension politique, n'étant ni doux ni conforme à la multiplicité d'intérêts qui composent la réalité sociale, est toujours contextuel, attaché à une variété de facteurs qui déterminent la méthode la plus efficace du changement social. Ainsi, James a exprimé une version romantique et quasi-utopique de « son anarchisme » ; Dewey, plus réaliste que son collègue, sollicite à plusieurs reprises l'intervention ponctuelle de l'État ; les espagnols de la CNT ont participé, en 1936, au gouvernement républicain ; Proudhon semblait plutôt indifférent quant au pouvoir politique, dans la mesure où celui-ci tolérerait l'expérimentation socialiste, alors que ses disciples anarchistes fondaient leur stratégie révolutionnaire sur le concept de la lutte des classes.

Certes, bien que le passage de l'éthique au politique soit toujours contextuel, les pragmatistes et les anarchistes semblent, du point de vue historique, s'éloigner les uns des autres lorsqu'une tendance généralisée semble s'installer dans le tempérament respectif de leurs émissaires. Le pragmatisme fut développé aux États-Unis peu après la fin de la guerre de sécession, et, par conséquent, l'optimisme ambiant qui envahissait les cours académiques influença considérablement

ses philosophes, notamment lorsque ceux-ci furent pourvus d'une sensibilité politique. De l'autre côté, l'anarchisme s'étant développé comme une branche d'une pensée contestataire, le pessimisme qui résulta des échecs successifs à faire émerger de cette pensée un nouveau *status quo* l'a profondément radicalisée. Une philosophie ne pouvant exprimer que la pensée des hommes, le tempérament de ceux-ci prend part à sa construction, son développement et son expression historique. Par conséquent, les différents contextes qui encadraient l'expression du pragmatisme et de l'anarchisme menèrent les uns et les autres vers l'adoption d'une stratégie du changement social – alors que les deux pensées partent d'une approche philosophique commune – à deux vitesses. Une, plutôt réformiste pour Dewey, et l'autre, plutôt révolutionnaire pour la majorité des anarchistes.

En termes dialectiques, leur différence repose sur la façon dont l'antinomie autorité/liberté s'équilibre dans le continuum éthique des moyens et des fins. Pour Dewey, par exemple, l'autorité de l'État, bien qu'elle semble briser, en tant que pouvoir *sur* l'expérience de la liberté, la continuité qui confère à la démocratie sa définition éthique, peut constituer, grâce à son éventuel omniprésence dialectique dans le corps social, un allié précieux, sinon indispensable, à la mise en relation des différents organes de ce corps, lui procurant les outils qui le rendraient organique et poursuivre ainsi sa forme en tant que public cohérent. Dans la mesure où l'État n'intervient que pour procurer ces outils, lorsque ceux-ci sont manquants, Dewey ne voit en l'État aucun danger qui mettrait en cause l'interdépendance des moyens et des fins. Sa présence dans ladite continuité n'est pas stratégique mais purement contextuelle et expérimentale. Dans cette perspective il n'est qu'un mal nécessaire ; mal, car sa supposition demeure dans l'éventualité d'un conflit qui ne se résoudrait pas par le biais démocratique ; nécessaire, précisément parce qu'il n'intervient que lorsque cela est nécessaire. Si l'État peut constituer un moyen, même si en tant que tel il paraît peu conforme à l'idéal d'une démocratie généralisée, c'est notamment parce que son absence absolue est, pour Dewey un obstacle à l'expérimentation politique qui semble souffrir des adversités réelles et point hypothétiques. Entre la possibilité de solliciter le recours à l'État ou de briser tous les ponts qui le relie au monde démocratique, Dewey penche pour l'acceptation d'un cadre politique qui comportera un État, qu'il soit celui d'un bureau confédéral, ou celui d'un pouvoir central, et cela pour des raisons bien pragmatiques, car la nature de cet État dépendrait de l'expérimentation.

Or, les anarchistes, s'ils ne recourent pas à un État, c'est parce que même la nature flexible que Dewey lui attribue repose sur le principe de l'autorité en tant que reflet de l'assujettissement. Bien que la forme de l'État puisse être celle d'un simple bureau confédéral, la possibilité même de l'expansion de son influence, lorsqu'il sera nécessaire, repose aussi bien sur son autorité de le faire que sur la fatalité d'accepter une telle expansion. En revanche, même si la rhétorique anarchiste n'accepte aucune forme d'autorité, les anarchistes, tout comme Dewey, ne nient pas son incrustation

éphémère dans le continuum éthique de la démocratie. Mais le recours à l'autorité n'est suivi, pour les anarchistes, par aucune tentative de l'institutionnaliser. D'où l'hésitation à solliciter dans leurs démarches la moindre instance étatique.

Si la violence consiste, par exemple, en l'expression de l'autorité anarchiste, elle ne repose pas sur un *tout* universel, comme ce fut le cas chez Dewey avec la reconnaissance de l'État en tant que tout normatif. L'autorité des anarchistes demeure empiriste, car elle est située dans l'expérience des *chaques*. Cependant, la violence étant la conséquence de la certitude, l'autorité anarchiste, bien que, du point de vue de la pratique, elle soit empiriste, du point de vue gnoséologique semble correspondre davantage à une démarche rationaliste. D'autre part, la violence, étant de nature définitive – nous pouvons difficilement défaire un assassinat –, suppose une autorité absolutiste, alors que l'autorité du chef, par le biais de l'État, grâce à son opposition à l'apriorisme⁷³⁷, est non-déterministe. Ainsi, la violence, selon la définition aussi bien anti-absolutiste qu'éthico-politique de l'anarchisme, doit définitivement être écartée de tout régime d'actions qui s'inspire de la pensée anarchiste. C'est la raison pour laquelle nous avons dissocié la tradition de l'anarchisme individualiste de la généalogie de l'anarchisme. La seule violence qui satisfait pleinement les exigences empiristes de la pensée anti-absolutiste est la violence défensive, car non systématique, ni systématisée.

Toute pensée politique, notamment lorsque celle-ci émane de la tradition du progrès social, consacre son plus grand chapitre à la relation entre liberté et autorité, le changement et la stabilité. Dans une perspective pluraliste, l'un ne peut pas annuler l'autre, car ni la liberté, ni l'autorité ne constituent des *touts*. Proudhon fut le premier à le réaliser. Les deux notions s'équilibrent, en faveur de l'autorité, pour une société injuste, en faveur de la liberté, pour une société juste. La justice est le nom symbolique de cet équilibre, lorsque celui-ci s'harmonise avec la finalité de la vie associative, c'est-à-dire avec l'idée de l'épanouissement individuel. Si les disciples de Proudhon, Bakounine le premier, nient l'autorité, c'est au service d'un équilibre qui part de la reconnaissance de cette finalité. La liberté, demeurant dans l'expérience des *chaques*, constitue le terrain d'où doit partir la recherche de l'équilibre, la poursuite de la justice, afin que l'expérience sociale puisse satisfaire le paradigme démocratique.

Nous avons commencé cette étude par l'opposition de la démocratie à la république. Cette opposition reflète le dualisme *peira/logos*, expérience/raison, dont la liberté émane du premier terme, alors que l'autorité émane du second. Ces antinomies, la finalité de la vie associative, à savoir la liberté la plus entière, étant un absolu horizontal, ne peuvent jamais être complètement abolies. Par conséquent, trouver l'équilibre entre liberté et autorité, c'est réconcilier la démocratie

⁷³⁷ Voir Robert Damien, *Éloge de l'autorité*, op. cit.

avec la république. Le pragmatisme, en tant que philosophie anarchiste, et, l'anarchisme, en tant que philosophie pragmatiste, nous invitent à faire l'expérience de cet équilibre dans le terrain de la liberté. D'où la primauté de l'éthique dans son rapport à la politique. Dans cette perspective, la réconciliation de la démocratie avec la république ne peut être efficiente que par l'acceptation de cette primauté. Pragmatisme et anarchisme, dans leurs terrains respectifs, peuvent nous procurer le paradigme dans lequel nous pouvons faire l'expérience positive de cette acceptation. L'anarchisme, nous offre un contexte normatif de l'interdépendance des moyens et des fins : un contexte démocratique de la démocratie, l'expérience d'une liberté libératrice. Le pragmatisme nous offre des outils afin que cette liberté accouche les éléments nécessaires pour penser à une autorité démocratique. Si le vrai n'est autre chose que le bien, l'expérience de la liberté nous procure, dans un contexte démocratique, les axiomes pluralistes et éphémères de l'autorité. Cette nouvelle forme d'autorité est démocratique, car résultante de la nature intersubjective de la liberté. Les relations démocratiques font de tout individu le co-auteur de l'autorité. Ainsi, le dualisme esprit/corps, ou bien chef/corps social n'aura plus aucun sens.

Le pragmatisme permet à l'individu de prendre conscience de sa nature créatrice et de le guider tout au long de l'expérience politique qui n'est rien de moins qu'une expérience poét(h)ique, à savoir une expérience de création : création des normes, car la satisfaction des exigences éthiques de la vie sociale se réalise dans les structures qui portent le reflet et la réflexion de/sur l'ordre social ; création des mœurs, des valeurs, des idéaux, car l'expérience politique repose sur l'action collective dont la morale qui y demeure et qui en émerge s'intègre et renforce son continuum éthique.

Si le pragmatisme permet à l'individu de devenir son propre créateur, l'anarchisme l'y oblige. Et en cela se résument toutes leurs différences. La société est toujours le résultat de l'intersubjectivité de l'expérience. Lorsqu'une partie importante de la société choisit l'inaction, le corps social, en tant que création démocratique, reste inachevé. Lorsqu'une partie agit à l'encontre de cette création, la société devient un terrain d'exploitation. D'où l'importance, pour les anarchistes, de la reconnaissance de la lutte des classes.

En dernière analyse, pragmatisme et anarchisme nous invitent à repenser la confiance en autrui, la foi en la capacité de l'homme à engendrer un « vivre ensemble » directement issu de ses relations, c'est-à-dire, puisque la relation est une expérience, de son expérience. Ces relations, disent-ils à plusieurs reprises, peuvent être libératrices, sans que l'idée de la liberté émane d'un au-delà qui enfermera l'expérience dans des bornes et compromettra ainsi l'idéal même de la liberté qui, de ce fait, ne serait qu'une abstraction fixe, immuable, bref, non-libre, une contradiction. Croire en ses propres capacités, dans ce paradigme relationnel, signifie croire en les capacités d'autrui. En

démocratie, il n'y pas de foi sans confiance. C'est le « co » qui adoucit le passage de la foi en un idéal à la confiance à autrui, car, tout comme il n'y a rien dans la nature qui agit isolément, aucun individu ne peut être tel sans ses multiples interactions. Par conséquent, si avoir la foi signifie se fier à un idéal, avoir la confiance signifie faire confiance à autrui tel qu'il émerge de l'expérience du « co ». Non seulement la foi se transforme en confiance, mais « avoir » devient « faire ». L'homme fait et le monde se fait en conséquence. L'homme fait confiance à l'homme et le monde se fait démocratique.

Or, afin d'arriver à la construction d'une communauté de confiance⁷³⁸, les pragmatistes, tout comme les anarchistes, partent de la métamorphose de la notion-même de « foi ». John Dewey, bien que peu provocateur, invité à donner trois conférences sur le thème : « la religion à la lumière de la science et de la philosophie », décide d'exposer une dimension de la « foi » à visage humain et non religieux. Il faut croire, dit-il, croire en la capacité de l'homme de pouvoir mener une expérience authentique qui, par sa nature sociale, suffira à l'accomplissement d'une vie communautaire épanouie. Cette foi résume la dimension métaphysique de la démocratie ; la confiance sa dimension psychologique ; les relations son ontologie ; l'action plurielle sa dimension épistémologique. Le pragmatisme, l'empirisme radical et le pluralisme, après avoir débuté avec un accord en mineur, libérant ainsi l'expérience de l'absolu, poursuivent leur *symphonie* avec un accord en majeur afin de procurer à la démocratie son corollaire logique : l'homme e(s)t ses relations multiples.

Les anarchistes affirment la foi en l'homme comme la dimension positive de la négation de ce que Bakounine appelle la théologie politique. En niant l'autorité, les anarchistes ne visent qu'à *augmenter* cette foi, qui ne diffère en rien de la foi deweyenne, la foi en la démocratie. Si l'homme est méchant, oisif ou incapable, condamné à reproduire incessamment l'échec de notre confiance, c'est parce qu'il est devenu une image figée, cachée derrière la vitre qui le sépare de son aperception. Brisez cette vitre et soudain on peut le toucher, comprendre qu'il n'y a rien de figé sauf son image. Lui, il est tangible, plastique, changeant chaque fois que différentes personnes le touchent, qu'elles entrent en interaction avec lui. Il « est » ses relations, et ses relations, c'est nous. Il est le résultat du « co », de la coopération, de la communication, du compagnonnage, de la communion, de la confiance, de la construction. Il est la communauté de ses possibilités. Il est un et multiple. Un, car multiple. Si la démocratie peut avoir une possibilité réelle, c'est, d'un côté, grâce à la plasticité de l'homme et la multiplicité de ses relations, et, de l'autre, grâce à la présence empirique des relations libératrices. Ce sont ces relations qui gardent la flamme d'une démocratie possible vivante, et qui peuvent transformer son impossibilité reflétée dans des relations inopportunes en possibilité prospective.

738 Voir David Lapoujade, *William James : Empirisme et pragmatisme*, op. cit., chapitre 3.

Enfin, l'anarchisme, étant pragmatiste, place son attitude anti-absolutiste au cœur de sa cohérence philosophique et politique. Si ses traits éthiques sont axiomatiques, ses traits politiques deviennent instrumentaux. L'anti-étatisme, l'antithéologisme, et même le fédéralisme, le collectivisme, le mutuellisme ou le communisme libertaire sont des instruments politiques ou économiques à des fins éthiques. Ils ne portent aucune vérité en soi. Ainsi, la dimension politique de l'anarchisme est en permanence au service de sa dimension éthique. Dans une expérience pure, l'État ou son absence, Dieu ou le capitalisme n'ont absolument aucune signification. Ce sont des notions qui doivent situer leur valeur auprès de leur expérience, cette dernière étant toujours changeante, car toujours inachevée.

Le pragmatisme, étant anarchiste, nous rappelle notre attachement à une nature évolutive, y compris celle qui concerne la vie sociale. L'évolution en société, tout comme dans l'évolutionnisme naturaliste, ne dépend pas de la norme, de la stabilité, de la fixité, de l'ordre, mais elle provient de ce qui, du point de vue de la norme, paraît comme une anomalie, qui, du point de vue de la stabilité, paraît changeant, qui, du point de vue de la fixité, paraît mobile, et qui, du point de vue de l'ordre, paraît anarchique.

Il y a toutefois une différence fondamentale entre l'évolution naturelle et l'évolution sociale. Si la première est une expérience matérielle, la seconde est une expérience idéo-matérielle : elle implique non seulement des conditions physiques, mais aussi des conditions affectives. Ainsi des intérêts, des désirs, des idéaux émergent au sein de l'expérience sociale et confèrent aux « anomalies », aux « changements », au « mouvement », à l'« anarchie » leur conscience morale. L'évolution sociale, à savoir le progrès social, ne se contente pas des « accidents » qui émanent naturellement du processus de la vie. Le progrès social est consciemment poursuivi. Il s'agit d'une création : la création de l'ordre dans l'humanité. Création car produit de l'homme ; création de l'ordre car conscient. Par conséquent, les intérêts, les désirs et les idéaux qui transforment le mouvement incessant de l'expérience sociale en progrès, composent un environnement pour ce qui paraît comme une anomalie, pour ce qui paraît comme changeant, pour ce qui paraît comme mobile, pour ce qui paraît comme anarchique, qui fait autorité. Autorité dont la fonction consiste à préparer l'environnement social à adopter les anomalies de la liberté. Dans cette perspective, la relation entre autorité et liberté, à savoir leur équilibre, est pour le progrès social une question fondamentale, car elle représente le passage de l'association humaine, en tant que fait physique, à la conscience de cette association, en tant que fait moral. La primauté de l'éthique dans son rapport à cette question foncièrement politique et pratique, mène, pour une fois de plus, aussi bien les pragmatistes que les anarchistes, à expérimenter cet équilibre dans le terrain de la liberté.

En dernière analyse, un pragmatisme anarchiste, ou bien un anarchisme pragmatiste nous

amène à reconstruire notre rapport au possible. Pour quelle raison l'utopie démocratique serait-elle moins réaliste que la fatalité du problème social ? Cette question est en réalité un non-sens, « utopie » ou « fatalité » étant des concepts rationalistes qui ne s'opposent que dans un univers absolutiste. Soyons donc anarchistes : le réalisme que notre intellect poursuit est lui aussi un produit de la force collective. Soyons également pragmatistes, car l'impossible est simplement une parmi les possibilités du possible.

Bibliographie :

- ANGAUT, Jean-Christophe, *Bakounine, jeune hégélien*, ENS, Lyon, 2007.
- ANGAUT, Jean-Christophe, « Bakounine contre Dieu. Enjeux contemporains de l'antithéologisme », in Pelletier, Philippe (dir.), *Actualité de Bakounine:1814-2014 Bicentenaire de Michel Bakounine*, Les éditions du monde libertaire, Paris, 2014, pp. 109-128.
- ANGAUT, Jean-Christophe, COLSON Daniel, et PUCCIARELLI, Mimmo (dir.), *Philosophie de l'anarchie*, ACL, Lyon, 2012.
- ARENDT, Hannah, *On Violence*, HBJ, San Diego, New York and London, 1970.
- ARVON, Henri, *Bakounine ou la vie contre la science*, Seghers, Paris, 1966.
- BACON, *Novum Organum*, trad. fr. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, PUF, Paris, 1986.
- BAKOUNINE, Michel, *Catéchisme révolutionnaire*, L'Herne, Paris, 2009.
- BAKOUNINE, Michel, *Confession*, Le passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2013.
- BAKOUNINE, Michel, *Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'Homme*, Entremonde, Genève, 2010.
- BAKOUNINE, Michel, *Correspondance de Michel Bakounine : lettres à Herzen et à Ogareff (1860-1874)*, Perrin, Paris, 1896.
- BAKOUNINE, Michel, *Dieu et l'État*, Éditions mille et une nuits, Paris, 2000.
- BAKOUNINE, Michel, *Le sentiment sacré de la révolte*, Les nuits rouges, Paris, 2004.
- BAKOUNINE, Michel, *Le socialisme libertaire*, Denoël, Paris, 1973.
- BAKOUNINE, Michel, *Œuvres*, t. 1-2, Stock, Paris, 1980.
- BAKOUNINE, Michel, *Œuvres*, tome 5, Stock, Paris, 1911.
- BAKOUNINE, Michel, *Œuvres complètes*, vol. 1-8, Champ Libre, Paris, 1973-1982.
- BAKOUNINE, Michel, *Théorie générale de la révolution*, Les nuits rouges, Paris, 2001.
- BALDWIN, James M., (Ed.) *Dictionary of Philosophy and Psychology*, (1902), vol. II, Thoemmes Press, Bristol, 1998.
- BANCAL, Jean, *Pluralisme et autogestion*, vol. 1-2, Montaigne, Paris, 1970.
- BANCAL, Jean, (intro.) in Proudhon, Pierre-Joseph, *Œuvres choisies*, Gallimard, Paris, 1967.
- BERLIN, Isaiah, *Les penseurs russes*, Albin Michel, Paris, 1984.
- BLONDEL, Maurice, *L'action*, PUF, Paris, 1950.
- BOLTANSKI, Luc, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris, 1999.
- BOOKCHIN, Murray, *Social Anarchism and Lifestyle Anarchism*, AK Press, Edinburgh, 1995.
- CALDWELL, William, *Pragmatism and Idealism*, Adam and Charles Black, London, 1913.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951.

- CARÉ, Sébastien, *La pensée libertarienne : Genèse, fondements et horizons d'une utopie libérale*, PUF, Paris, 2009.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Démocratie et relativisme : débat avec MAUSS*, Milles et une nuits, Paris, 2010.
- CASTORIADIS, Cornelius, *Quelle démocratie ?*, vol. 1-2, Sandre, Paris, 2013.
- CHANIAL, Philippe, *La délicate essence du socialisme*, Le bord de l'eau, Paris, 2009.
- CHANIAL, Philippe, *La sociologie comme philosophie politique*, La découverte, Paris, 2011.
- CLASTRES, Pierre, *La société contre l'État*, Minuit, 1974.
- CLEYRE (de), Voltairine, *De l'action directe*, Sextant, Paris, 2010.
- COCHRAN, Molly (dir.), *The Cambridge Companion to John Dewey*, Cambridge University Press, New York, 2010.
- COLE, George Douglas Howard, *Guild Socialism Re-stated*, L. Parsons, London, 1921.
- COMPTE, Auguste, *Cours de philosophie positive*, vol. 1-2, Hermann, Paris, 1975.
- COSLSON, Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Le livre de poche, Paris, 2001.
- COON, Deborah J., *Courtship with Anarchy: the Socio-Political Foundations of William James's pragmatism*, Ph.D. diss., Harvard University, 1988.
- COON, Deborah J., « On Moment in the World's Salvation : Anarchism and the Radicalization of William James », *The Journal of American History*, Vol. 83, N° 1, June 1996, pp. 70-96.
- CORK, Jim, « John Dewey and Karl Marx », in *John Dewey, Philosopher of Science and Freedom*, Dial Press, New York, 1950.
- CREAGH, Ronald, *Histoire de l'anarchisme aux États-Unis: les origines 1826-1886*, La pensée sauvage, Grenoble, 1981.
- DAGOGNET, François, *Trois philosophies revisitées : Saint-Simon, Proudhon, Fourier*, G. Olms, Hildesheim, Zürich et New York, 1997.
- DAMIEN, Robert, *Éloge de l'autorité : généalogie d'une (dé)raison politique*, A. Colin, Paris, 2013.
- DAMIEN, Robert, *Le conseiller du prince de Machiavel à nos jours: genèse d'une matrice démocratique*, PUF, Paris, 2003.
- DAMIEN, Robert, *Proudhon : propositions pour une nouvelle lecture*, in *Bulletin de la société française de philosophie*, 104^e année, n°2, Avril-Juin 2010.
- DAMIEN, Robert, (intro), in Proudhon, P.-J., *Qu'est-ce que la propriété ?*, Le livre de poche, Paris, 2009.
- DAMIEN, Robert, « Transport ferroviaire et ordre politique : Proudhon, une pensée philosophiques des réseaux ? » in Parrochia, D. (dir.), *Penser les réseaux*, Champ Vallon, Paris, 2001.

- DEBAISE, Didier (dir.), *Vie et expérimentation : Peirce, James, Dewey*, Vrin, Paris, 2007.
- DELEDALLE, Gérard, *La philosophie américaine*, L'âge de l'homme, Lausanne, 1983.
- DELEUZE, Gilles, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Paris, 1953.
- DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Milles Plateaux*, Minuit, Paris, 1980.
- DENIS, Henri, *La formations de la science économique*, PUF, Paris, 1967.
- DEWEY, John, *Après le libéralisme ?*, Climats, Paris, 2014.
- DEWEY, John, *Démocratie et Éducation*, Armand Colin, Paris, 2011.
- DEWEY, John, *Expérience et nature*, Gallimard, Paris, 2012.
- DEWEY, John, *La formation des valeurs*, Les empêcheurs de penser en rond/ La découverte, Paris, 2011.
- DEWEY, John, *L'art comme expérience*, Gallimard, Paris, 2010.
- DEWEY, John, *Le public et ses problèmes*, Farrago/Léo Scheer, Pau et Paris, 2003.
- DEWEY, John, *Logique : la théorie de l'enquête*, PUF, Paris, 1993.
- DEWEY, John, *Reconstruction en philosophie*, Farrago/Léo Scheer, Pau et Paris, 2003.
- DEWEY, John, *Une foi commune*, La Découverte, Paris, 2011.
- DEWEY, John, « A Country in a State of Flux », *New Republic*, 57 (21 novembre 1928), pp. 11-14.
- DEWEY, John, « Authority and Social Change », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 130-145.
- DEWEY, John, « Creative Democracy – The Task Before Us », *LW*, vol. 14, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 224-230.
- DEWEY, John, « Christianity and Democracy », *EW*, vol. 4, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 3-10.
- DEWEY, John, « Democracy and Educational Administration », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 217-226.
- DEWEY, John, « Democracy Is Radical », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 296-299.
- DEWEY, John, « Duality And Dualism », *MW*, vol. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 64-66.
- DEWEY, John, « Ethics », *LW*, vol. 7, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008.
- DEWEY, John, « Force and Coercion », *MW*, vol. 10, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 244-251.
- DEWEY, John, *Freedom and Culture*, *LW*, vol. 13, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 63-188.
- DEWEY, John, « I Believe », *LW*, vol. 14, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp.

91-97.

- DEWEY, John, « Individualisme, Old and New », *LW*, vol. 5, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 41-123.
- DEWEY, John, « Internal Social Reorganization After the War », *MW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 73-86.
- DEWEY, John, « Le développement du pragmatisme américain », *Revue de métaphysique et de morale*, 29 (4), 1922, pp. 411-430.
- DEWEY, John, « Leningrad Gives the Clue », *New Republic*, 56 (14 novembre 1928), pp. 343-344.
- DEWEY, John, « Liberalism and Equality », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 368-371.
- DEWEY, John, « Liberalism and Social Action », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 1-65.
- DEWEY, John, « Liberty and Social Control », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 360-363.
- DEWEY, John, « Means and Ends », *LW*, vol. 13, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 349- 354.
- DEWEY, John « Needed – A New Politics », *LW*, vol. 11., Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 274-281.
- DEWEY, John, « New Schools for a New Era », *New Republic* 57 (12 décembre 1928), pp. 91-94.
- DEWEY, John, « No Half Way House for America », *LW*, vol. 9, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 289-290.
- DEWEY, John, « Philosophie of Freedom », *LW*, vol. 3, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 92-114.
- DEWEY, John, « Pragmatic America », *MW*, vol. 13, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 306-310.
- DEWEY, John, « Significance of the Trosky Inquiry », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 330-336.
- DEWEY, John, « Socialization of Grount Rent », *LW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 256-257.
- DEWEY, John, « Studies in Logical Theory », *MW*, vol. 2, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 293-375.
- DEWEY, John, « The Ethics of Democracy » *EW*, vol. 1, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008.
- DEWEY, John, « The Great Experiment and the Future », *New Republic*, 57 (19 décembre 1928),

pp. 134-137.

- DEWEY, John, « The Need for a New Party », *LW*, vol. 6, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 156-181.
- DEWEY, John, « What are the Russian Schools Doing ? », *New Republic*, 57 (5 décembre 1928), pp. 64-67.
- DEWEY, John « What Are We Fighting For ? », *MW*, vol. 11, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 98-106.
- DEWEY, John, « What Pragmatism means by Practical », *Middle Works*, vol. 4, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 98-117.
- DEWEY, John, « Why I Am Not a Communist » *LW*, vol. 9, Southern Illinois University Press, Carbondale, 2008, pp. 91-95.
- DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, Le livres de poche, Paris, 1999.
- DRISCOLL, John T., *Pragmatism and the Problem of the Idea*, Longmans, Green and Co. New York, 1915.
- DUMONT, Jean-Paul (dir.), *Les présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1988.
- DURKHEIM, Émile, *Pragmatisme et sociologie*, Vrin, Paris, 1981.
- EISENZWEIG, Uri, *Fictions de l'anarchisme*, Christian Bourgois, Paris, 2001.
- ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *La sainte famille*, Éditions sociales, Paris, 1972.
- ENGELS, Friedrich, MARX, Karl, *Manifeste du parti communiste*, Ère nouvelle, Paris, 1895.
- ENGELS, Friedrich, MARX, Karl et LÉNIINE, (textes choisis) *Sur l'anarchisme et l'anarcho-syndicalisme*, Éditions du Progrès, Moscou, 1973.
- FABRE, Michel, *Philosophie et pédagogie du problème*, Vrin, Paris, 2009.
- FAURE, Sébastien (dir.), *Encyclopédie anarchiste*, disponible sur : www.encyclopedia-anarchiste.org
- FEYERABEND, Paul, *Contre la méthodes*, Seuil, Paris, 1988.
- FIELD, Guy Cromwell, *Guild Socialism. A Critical Examination*, W. Gardner, Darton and Co., London, 1920.
- FOUCAULT, Michel, *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1975.
- GAILLARD, Chantal et Navet, Georges (dir.), *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011.
- GARRETA, Guillaume, (introduction), in John Dewey, *Après le libéralisme ?*, Flammarion, Paris, 2014.
- GOLDMAN, Emma, *My Disillusionment in Russia*, Doubleday, Garden City, 1923.
- GOMPERZ, Théodore, *Les penseurs de la Grèce : histoire de la philosophie antique*, Vol. 1, F.

- Alcan, Paris, 1908.
- GOODMAN, Russell B., « William James' Pluralisms », *Revue Internationale de Philosophie*, n°2, William James, 2012, pp. 155-176.
- GRAEBER, David, *Pour une anthropologie anarchiste*, LUX, Montréal, 2006.
- GRAEBER, David, *The Democratic Project : a History, a Crisis, a Movement*, Penguin, London, 2013.
- GRANGE, Juliette, Musso, Pierre, *Les socialismes*, Le bord de l'eau, Paris, 2012.
- GUÉRIN, Daniel, « Anarchisme et Marxisme » in *L'anarchisme*, Gallimard, Paris, 1976.
- GUÉRIN, Daniel, *Ni Dieu ni Maître*, La Découverte/Poche, Paris, 2012.
- GUILLAUME, James, *L'Internationale, documents et souvenirs (1864-1878)*, vol. 1-4, Stock, Paris, 1905-1910.
- GURVITCH, Georges, *Dialectique et sociologie*, Flammarion, Paris, 1962.
- GURVITCH, Georges, *Proudhon : sa vie, son œuvre*, PUF, Paris, 1965.
- HARMEL, Claude, *Histoire de l'anarchie*, Champ libre, Paris, 1984.
- HAUBTMANN, Pierre, *La philosophie sociale de P.-J. Proudhon*, PUG, Grenoble, 1980.
- HAUBTMANN, Pierre, *Pierre-Joseph Proudhon : sa vie et sa pensée 1809-1849*, Beauchesne, Paris, 1982.
- HEGEL, G.W.F., *Science de la logique*, vol. 1-3, Aubier et Montaigne, Paris, 1977-1982.
- HILDRETH, R.W., « Reconstruction Dewey on Power », *Political Theory : An International Journal for Political Philosophy*, 37 (6), 2009, pp. 780-807.
- HOOK, Sidney, *John Dewey An Intellectual Portrait*, Prometheus Books, New York, 1995.
- HOOK, Sidney, *Pour comprendre Marx*, Gallimard, Paris, 1936.
- HOOK, Sidney, *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*, Basic Books, New York, 1974.
- HORKHEIMER, Max, *Éclipse de la raison*, Payot, Paris, 1974.
- HUIZINGA, Arnold van Couthen Piccardt, *The American Philosophy Pragmatism Critically Considered in Relation to Present-day Theology*, Sherman, French & Company, Boston, 1911.
- ION, Jacques, FRANGUIDAKIS, Spyros et VIOT, Pascal, *Militer aujourd'hui*, Autrement, Paris, 2005.
- JOURDAIN, Edouard, (dir.), *Proudhon et l'anarchie*, Publications de la Société P.-J. Proudhon, Paris, 2012.
- JAMES, William, *Aux étudiants, aux enseignants*, Payot & Rivages, Paris, 2000.
- JAMES, William, *Collected Essays and Reviews*, Longmans, Green and Co, New York, 1920.
- JAMES, William, *Essais d'empirisme radical*, Agone, Marseille, 2005.
- JAMES, William, *Essays in Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

- JAMES, William, *Introduction à la philosophie*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2006.
- JAMES, William, *La psychologie de la croyance et autres essais pragmatistes*, Cécile Defaut, Nantes, 2010.
- JAMES, William, *La signification de la vérité*, Antipodes, Lausanne, 1998.
- JAMES, William, *La volonté de croire*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005.
- JAMES, William, *Le pragmatisme*, Flammarion, Paris, 2007.
- JAMES, William, *Manuscript Lectures*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1988.
- JAMES, William, *Philosophie de l'expérience*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2007.
- JAMES, William, *Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals*, Harvard University Press, Cambridge, 1983.
- JAMES, William, *The Correspondence of William James*, vol. 1-12, University Press of Virginia, Charlottesville, 1992-2004.
- KADLEC, David, *Mosaic modernism : anarchism, pragmatism, culture*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2000.
- KANT, Immanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris, 2008.
- KROPOTKINE, Pierre, *L'anarchie, sa philosophie, son idéal*, Éditions du Sandre, Paris, 2006.
- KROPOTKINE, Pierre, *Le principe anarchiste*, Les temps nouveaux, Paris, 1913.
- KROPOTKINE, Pierre, *L'entraide*, Tops, Antony, 2002.
- KROPOTKINE, Pierre, *L'éthique*, Stock, Paris, 1979.
- KROPOTKINE, Pierre, *Œuvres*, Maspero, Paris, 1976.
- KROPOTKINE, Pierre, *Paroles d'un révolté*, Flammarion, Paris, 1978.
- KROPOTKINE, Pierre, *Science moderne et l'anarchie*, Stock, Paris, 1913.
- LANGLOIS, Jacques, *Agir avec Proudhon*, Chronique social, Lyon, 2005.
- LAPOUJADE, David, *William James : Empirisme et pragmatisme*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2007.
- LÉNINE, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Éditions sociales, Paris, 1973.
- MADLRIEUX, Stéphane, *William James. L'attitude empiriste*, PUF, Paris, 2008.
- MAITRON, Jean, *Le mouvement anarchiste en France*, tome 1-2, Maspero, Paris, 1975.
- MALATESTA, Errico, *Articles politiques*, 10/18, Paris, 1979.
- MALATESTA, Errico, *Écrits choisis*, Éditions du monde libertaire, Paris, 2006.
- MALATESTA, Errico, *L'organisation* (1897), disponible sur : <http://kropot.free.fr/Malatesta-organisation.htm>
- MANFREDONIA, Gaetano, *Anarchisme et changement social : insurrectionnalisme, syndicalisme, éducationnisme-réalisateur*, ACL, Lyon, 2007.

- MANICAS, Peter T., « John Dewey : Anarchism and the Political State », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 18, n° 2, 1982, pp. 133-159.
- MARCUSE, Ludwig, *La philosophie américaine*, Gallimard, Paris, 1967.
- MARX, Karl, *Misère de la philosophie*, Éditions sociales, Paris, 1977.
- MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 2010.
- McLAUGHLIN, Paul, *Mikhail Bakunin : The Philosophical Basis of His Anarchism*, Algora, New York, 2002.
- MEAD, Georges Herbert, *Le soi, l'esprit et la société*, PUF, Paris, 2006.
- MERCKLÉ, Pierre, « La science sociale de Charles Fourier », *Revue d'histoire des sciences humaines*, 2006/2, n° 15, pp. 69-88.
- MOORE, Addison Webster, *Pragmatism and its Critics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1910.
- MYERS, Gerald E., *William James, His Life and Thought*, Yale University Press, New Haven and London, 1986.
- NERVAL (de), Gerard, *Aurélia*, Le livre de Poche, Paris, 1999.
- NETCHAÏEV, Sergei, *Catéchisme révolutionnaire*, in Jean Barrué, *Bakounine et Netachaïev*, Spartacus, Paris, 1971.
- OYAHAMBURU, Philippe, *La revanche de Bakounine*, Entente, Paris, 1975.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Pragmatisme et pragmaticisme*, Cerf, Paris, 2002.
- PEIRCE, Charles Sanders, *Textes Anticartésiens*, Aubier, Paris, 1984.
- PELLETIER, Philippe, *Anarchie, vent debout !*, Le cavalier bleu, Paris, 2013.
- PEREIRA, Irène, *L'anarchisme dans les textes : Anthologie libertaire*, Textuel, Paris, 2010.
- PEREIRA, Irène, *Peut-on être radical et pragmatique ?*, Textuel, Paris, 2009.
- PERROUX, François, Schuhl (dir.), Pierre-Maxime, *Saint-Simonisme et pari pour l'industrie*, in *Économies et sociétés*, vol. 5, Institut de science économique appliquée, Paris, 1972.
- PERRY, Ralph Barton, *The Thought and Character of William James*, Vanderbilt University Press, Nashville, 1996.
- PLATON, *La République*, Gallimard, Paris, 1993.
- PLATON, *Protagoras*, Alfred Croiset (trad.), Platon, *Œuvres Complètes*, tome III, 1^{re} partie, Les belles lettres, Paris, 1984
- PLATON, *Théétète*, Auguste Diès (trad.), Platon, *Oeuvres Complètes*, tome VIII, 2^e partie, Les belles lettres, Paris, 1993.
- PIGNARRE, Philippe et STENGERS, Isabelle, *La sorcellerie capitaliste*, La Découverte, Paris, 2007.

- POUGET, Émile, *Action directe*, Réveil Ouvrier, Paris, 1921.
- PRATT, James B., *What is Pragmatism ?*, Macmillan, New York, 1909.
- PREPOSIET, Jean, *Histoire de l'anarchisme*, Tallandier, Paris, 1993.
- PROKHOROV, A. M., (dir.) *Great Soviet Encyclopedia*, Macmilian, London, 1973-1978.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Carnets*, Les presses du réel, Dijon, 2005.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Carnets de P.-J. Proudhon*, vol. 1-4, Rivière, Paris, 1960-1974.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Correspondance*, vol. 1-7, Slatkine, Genève, 1971.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la capacité politique des classes ouvrières*, tomes 1-2, Éditions du monde libertaire, Paris, 1977.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la célébration du dimanche*, L'Herne, Paris, 2010.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, Rivière, Paris, 1927.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *De la justice dans la révolution et dans l'église*, tomes 1-4, Fayard, Paris, 1989-1990.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Du principe de l'art et de sa destination sociale*, Les presses du réel, Dijon, 2012.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Du principe fédératif*, Rivière, Paris, 1959.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idée générale de la révolution*, Lacroix, Paris, 1868.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Idées révolutionnaires*, Tops /H. Trinquier, Antony, 1996.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Manuel du spéculateur à la bourse*, Ère, Paris, 2006..
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Mélanges*, vol. 1-2, Lacroix, Paris, 1868-1869.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Œuvres choisis*, Gallimard, Paris, 1967.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Œuvres complètes*, vol. 1-11, Slatkine, Genève, 1982.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Œuvres complètes*, vol. 1-15, Rivière, Paris, 1926-1959.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Solution du problème social*, Marpon et Flammarion, Paris, 1868.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Théorie de l'impôt*, Lacroix, Paris, 1868.
- PROUDHON, Pierre-Joseph, *Lettre à Bastiat, 19 novembre 1849*, disponible sur : <http://bastiat.org/fr/lettre3.html>
- PUTNAM, Hilary, *Pragmatism : An Open Question*, Blackwell, Oxford and Cambridge, 1994.
- PUTNAM, Ruth Anna (dir.) *The Cambridge Companion to William James*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.
- REICHERT, William O., « The Melancholy Political Thought of Morrison I. Swift », *The New England Quarterly*, Vol. 49, N° 4, Dec., 1976, pp. 542-558.
- ROCKER, Rudolf, *De la doctrine à l'action*, ACL, Lyon, 1995.

- ROMILLY (de), Jacqueline, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Editions de Fallois, Paris, 1988.
- RORTY, Richard, *Conséquences du pragmatisme*, Seuil, Paris, 1993.
- RORTY, Richard, *Contingence, Ironie et Solidarité*, Armand Colin, Paris, 1997.
- ROSANVALLON, Pierre, *La légitimité démocratique*, Seuil, Paris, 2008.
- RUSSELL, Bernard, « As a European Radical Sees it », *The Collected Papers of Bernard Russell*, vol. 15, Routledge, London and New York, 2000.
- SAINSAULIEU, Ivan, *La contestation pragmatique dans le syndicalisme autonome. Le modèle Sud-PTT en question*, L'Harmattan, Paris, 1999.
- SAINT-SIMON (de), Claude-Henri, *Œuvres*, tome 1, Anthropos, Paris, 1966.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Paris, 1992.
- SCHINZ, Albert, *Anti-Pragmatism : An Examination into the Respective Rights of Intellectual Aristocracy and Social Democracy*, Small, Maynard and Company, Boston, 1909.
- SHUSTERMAN, Richard, « Pragmatism and Liberalism between Dewey and Rorty », *Political Theory*, vol. 22, n° 3 (Aug., 1994), pp. 391-413.
- SOREL, Georges, *Réflexions sur la violence*, Seuil, Paris, 1990.
- STIRNER, Max, *L'unique et sa propriété*, La table ronde, Paris, 2000.
- SWIFT, Morisson I., *Human Submission*, Liberty, Philadelphia, 1905.
- TALISSE, Robert B., *A Pragmatist Philosophy of Democracy*, Routledge, New York, 2007.
- TALISSE, Robert B., « Why Pragmatists Cannot Be Pluralists », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 41 (1), 2005, pp. 101-118.
- TUCKER, Benjamin, *Instead of a Book, by a Man Too Busy to Write One*, Liberty, New York, 1893.
- VOYENNE, Bernard, « Proudhon et Bakounine », in *Les anarchistes et Proudhon : Actes de la Journée d'Étude de la Société P.-J. Proudhon*, EHESS, Paris, 1992.
- WADDINGTON, David I., « John Dewey : Closet Conservative ? », *Paideusis*, Vol. 17, n°2, 2008.
- WAHL, Jean, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005.
- WALLING, William English, *The Larger Aspects of Socialism*, The Macmillan Company, New York, 1913.
- WESTBROOK, Robert, *John Dewey and American Democracy*, Cornell University Press, New York, 1991.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *De la certitude*, Gallimard, Paris, 1976.
- WITTGENSTEIN, Ludwig, *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*, L'âge d'homme, Lausanne et Paris, 1982.

ZASK, Joëlle, *L'opinion publique et son double. Livre II, John Dewey, philosophe du public*, L'Harmattan, Paris, 1999.

ZASK, Joëlle, *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Le bord de l'eau, Paris, 2011.

Auteur anonyme, « Σοφιστές, οι Διαφωτιστές της Αρχαιότητας », disponible sur : eagainst.com/articles/sophists

Les œuvres complètes de Michel Bakounine ont été éditées par les éditions Champ libre en 8 volumes. Les textes sont établis, introduits et annotés par Arthur Lehning.

Les œuvres complètes de John Dewey ont été éditées, en 2008, en trois parties, par Southern Illinois University Press :

The Early Works of John Dewey, 1882-1898, vol. 1-5.

The Middle Works of John Dewey, 1899-1924, vol. 1-15.

The Later Works of John Dewey, 1925-1953, vol. 1-17.

Les œuvres complètes de William James ont été éditées par les éditions de l'université de Harvard .

Les œuvres complètes de Pierre-Joseph Proudhon ont été éditées par les éditions Marcel Rivière en 15 volumes.