

Islam, Histoire, Monadologie.

À propos des *Trois essais de philosophie anarchiste* de Daniel Colson

Edouard Jourdain

Dans sa tentative de renouvellement de la tradition philosophique libertaire, Daniel Colson, après son *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*¹, continue à nous surprendre et à nous entraîner vers des sommets où l'air est vif, et où il faut s'accrocher si l'on veut « composer » avec son étrange et stimulant point de vue².

Articulant trois études sur l'Islam, Hannah Arendt et les mouvements révolutionnaires européens, D. Colson tente de dégager une théorie libertaire de l'Histoire, de l'évènement, des « failles » ou des « brèches » du temps. Au fil des pages, nous pouvons suivre une démonstration complexe dont l'ambition est de répondre à une question clairement formulée à la fin de l'ouvrage : « En quoi la culture et l'histoire dont se réclament Hannah Arendt et Laroui³ peuvent-elles exprimer et répéter la discontinuité de la vie, et, du même coup, contribuer à donner une tradition à cette discontinuité ? »⁴ Entendez par « discontinuité » l'évènement inattendu, la faille au potentiel libertaire, c'est là que prend tout son sens le titre du livre *Trois essais de philosophie anarchiste*.

D. Colson a le mérite de nous prévenir que la lecture pourra parfois « dérouter » ou « rebuter », notamment en ce qui concerne la première partie portant sur l'Islam, dans le sens où la plupart des concepts abordés nous sont peu familiers. Cet ouvrage n'en est pas moins passionnant, si l'on prend la peine de s'y plonger.

1. Ce livre constitue une très bonne introduction aux *Trois essais*... et a le mérite de mettre en relief certaines notions qui y sont abordées.

2. Daniel Colson, *Trois essais de philosophie anarchiste. Islam. Histoire. Monadologie*. Editions Léo Scheer, collection Manifeste, 2004. 385 p., 23 euros.

3. Abdallah Laroui est un historien marocain dont Daniel Colson discute le livre *Islam et Histoire, essai d'épistémologie* (Paris, Champs Flammarion, 2001).

4. D. Colson, *Trois essais*, p. 357.

D. Colson, en reprenant d'un certain point de vue les travaux de Hannah Arendt⁵, refuse les continuités historiques sur le terrain de la science (qui, par le principe de causalité, nient la singularité et la subjectivité de l'évènement), de l'éthique (qui justifient tout grâce à une explication) et du religieux (qui nient l'inattendu en prétendant toujours connaître le dernier mot de l'Histoire). Afin de justifier ce refus, il en vient à examiner les concepts de subjectivité et d'objectivité qui s'inscrivent dans tout rapport à l'Histoire, mais aussi les concepts d'« Histoire intime » comme dépassement du clivage arbitraire public/privé, de « présent extensif » qui ouvre la perspective d'une géographie du temps, ou encore le concept d'« évaluation » des failles historiques.

5. La reprise et la réévaluation des travaux de Hannah Arendt par Daniel Colson constituent, me semble-t-il, une initiative prometteuse pour le renouvellement de la tradition philosophique libertaire. Hormis les concepts abordés par D. Colson, nous pouvons retrouver chez la philosophe des pages étonnantes, notamment sur le fédéralisme intégral, qui font singulièrement écho à la pensée de Proudhon (voir à ce sujet *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972, p. 238-241).

6. Sur les problèmes épistémologiques, voir la bonne synthèse de Alan F. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ?* La Découverte, 1987.

7. Paul Feyerabend, *Contre la Méthode, Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Seuil, 1988, *Dialogues sur la connaissance*, Seuil, 1998.

8. D. Colson, *op. cit.*, p. 63.

9. D. Colson, *op. cit.*, p. 152.

Objectivité, subjectivité et Histoire

Afin de mieux cerner les concepts de subjectivité et d'objectivité dans leurs rapports aux événements et aux récits, D. Colson en vient naturellement à aborder des problèmes épistémologiques⁶, certains de ses raisonnements faisant étrangement et singulièrement écho à ceux de Feyerabend⁷. C'est ainsi qu'il montre que la manière de transformer le *khobar* (récit historique) en *hadith* (dits du prophète) est analogue à la méthode moderne et scientifique de vérification, dans le sens où le récit historique, par toute une procédure (notamment de vérification des témoignages), devient un événement certain et par conséquent « sacré », oubliant ainsi son origine et finissant par s'auto-justifier. Le problème de l'histoire « scientifique » ou « rationnelle » est, en prétendant s'en tenir à l'objectivité, de réduire les événements à des faits en les évinçant de leurs sens, les coupant par ce procédé, et pour reprendre des termes de D. Colson, de leur totalité et de ce qu'ils peuvent⁸. Aussi, par cette prétention à l'objectivité et à la vérité, la science (historique ou autre) et le littéralisme (qui consiste à prendre au pied de la *lettre* les textes sacrés) oublient qu'ils participent eux-mêmes d'un agencement subjectif de perceptions et d'énonciations. C'est en analysant le récit de fiction, qui n'a *a priori* rien à voir avec l'Histoire, que D. Colson nous permet de mieux saisir la dimension qualitative que recèle chaque récit (sacré, religieux, littéraire) et donc la *réalité* dont ils sont porteurs.

En effet, si le conte est bien réel dans le sens où il est « tout entier dans le présent de l'expérience subjective »⁹, il ne peut pourtant pas être défini sur la ligne du temps. La puissance de vérité n'est donc pas à chercher dans l'objectivité de l'Histoire contre la subjectivité des

histoires, mais dans la «qualité du monde» que chaque récit mobilise et qui consiste dans «sa plus ou moins grande capacité à s'ouvrir et à nous ouvrir à la puissance d'indétermination dont tous les êtres sont porteurs». Par conséquent, les contes autant que les récits à prétention historique justifient une «évaluation comparable»¹⁰. Chaque réception d'évènement, à travers le récit fictif ou historique, confère une singularité à cet évènement dont la matérialité objective est ressuscitée subjectivement (en lui donnant sens) par le lecteur, l'auteur ou l'auditeur. Par ce biais, D. Colson a le mérite de montrer qu'il existe des approches permettant la rencontre entre les traditions occidentales et arabo-musulmanes qui sont toutes deux porteuses de notions, de concepts et d'idées pouvant être, d'un certain point de vue, analogues. Nous pouvons ainsi retrouver dans les deux traditions que chaque situation porte en elle-même sa propre cause efficiente (*'illa*), et bien que tout récit (*khobar*) affirme passée cette situation (impossibilité de la répétition du même), il prétend la ressusciter subjectivement, à partir de l'expérience présente de chaque être.

Dans cette rencontre, D. Colson s'appuie avec la tradition arabo-musulmane sur le rapport au sacré (les paroles du prophète), enchaînant peut-être un peu rapidement avec la modernité sécularisée de la tradition occidentale dont il analyse, pour étayer ses propos, les récits de fiction, la philosophie de Hannah Arendt et les mouvements révolutionnaires européens. Quelques développements sur la tradition chrétienne auraient été les bienvenus en guise de transition¹¹. Un certain art pictural, avec par exemple le tableau *Crucifixion et Saints*¹² peint par Fra Angelico en 1442, aussi surnommé «la

crucifixion mystique», me semble pouvoir aller tout à fait dans le sens du raisonnement de D. Colson : autour du Christ crucifié sont représentés les fondateurs des principaux ordres religieux, les Pères de l'Église ainsi que les saints liés aux Medicis, au couvent San Marco et à la ville de Florence (Côme, Damien, Laurent, Marc, Jean-Baptiste). Par cette œuvre, Fra Angelico montre¹³, à partir du point de vue subjectif de la tradition chrétienne et de l'histoire passée et présente de sa ville, en représentant aux côtés du Christ des personnages qui transgressent la chronologie, qu'un évènement (en l'occurrence la crucifixion) peut être ressuscité subjectivement à partir du peintre, d'une histoire locale, d'une tradition religieuse et du spectateur qui lui aussi expérimente en répétant différemment l'évènement en question (en l'évaluant et en lui donnant sens). Dans la mesure où ce qui est passé ou mort peut se retrouver dans l'expérience présente, dans ce que Bakounine appelait «l'être intime des choses», D. Colson peut alors parler à juste titre de «rapport où mystique et

10. D. Colson, *op. cit.*, p. 159.

11. Notons toutefois que D. Colson fait référence à la façon dont Irénée se réfère à l'évangile de Luc, mais cela tient dans une note de bas de page (p. 75).

12. Voir <http://easyweb.easynet.co.uk/giorgio.vasari/angelic/pic2.htm>

13. Délibérément ou non, consciemment ou non, mais en tout cas à partir de notre propre point de vue. La subjectivité a en effet une histoire liée à celle du sujet, dont l'émergence moderne date du XVII^e siècle, il serait par conséquent inexact de faire vouloir dire à une œuvre de la fin du XV^e siècle ce que peut dire une philosophie du XXI^e. Il s'agit néanmoins, à partir de notre expérience présente, d'«arracher» le passé au passé en le faisant revivre nécessairement sur le mode du différent et non sur celui du même (voir sur l'histoire du sujet et de la subjectivité notamment les travaux de Marcel Gauchet comme *La condition historique ou Le désenchantement du monde*).

matérialisme se rejoignent »¹⁴. Rapport passionnant et inépuisable que l'on retrouve déjà chez des penseurs qui nous sont familiers comme Proudhon, Nietzsche ou Deleuze.

Aussi, prolongeant cette réflexion et pour illustrer le fait que la vérité se déploie aussi bien dans l'Histoire que dans la fiction, D. Colson reprend les termes de Hannah Arendt qui qualifie de « paysage de la pensée » les œuvres de Proust et de Kafka dans le sens où la pensée *réelle* d'une époque peut exister à travers la littérature. Cette métaphore spatiale – paysage – nous permet ainsi de mieux saisir la correspondance, l'analogie entre parole et acte, passé-futur et présent, subjectivité et objectivité, abstrait et concret, où, dans un « présent extensif » permettant « de penser les failles de l'histoire, passées, présentes et à venir, comme des *êtres toujours là* », l'« expérience se fait pensée de la vérité et la pensée expérience de cette même vérité »¹⁵.

Histoire intime et géographie du temps

Cette géographie du temps, nous la retrouvons dans le dépassement de la séparation arbitraire public/privé qui renvoie à l'Histoire monumentale, « officielle » et aux petites histoires intimes. D. Colson nous livre alors une analyse du mouvement de la Résistance pour développer cet aspect. S'il concède à Arendt que ce mouvement ne s'inscrivait pas dans « l'épaisseur triste » de la vie privée, il n'en reste pas moins qu'il ne s'exposait pas non plus au monde public tout aussi triste, axé sur lui-même. Si la résistance a un nom propre, elle n'a pas de nom commun qui puisse s'insérer dans la « trame discursive de l'Histoire »¹⁶. La Résistance est une brèche, une faille de l'Histoire (et c'est ici que l'on perçoit pleinement ce qu'est un événement) qui relève de « l'histoire intime » où le public et le privé se confondent dans le politique, où il n'y a plus de fond ni de forme, où les êtres sont des « plis du dehors, à l'intérieur duquel intérieur et extérieur se confondent »¹⁷. La Résistance est une brèche, dans le sens où elle est « la manifestation de la faille même de la condition humaine, le *point*, le *lieu*, l'*intervalle*, le *milieu*, où l'homme se *tient* et qui le *fait exister* en tant qu'être humain. »¹⁸ Là encore, D. Colson reprend les propos de Hannah Arendt qui écrivait : « *Du point de vue de l'homme*, qui vit toujours dans l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum, un flux ininterrompu ; il est *brisé au milieu*, au point où 'il' se tient ; et 'son' lieu n'est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement, mais plutôt une brèche dans le temps que 'son' constant combat, 'sa' résistance au passé et au futur fait exister. »¹⁹

Les failles littéraires, comme les failles de l'histoire ou de la pensée, ne sont pas

14. D. Colson, *op. cit.*, p. 95.

15. D. Colson, *op. cit.*, p. 214-215. Souligné par nous.

16. D. Colson, *op. cit.*, p. 176.

17. D. Colson, *op. cit.*, p. 182.

18. D. Colson, *op. cit.*, p. 197.

19. Hannah Arendt, *La crise de la culture*, p. 21 (Gallimard, Folio essais, 1972) citée par D. Colson, *op. cit.*, p. 197 et souligné par lui.

des moyens de communication, elles constituent des faisceaux de forces, pourrait-on dire, centrifuges et centripètes, faisant naître des projections et des attractions à partir d'elles-mêmes, dans des mouvements de compositions et de conflits, à travers l'Histoire et la vie quotidienne, le perceptible et l'imperceptible. Les brèches sont à la fois (et paradoxalement) toujours radicalement nouvelles et dépendantes des failles qui les ont précédées, en vertu notamment d'un processus d'association sélective et analogique que D. Colson illustre en montrant comment les événements de la Commune de Paris ont rencontré les événements de la Révolution espagnole. En effet, si les communards sont partis en Espagne retrouver les révolutionnaires, avec une réception et une influence différentes selon qu'ils rencontraient des anarchistes ou des marxistes, c'est parce que Paris et l'Espagne se trouvaient dans des situations analogues. De par cette analogie, il y a écho et répétition (mais ce sur le mode du différent, d'un autre point de vue) et non phénomène de transition ou de causalité. C'est bien en faisant appel *immédiatement* à ce dont les Espagnols sont porteurs que les révolutionnaires parisiens les incitent, à travers une relation *intime*, à ressusciter les événements de la Commune. Relation intime, car le support extérieur (journaux, paroles...) relie les fonds des événements parisiens et espagnols²⁰, ce dans une multitude de répétitions parfois insoupçonnées (ainsi D. Colson remarque-t-il que les insurrections municipales espagnoles de 1868 et 1869 répètent à l'avance la Commune de Paris).

Il s'agit avant tout de se souvenir du présent comme condition de réception du passé, sans se laisser culpabiliser par celui-ci ni adopter ce que Nietzsche appelait la posture du touriste vis-à-vis de l'Histoire²¹. Par conséquent, D. Colson,

en explicitant les termes de l'historien Laroui, insiste sur le fait que le reflet du passé n'est pas coupé du présent (histoire scientifique) ni confondu avec lui (littéralisme), aussi le « miroir » de l'historien ou du monadologue est-il un « miroir qui *réfléchit* sa propre capacité présente à réfléchir, à attraper le passé et plus généralement ce qui lui est *autre*; un miroir qui se réfléchit lui-même lorsque, miroir vivant, il est *affecté* par les traces et les récits du passé, lorsqu'il réfléchit un *passé-présent* »²². C'est donc à un double mouvement qu'obéit l'Histoire, dans le sens où, selon la formule de Spinoza, « plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plusieurs façons à la fois, plus son Esprit est apte par rapport aux autres à percevoir plus de choses à la fois »²³. D. Colson reprend ici la pensée de Leibniz en intégrant la mort de Dieu, ce qui l'amène à concevoir, à la suite de Proudhon, Tarde et Nietzsche, une « néo-monadologie ». La néo-monadologie peut se résumer en trois points. Tout d'abord elle annonce la conception d'un monde où il n'y a pas d'extérieur à une totalité incluse dans la « somme des

20. Cf. D. Colson, *op. cit.*, p. 342.

21. « De même que le Romain de l'époque impériale devint anti-romain, en regard de l'univers qui était à son service, de même qu'il se perdit dans le flot envahissant des choses étrangères, dégénéralant au milieu d'un carnaval cosmopolite de divinités, de mœurs et d'arts, de même il en adviendra de l'homme moderne qui, par ses maîtres dans l'art de l'histoire, se fait offrir sans cesse le spectacle d'une Exposition universelle. Il est devenu le spectateur jouissant et errant, transporté dans des conditions que de grandes guerres ou de grandes révolutions sauraient à peine changer durant un instant. » F. Nietzsche, *Seconde considération inactuelle*, § 5. Souligné par nous.

22. D. Colson, *op. cit.*, p. 139.

23. B. Spinoza, *Éthique*, Seuil, 1988, II, scol. I, cité par D. Colson, *op. cit.*, p. 144.

perspectives». Ensuite, elle affirme que la réalité est «radicalement discontinue» et «chaotique», chaque être portant en lui la totalité de ce qui est et une multitude infinie de ce qui est possible. Enfin, en l'absence d'un ordre transcendant, la néo-monadologie affirme la nécessité pour les êtres de composer un ordre entre eux, afin de libérer «le maximum de puissance dont la réalité est porteuse», dans la perspective de «créer le meilleur des mondes possibles»²⁴.

De l'évaluation des failles

Un aspect fondamental, me semble-t-il, et peut-être insuffisamment développé dans le livre de D. Colson, consiste à montrer que les failles peuvent être bonnes (rencontres amoureuses, événements de Budapest en 1956) ou mauvaises (génocide des Khmers rouges, décomposition du lien unissant des amis). En ce sens, il est nécessaire d'exercer un jugement dirait Arendt, D. Colson préférant employer le terme d'«évaluation» (sans doute pour souligner sa dimension radicalement immanente), afin de hiérarchiser la qualité des événements. Nous aimerions ici davantage de précisions, car si «les modalités d'association [...] supposent [...] d'évaluer sans cesse la qualité émancipatrice ou oppressive des actes, des points de vue et des prises de position»²⁵, dans le sens où «ce qui est bon (ou positif) c'est ce qui augmente la puissance d'un être, ce qui est mauvais (ou négatif), c'est ce qui la diminue»²⁶, on peut se demander ce qui augmente ou diminue la puissance et ce qui permet de penser que tel acte,

telle pensée ou telle situation est émancipatrice. Quid par exemple des rhizomes deleuziens utilisés par les programmes de management? Quid d'une apologie des singularités reprise par le «différentialisme» de la nouvelle droite qui justifie tout et n'importe quoi? Si la multiplicité des situations demande une évaluation permanente, on peut s'interroger sur le comment et le pourquoi d'une bonne (ou d'une apparente bonne?) faille devenant mauvaise. Ce problème trouve sans doute des débuts de solution dans le concept de «présent extensif» développé par D. Colson, dans le sens où le présent constitue en quelque sorte un pli «sélectif» du passé et du futur.

Nous l'aurons compris, je l'espère, malgré les imperfections de la synthèse non exhaustive d'un ouvrage complexe, la lecture de D. Colson a le mérite de proposer de nombreuses pistes de réflexion. D'aucuns se plaindront d'un jargon trop «technique», trop «obscur», dressant des murailles qui empêchent d'aborder une pensée décidément trop «ésotérique». C'est oublier que la matière d'un raisonnement doit être élégamment ciselée par la précision des mots, afin qu'ils lui donnent tout son sens et lui permettent d'aller jusqu'au bout de ce qu'il peut. Il suffit de lire la subtile distinction entre l'ironie et l'humour²⁷, qui permet à D. Colson d'illustrer la différence entre les bonnes failles et les mauvaises en termes néo-monadologiques, ou encore la riche analyse de la formule «Il était une fois»²⁸, pour apprécier tous les bien-fondés de l'exigence de son style.

À coup sûr, l'ouvrage de D. Colson constitue une faille, si imperceptible soit-elle, dans la pensée, et je pense qu'il mérite un large écho.

Edouard Jourdain

24. Cf. D. Colson, *op. cit.*, p. 89-92.

25. D. Colson, *Petit lexique...*, p.112.

26. D. Colson, *op. cit.*, p. 50.

27. D. Colson, *Trois essais...*, p. 287.

28. D. Colson, *op. cit.*, p. 149-157.