L'anarchisme
et ses conflits

Jean-Christophe Angaut

Par cette contribution, je souhaite apporter un éclairage, de l'ordre de l'histoire des idées et des pratiques, sur les liens à mon avis intimes qui unissent l'anarchisme et la notion de conflit. Ces liens se déploient selon moi dans cinq directions. En premier lieu, l'anarchisme se caractérise, originellement et continuellement, par un rapport conflictuel, voire polémique, avec le réel social et politique. En second lieu, dans certaines de ses expressions théoriques, et notamment chez Proudhon, l'anarchisme se fonde sur la reconnaissance du caractère intrinsèquement conflictuel du réel, voire sur le caractère indépassable du conflit. En troisième lieu, en tant qu'il est orienté vers des pratiques radicales de lutte contre la domination, l'anarchisme se caractérise aussi comme une certaine attitude théorique et pratique vis-à-vis des conflits existants, que l'on peut caractériser par les deux termes de radicalisation et de subversion. En quatrième lieu, à nouveau dans ses théories et ses pratiques, si on le compare au libéralisme, l'anarchisme a défini historiquement une manière particulière de se rapporter aux différends qui peuvent surgir dans toute société, et cela notoirement par son refus de confier à l'État la charge de mettre en

accord les libertés individuelles au moyen de la contrainte juridique. En cinquième lieu, en tant que mouvement lui-même soumis à des conflits internes, l'anarchisme a pu tenter de mettre en place des modes originaux de résolution des conflits, depuis la pratique des jurys d'honneur à l'époque du mouvement ouvrier jusqu'aux procédures relatives au consensus formel aujourd'hui.

L'ANARCHISME EN CONFLIT

« Anarchiste » : le terme même est né dans un contexte polémique et conflictuel qui a grandement contribué à fixer le sens qu'on lui accorde aujourd'hui et les connotations qui l'entourent. Comme d'autres désignations philosophiques ou politiques (on peut songer également au terme « matérialiste », antérieur au substantif « matérialisme »[1], comme il y eut des anarchistes avant l'anarchisme), le mot a acquis sa signification contemporaine selon une logique qui est celle du retournement du stigmate. On fut d'abord accusé d'être anarchiste avant de se revendiquer comme tel et, comme on sait, ce fut Proudhon qui, le premier, fit d'une injure politique une caractérisation positive[2]. Et, aujourd'hui, ce qualificatif est encore suffisamment chargé pour que les autorités policières, notamment en France, en fassent un usage infamant.

Mais par-delà cette origine polémique, la notion même d'anarchie, lorsqu'on s'en revendique, véhicule indéniablement une dimension de remise en cause radicale du réel. En dramatisant les choses, on pourrait dire que les anarchistes, en tant que tels, sont en guerre permanente contre un ordre social et politique fondé sur des relations d'autorité – mais ce serait d'emblée réduire le conflit à la guerre, ce qui, on va le voir, ne va pas nécessairement de soi. Par sa dimension négative, en tant qu'il est un mouvement de contestation fondamentale de ce qui structure notre réalité sociale et politique, l'anarchisme est nécessairement *en conflit* : avec l'État, avec le capitalisme, avec les courants autoritaires du socialisme, avec le patriarcat, avec Dieu même…

C'est sans doute ce qui confère leur particularité aux expressions théoriques de l'anarchisme par rapport à celle de tout autre courant idéologique : elles revêtent toutes un caractère éminemment polémique et sont articulées à une lutte pratique. D'où le caractère déconcertant des écrits anarchistes pour ceux qui les abordent à partir des catégories habituelles de la philosophie ou des sciences politiques. Aucun anarchiste n'a exposé quelque chose comme la

1. Voir sur ce point Olivier Bloch, « Sur les premières apparitions du mot 'matérialiste' », in *Matière à histoires*, Vrin, 1997, p. 21-35.

2. Sur ce retournement, voir Marc Delaplace, *L'anarchie de Mably à Proudhon*, Lyon, ENS Éditions, 2000.

doctrine anarchiste, *sub specie æternitatis*, pour cette bonne et simple raison qu'une telle doctrine n'existe pas. Il n'est qu'à se reporter à quelques-uns des auteurs que l'on considère comme représentatifs de la tradition anarchiste, et tout particulièrement à Bakounine qui, tout en étant l'un de ceux qui ont le plus écrit, n'a jamais entrepris d'exposition générale de ses idées qu'à partir d'une lutte concrète (dans la Ligue de la paix pour *Fédéralisme, socialisme et antithéologisme*, au moment de la guerre franco-allemande pour *L'empire knouto-germanique et la révolution sociale*, contre Mazzini dans *La théologie politique de Mazzini*, ou encore contre Marx dans *Étatisme et anarchie*), et n'est jamais parvenu à achever cette exposition, non seulement parce que d'autres luttes sont perpétuellement venues accaparer son activité, mais peut-être aussi, plus fondamentalement, parce que tel n'était pas son projet de fond.

Mais l'un des aspects les plus intéressants des théories anarchistes, c'est qu'elles ont parfois tenté de présenter, sous une forme cohérente, les raisons de ce rapport conflictuel au réel. On en trouve deux exemples caractéristiques dans les manières dont, respectivement, Proudhon et Bakounine se rapportent à certaines notions qui connotent le conflit, l'antagonisme, l'opposition, la contradiction, l'antinomie.

VITALITÉ DU CONFLIT : UNE DIALECTIQUE ANARCHISTE ?

Proudhon est sans doute, parmi les penseurs que l'on rattache à la tradition anarchiste, celui qui a le plus mis en valeur de telles notions, au point de tenter de proposer, dès *De la création de l'ordre dans l'humanité* en 1843, une esquisse de dialectique originale[3]. C'est l'une des affirmations les plus constantes de Proudhon que le réel est intrinsèquement conflictuel. Dans plusieurs textes, le penseur bisontin estime que cette conflictualité ne vaut pas seulement pour les formations sociales, mais pour la réalité tout entière, ce qui lui permet par exemple de procéder à des analogies entre le monde social et politique et ce qui intervient dans la nature : dans *De la création de l'ordre*, il estime ainsi que l'antinomie constitue « la raison tout à la fois du mouvement et de l'éternité, le principe générateur »[4], et dans *De la Justice*, il affirme encore : « Je vois partout des forces en lutte »[5]. Mais cette universalisation et cette naturalisation du conflit semblent, dans un premier temps, empêcher de penser leur résolution : s'il est vrai, comme il l'écrit dans un passage publié d'une manière posthume dans *Théorie de la propriété*, que « le monde

3. Nous nous appuyons ici en grande partie sur les articles « Antinomie » et « Dialectique », rédigés respectivement par Jorge Cadio y Conde et par Fawzia Tobgui dans C. Gaillard et G. Navet (dir.), *Dictionnaire Proudhon*, Bruxelles, Aden, 2011, p. 27-35 et p. 154-168. Toutes les références renvoient à l'édition Marcel Rivière des *Œuvres* de Proudhon.

4. Proudhon, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, p. 260.

5. Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église*, III, p. 405.

moral comme le monde physique repose sur une pluralité d'éléments irréductibles et antagoniques », et si « c'est de la contradiction de ces éléments que résultent la vie et le mouvement de l'univers »[6], vouloir en finir avec les conflits, vouloir résoudre les antinomies, dissoudre les contradictions, ce serait aussi bien vouloir en finir tout court.

C'est, d'un point de vue théorique, ce qui amène Proudhon à critiquer ce qu'il comprend de la dialectique hégélienne, à qui il reconnaît certes le mérite d'avoir transposé dans l'objectivité les antinomies qui étaient cantonnées par Kant dans la sphère de la connaissance subjective, mais à qui il reproche cependant d'avoir prétendu les résoudre[7]. Or précisément, on ne saurait, selon Proudhon, résoudre les antinomies sans abolir tout mouvement et toute vie. On pourrait dès lors se demander en quoi, par exemple, les luttes contre les différentes formes de domination, luttes qui définissent l'anarchisme, peuvent encore avoir un sens, dans la mesure où, précisément, elles s'inscrivent dans le cadre d'une opposition (celle des dominants et des dominés) qu'il s'agit d'abolir, ce qui conduit nécessairement à la disparition des deux termes de l'opposition, et les commentateurs qui contestent l'inscription de Proudhon dans la tradition anarchiste ne manquent pas de souligner que l'auteur ne préconise pas tant, par exemple, la disparition de l'autorité au profit de la seule liberté, que bien plutôt leur balance, leur mise en équilibre. C'est un problème analogue que pose l'ouvrage de Proudhon *La guerre et la paix*, dans lequel, s'appuyant sur le principe général selon lequel « la fin de l'antagonisme […] voudrait dire […] la fin du monde », il en arrive à une défense paradoxale de la guerre[8].

Il est possible toutefois d'apporter sur ce point quelques précisions, qui ne prétendent pas pour autant abolir les possibles conflits entre les théories proudhoniennes et les positions politiques adoptées historiquement par le mouvement anarchiste. Tout d'abord, Proudhon distingue au moins deux grands types d'antinomies : les unes sont naturelles et éternelles (ainsi de l'opposition entre les pôles d'une pile électrique) et ne peuvent être résolues sans que les termes antinomiques soient eux-mêmes détruits ; les autres sont sociales, politiques et historiques, et leur maintien dépend précisément de l'action des hommes car, laissées à elles-mêmes, elles conduiraient à leur propre destruction. En somme, l'équilibre, dans le premier cas, est le résultat d'un processus d'autorégulation naturelle, alors qu'il est, dans le second cas, le produit d'une action des

6. Proudhon, *Théorie de la propriété*, p. 213. Dans le même recueil, on trouve cette autre déclaration : « Les termes antinomiques ne se résolvent pas plus que les pôles opposés d'une pile électrique ne se détruisent » car « ils sont la cause génératrice du mouvement, de la vie et du progrès » (p. 52).

7. Voir notamment Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, I, p. 193 : « L'antinomie 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. […] Mais une balance n'est pas une synthèse telle que l'entendait Hegel ».

8. Proudhon, *La guerre et la paix*, p. 486. Voir à ce sujet Édouard Jourdain, *Proudhon, Dieu et la guerre*, L'Harmattan, 2006.

hommes et de leurs luttes – par où il semble d'emblée difficile de rattacher Proudhon aux théories naturalistes libérales qui repèrent dans la société des mécanismes d'autorégulation que l'intervention politique ne peut que venir perturber. On en possède un bon exemple précisément à propos de la guerre et de la paix. Proudhon distingue en effet la guerre comme simple massacre de la guerre en tant qu'elle contribue à produire la paix : dans le premier cas, les hommes, méconnaissant sa nature, se rapportent à l'opposition de la guerre et de la paix comme à une antinomie naturelle qui serait censée se résoudre d'elle-même, ce qui conduit à laisser libre cours à la destruction ; dans le second, la guerre est maîtrisée en vue d'une fin. Ce que Proudhon nomme fédéralisme, c'est précisément cette position politique qui consiste à tenter de mettre activement en balance les contraires sans les réduire.

À cette première précision, il faut ajouter le rôle que joue chez Proudhon, tout au long de son œuvre, la notion de résultante, elle aussi étroitement liée à sa conception du fédéralisme. La dialectique prônée par Proudhon est en effet une dialectique sérielle qui voit dans l'ordre existant le résultat de la composition des forces en présence – de sorte qu'on trouve chez lui une conception positive de l'État, notamment dans *De la Justice*, qui ne renvoie pas aux États existants, mais à un État qui serait la résultante de cette composition de forces, simple expression du multiple et non ce qui vient, de l'extérieur, le mettre en ordre[9].

9. C'est sans doute de cette conception proudhonienne de l'État que découle l'usage positif que fait encore Bakounine de la notion d'État dans son *Catéchisme révolutionnaire* en 1866. Voir sur ce point mon introduction à la réédition de ce texte in Bakounine, *Principes et organisation de la société internationale révolutionnaire*, Éd. du Chat Ivre, 2013, p. 13-14.

RADICALISATION ET SUBVERSION DES CONFLITS

C'est pour une part dans la continuité de cette conception proudhonienne du conflit que se situe l'attitude de Bakounine vis-à-vis des antagonismes sociaux et politiques – on songe notamment à la manière dont il reprend à Proudhon, à la fin de sa vie, le concept de résultante[10] et à l'éloge qu'il fait de la diversité sociale, contre certains socialistes de son temps[11]. Toutefois, c'est très tôt, et indépendamment de Proudhon, et même de son engagement anarchiste, que Bakounine a développé une conception originale de la conflictualité, en particulier dans son article de 1842 « La Réaction en Allemagne ».

Dans cet article, Bakounine définit ce qu'on pourrait appeler une attitude radicale vis-à-vis de la conflictualité, attitude dont on peut considérer qu'il ne l'abandonnera jamais. Cette attitude radicale peut être ainsi résumée[12]. Il s'agit d'abord de reconnaître que le présent est fondamentalement déchiré entre le déclin du monde ancien et le surgissement d'un monde nouveau. Ce déchirement se traduit par l'opposition entre deux partis, l'un qui est attaché à la conservation de l'ordre ancien (il s'agit du pôle positif), l'autre qui œuvre au contraire à sa destruction (et qui constitue le pôle négatif). Toutefois, dans la réalité politique et culturelle, il existe aussi des personnes qui cherchent à concilier les termes en opposition – ceux qu'à l'époque on désigne par l'appellation de Juste Milieu. Tout l'article de Bakounine est dirigé contre ceux qu'il désigne comme les médiateurs et à qui il oppose, en bon jeune hégélien qu'il est alors, la manière dont la catégorie de l'opposition est traitée chez Hegel. Bakounine cherche plus précisément à montrer deux choses : d'une part, que dans l'opposition et son évolution spéculative, c'est le négatif qui prime sur le positif ; d'autre part, que toute opposition est vouée à se muer en contradiction, c'est-à-dire en un conflit ouvert entre les termes opposés. Bien que Bakounine ne cesse de s'en prendre dans cet article aux médiateurs, il ne récuse pas, en tant que telle, l'idée de médiation. Simplement, il affirme que l'affrontement contradictoire constitue la seule médiation possible entre le positif et le négatif. Ce qui est rejeté, c'est donc plutôt la conciliation, entendue comme une tentative (vaine et vouée à l'échec) de procéder, de l'extérieur, à la médiation entre les termes en conflit. Plus encore, Bakounine identifie cette tentative à une menée retorse de la réaction, visant à priver l'antagonisme de toute sa vitalité et à conserver ce qui est.

10. Bakounine, « Considérations philosophiques sur le fantôme divin, le monde réel et l'homme » in *Œuvres complètes*, VIII, Paris, Champ Libre, 1982, p. 194, p. 234, ou encore p. 272.

11. Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire, op. cit.*, p. 39.

12. Pour de plus amples développements, je renvoie à l'analyse que j'ai proposée de ce texte dans *Bakounine jeune hégélien. La philosophie et son dehors*, Lyon, ENS Éditions, 2007. À cette édition est jointe ma traduction de « La Réaction en Allemagne ».

Bien que Bakounine ne fût pas anarchiste à l'époque où il rédigea cet article, et bien que les termes dans lesquels cette conception était présentée pussent paraître très abstraits, il est possible de songer à des transpositions pratiques de cette manière de se rapporter à une opposition sociale ou politique dans l'histoire du mouvement révolutionnaire en général, et anarchiste en particulier. La pratique de l'action directe, telle qu'elle fut théorisée au début du XXe siècle par les syndicalistes révolutionnaires, correspond assez bien à cette manière de voir. Une action directe, c'est en effet une action entreprise par les intéressés eux-mêmes et orientée non pas vers un élément médian sur lequel il s'agirait de faire pression, mais vers la satisfaction immédiate d'un projet d'émancipation radicale.

Cette perspective de radicalisation n'épuise pas, toutefois, la diversité des manières dont les anarchistes ont pu se rapporter aux différents conflits auxquels ils étaient confrontés dans le monde social et politique. On peut à nouveau partir de ce qu'on trouve chez Bakounine – non que les anarchistes se soient expressément inspirés de sa pensée et de son action comme celles d'une figure tutélaire, mais plutôt parce qu'il est l'un de ceux qui ont accompagné leur attitude pratique à l'égard de la conflictualité sociopolitique de textes qui cherchaient à l'expliciter, voire à lui donner une expression théorique. Je songe ici à l'engagement de Bakounine au moment de la guerre franco-allemande, tel qu'il est transcrit dans sa *Lettre à un Français* et dans le manuscrit que les éditeurs de ses œuvres ont appelé *La situation politique en France*[13].

Rappelons le contexte de ces écrits : le Second Empire, puis la République française sont alors confrontés à une guerre nationale contre la Prusse, qui est en passe de réaliser par ce moyen l'unité allemande. Il s'agit donc d'une forme extrême de conflit, une guerre, dans laquelle il semble difficile que les socialistes révolutionnaires puissent prendre parti puisqu'il est né d'une querelle dynastique et d'une rivalité d'ambitions entre deux États. Rappelons qu'à l'époque, tout en s'affirmant publiquement neutres, Marx et Engels se réjouissaient en privé de ce que la victoire allemande, en accélérant la centralisation politique de l'Allemagne et en affaiblissant la France, allait à la fois permettre une centralisation de la classe ouvrière allemande et une prépondérance de leur théorie sur celle de Proudhon.

Or, dans les manuscrits en question, Bakounine cherche à définir une politique révolutionnaire (qu'il définit d'ailleurs expressément comme une antipolitique, dans la mesure où il identifie le

13. Ces deux textes sont réunis dans le volume VII des *Œuvres complètes*, Paris, Champ Libre, 1979.

politique à l'État), qui consisterait à subvertir une lutte nationale en une lutte révolutionnaire. Il lui faut pour cela montrer qu'après le 4 septembre 1870 et la proclamation de la déchéance du Second Empire, la guerre a changé de nature et n'est plus un conflit opposant deux visées impériales, mais une guerre que le nouvel État allemand fait au peuple français afin de briser le principal initiateur des révolutions au XIXe siècle. C'est sur le fondement de cette analyse qu'il préconise une stratégie de guerre à outrance qui passe par la déchéance de l'État français et la révolution sociale, dans la mesure où la bourgeoisie au pouvoir préférera toujours la sécurité de ses biens à la mise en œuvre des moyens nécessaires au salut de son pays.

Dans l'un des passages les plus intéressants de la *Lettre*, Bakounine devance une objection qui pourrait lui être faite : la révolution sociale, au moment où la France est envahie, ne risque-t-elle pas d'affaiblir cette dernière plutôt que de lui permettre de trouver des ressources pour sa défense ? En somme, le pays ne risque-t-il pas d'avoir à endurer la guerre civile en plus de la guerre contre une puissance étrangère ? La réponse de Bakounine me semble caractéristique d'une stratégie de subversion des conflits : une telle guerre civile, explique-t-il en substance, serait vouée à ne pas demeurer interne à la France et entraînerait une solidarité internationale du prolétariat des différents pays, y compris en Allemagne, de sorte que la Prusse serait bien vite confrontée à l'ouverture d'une sorte de second front, à l'intérieur même de ses frontières. Il s'agit en somme – c'est du moins la vision défendue par Bakounine dans ces textes – de transformer une guerre nationale entre des États qui utilisent leurs peuples respectifs à des fins d'accroissement de puissance en une guerre révolutionnaire des peuples contre les États.

"Il s'agit de transformer une guerre nationale entre des États qui utilisent leurs peuples respectifs à des fins d'accroissement de puissance en une guerre révolutionnaire des peuples contre les États"

Quelle que soit la validité de l'analyse bakouninienne et de la stratégie qu'elle soutient, cet épisode est intéressant par les rapprochements qu'il permet avec ce que put être l'attitude des anarchistes à l'égard de conflits nationaux au cours du XXe siècle. Il semble qu'on puisse distinguer schématiquement, en première analyse, trois attitudes possibles. La première consiste à se retirer du conflit

en estimant qu'il oppose des puissances qui sont par nature étrangères à la cause de la révolution sociale : ce fut notamment celle des pacifistes au moment de la Première Guerre mondiale. Cependant, on s'aperçoit bien vite que cette attitude ne consiste pas à se dérober à toute conflictualité, mais bien plutôt à mener une lutte contre un certain type de conflit, et donc à déplacer les termes du conflit : non plus la prise de parti dans une guerre, mais une prise de parti contre la guerre. La seconde attitude consiste à reconnaître la légitimité de l'affirmation nationale, qui devrait être distinguée de la volonté d'un État d'accroître sa puissance. Ce put être l'attitude de Bakounine avant sa période explicitement anarchiste, notamment sur la question slave – mais on peut soutenir, à la lecture de textes plus tardifs, que Bakounine n'a jamais cessé de reconnaître le fait national comme un fait naturel, et donc de combattre contre les oppressions qui se fondaient sur la question de la nationalité, avec toutefois pour horizon la résorption du fait national dans une réorganisation spontanée de l'humanité sur des bases économiques et affinitaires[14]. Cette attitude a pu trouver un prolongement dans l'engagement de certains libertaires dans les luttes de libération nationale dans l'après-guerre, engagement qui a été confronté à un certain nombre de contradictions, la principale étant que les mouvements de libération nationale n'ambitionnaient pas de mettre en place une société débarrassée de la tutelle étatique, mais de fonder de nouveaux États[15]. La troisième consisterait à tenter de déplacer la ligne de front et de transformer une guerre entre États en une lutte des peuples contre les États, attitude qui peut prendre bien des formes, depuis la lutte pacifiste jusqu'à la résistance armée à l'oppression.

UNE SOCIÉTÉ SANS VEILLEUR DE NUIT : ANARCHISME ET LIBÉRALISME

Dans nos sociétés, l'existence d'antagonismes, entre individus, entre classes, entre groupes religieux et nationaux, constitue la principale justification donnée à l'existence de l'État. De ce point de vue, on peut considérer que, sur un plan idéologique, nos sociétés acquiescent à ce qui constitue l'un des piliers de la doctrine libérale classique, doctrine que l'on peut, sommairement, présenter de la manière suivante. La liberté est avant tout celle des individus. Ceux-ci, dans l'exercice de cette faculté naturelle, sont conduits à se porter réciproquement préjudice, ce qui peut conduire à un état de guerre de tous contre tous, tel que Hobbes par exemple le décrit au

14. Voir notamment la série d'articles de 1869 sur le patriotisme in Bakounine, *Le socialisme libertaire*, Paris, Denoël, 1973.

15. Sylvain Boulouque, *Les anarchistes français face aux guerres coloniales (1945-1962)*, Lyon, ACL, 2003.

début de son *Léviathan*. Le seul moyen d'éviter un tel état de guerre, auquel conduirait nécessairement la liberté naturelle des individus, c'est que ces derniers renoncent à leur droit originel sur toutes choses au profit d'un tiers. La formule qu'adopte Hobbes pour définir le pacte social dans son *Léviathan* (ch. XVII) est ici particulièrement intéressante, parce qu'elle permet de voir à l'œuvre la genèse d'une conception libérale de l'autorité comme résultant d'un processus d'autorisation. Dans l'acte qui donne naissance à l'État, les acteurs sociaux *autorisent* ce dernier, c'est-à-dire qu'ils se reconnaissent comme les auteurs de tout ce que l'État accomplira en leur nom. Paradoxalement, l'autorité politique n'est pas l'auteur de ses propres actes, elle n'en est que l'acteur.

Il faut ici souligner l'importance du droit. Autoriser l'État, lui conférer une autorité, lui permettre d'agir en notre nom, c'est, semble-t-il, résoudre l'antinomie née des conflits entre les libertés individuelles, antinomie que l'on peut résumer par la question suivante : comment empêcher que les libres arbitres se nuisent sans pour autant les détruire ? La solution classique de cette antinomie, dans les théories du pacte social, est la suivante : c'est librement que les hommes sortent de l'état de nature pour entrer dans un état juridique, et cet état juridique se caractérise par le droit conféré à l'État de contraindre au moyen de la loi (qui est la même pour tous), de l'institution judiciaire (qui dit ce qui est de droit) et du gouvernement (chargé de faire appliquer les lois et les éventuelles sanctions de l'autorité judiciaire). Le droit apparaît ainsi comme une instance de contrainte extérieure à des individus en conflit potentiel, instance à laquelle ceux-ci acquiescent et qui est chargée de régler les différends qui ne peuvent manquer de naître entre eux.

La principale critique que l'on peut adresser à une telle doctrine consiste à soutenir qu'elle est un simple outil théorique visant à légitimer l'existence de l'État. Elle ne retrace pas tant une genèse historique exacte des États qu'elle n'expose les conditions sous lesquelles l'État pourrait avoir une existence rationnellement légitime. Historiquement, il est bien clair en effet qu'aucun État n'est issu d'une telle décision unanime des membres d'une communauté

donnée de se soumettre volontairement à son autorité. Les États, tout du moins en Occident, sont bien plutôt issus d'un processus de monopolisation de la violence physique, c'est-à-dire de la contrainte sur les individus. Il faut ici se rappeler la définition que Max Weber fournit de l'État comme ce qui revendique avec succès le monopole de la violence physique légitime, c'est-à-dire *considérée comme légitime*. Dans ce contexte, les théories du pacte social apparaissent comme l'un des instruments de légitimation de ce monopole de la violence physique. Pour le dire sommairement, « s'il n'y avait pas l'État, on se foutrait tous sur la gueule ».

Toutefois, la critique que la tradition anarchiste a pu adresser aux théories du contrat ne s'est pas arrêtée à les dénoncer comme des fictions au service de l'État. Elle a conduit d'une part à remettre en cause la conception de la liberté sur laquelle sont assises ces théories et, d'autre part, à chercher des modes de résolution des conflits qui ne passeraient pas par la contrainte. Je laisse de côté la première question, à laquelle nombre d'articles d'un précédent numéro de *Réfractions* étaient consacrés[16]. S'agissant de la seconde question, il s'agit de répondre aux deux accusations récurrentes qui sont lancées contre les anarchistes et consistent à soutenir, ou bien qu'ils sont favorables au déchaînement des plus vils instincts et à la guerre de tous contre tous (à l'anarchie au sens trivial donc), ou bien qu'ils sont les tenants d'une vision angélique de l'humanité et de la société en soutenant que celle-ci n'a pas besoin de juges et de policiers pour fonctionner. Dans les versions les plus raffinées, ces deux accusations sont liées entre elles : les anarchistes compteraient sur le déchaînement de la violence sociale pour voir advenir un nouvel ordre social conforme à la nature. Aucune de ces deux accusations ne peut s'autoriser de références précises à des textes anarchistes. L'idée d'une bonne nature n'est pas particulièrement défendue par les anarchistes – et on a vu notamment que Proudhon reconnaissait la nécessité des conflits. Quant à la guerre de tous contre tous, bien qu'elle soit associée à la notion d'anarchie, elle ne constitue ni l'horizon ni même le moyen de réalisation envisagé par les anarchistes.

Reste toutefois la question de savoir ce que l'on fait de la conflictualité, et notamment des formes violentes qu'elle peut prendre, dans une société débarrassée de la tutelle étatique. On pourrait tout d'abord insister sur ce qu'ont d'inopérants les moyens juridiques de contrainte pour réduire la conflictualité : ce n'est pas la crainte de finir en prison qui m'empêche de tuer mon voisin (entendons-le en

16. *Réfractions*, 27, automne 2011, « Libres. De quelle liberté ? »

deux sens : si je le tue, cette crainte a été inopérante, et si je ne le tue pas, ce n'est pas par crainte de la prison) ; et ce n'est pas le fait de mettre les assassins en prison qui réduit la quantité d'assassinats. Mais, d'une certaine manière, ce n'est que reculer la confrontation avec le problème.

Peut-être conviendrait-il d'abord d'en éclaircir les termes. Il importe en effet de distinguer ce qui relève du litige ou du conflit et ce qui relève de l'injustice. Si le premier appelle une forme de résolution, le second implique en revanche une réparation. Or tout conflit n'est pas nécessairement porté par une injustice (ce qui est le cas, en revanche, lorsque, par exemple, dans une organisation, quelqu'un est empêché de s'exprimer et entre en conflit avec d'autres pour cette raison), ni ne débouche sur elle (ce qui serait le cas si, par exemple, une personne particulièrement agressive réglait systématiquement ses différends par la menace et diverses formes de violence).

"La question des rapports que l'on entretient, sur tous les plans, avec ses compagnes et compagnons, n'est pas une question indifférente politiquement"

Je laisse de côté, dans la mesure où elle est abordée dans un autre article de ce dossier, la question de savoir ce que l'on fait de conflits associés à des injustices dans une société libertaire, et je me propose de déplacer le problème vers la question du conflit parmi les anarchistes. Ce déplacement peut s'autoriser du fait que les anarchistes, dans les rapports qu'ils entretiennent entre eux, tentent de mettre en application ici et maintenant les principes qui sont les leurs. La question des rapports que l'on entretient, sur tous les plans, avec ses compagnes et compagnons, n'est pas une question indifférente politiquement, en particulier si l'on soutient que les manières de s'organiser entre libertaires peuvent constituer une préfiguration des manières dont pourrait s'organiser une société post-révolutionnaire.

DES CONFLITS EN MILIEU LIBERTAIRE

Qu'en est-il donc maintenant des conflits internes à l'anarchisme comme mouvement, au sens le plus large qui soit, c'est-à-dire en ne se restreignant pas à ses organisations politiques ou syndicales ? Sur ce terrain glissant, il est toujours tentant, faute de pouvoir parler de conflits en cours, de se tourner vers l'histoire et vers une formulation abstraite des problèmes. De ce dernier point de vue, il est

possible d'en poser trois. On peut d'abord se demander si l'attitude pratique consistant à chercher la résolution du conflit par son aiguisement peut s'appliquer aux conflits internes au mouvement, au risque de le faire éclater dans tous les sens, et sur des modes éventuellement mortifères. En second lieu, si l'on ne cherche pas à pousser à leur terme les conflits, mais bien plutôt à les régler, à les résoudre, ne risque-t-on pas de retomber sur un modèle libéral, celui d'une instance juridique chargée de trancher les différends et de faire, au besoin, usage de la contrainte (c'est-à-dire en dernier ressort de la violence) pour faire appliquer ses décisions ? Enfin, si le conflit, « c'est la vie », comment permettre que coexistent dans une même collectivité des attitudes, des positions, des actions potentiellement contradictoires ? En somme, on peut se demander si, lorsqu'il s'agit de ses propres conflits, l'anarchisme n'est pas pris en défaut dans son attitude générale par rapport au conflit et s'il ne serait pas tenté de reconduire la distinction entre l'interne et l'externe, soit par inconséquence, soit parce que la catégorie du conflit est inadéquate.

À ces questions liminaires, il faut ajouter quelques précisions, et d'abord souligner que les conflits internes ont joué, et continuent à jouer, un rôle majeur dans l'histoire du mouvement anarchiste, puisque la plupart des organisations qui le structurent aujourd'hui en sont nées – et que l'on peut augurer que les futures organisations en seront issues. On peut se demander, à cet égard, s'il n'y a pas un lien intrinsèque entre l'organisation formelle et le conflit interne, notamment dans ce qu'il peut avoir de plus mortifère. C'est qu'avec l'organisation surgissent souvent des questions nouvelles, étrangères à l'engagement initial de ses membres : si un différend apparaît et s'il faut se séparer, qui gardera la propriété du capital symbolique (le nom, le sigle) et du capital matériel (le local, le journal, la radio) ? Autant de questions qui ne se poseraient pas si était constamment assumé le caractère éphémère et anonyme de l'organisation.

En outre, dans tout collectif, qu'il soit formellement ou pas une organisation, peuvent se voir reproduites les relations de domination qui sont précisément celles qu'il prétend combattre au-dehors, entre hommes et femmes, vieux et jeunes, voire employeurs et salariés[17]. Dans ce cas, le compagnon avec lequel on entre en conflit peut vite se muer en représentant, « à l'intérieur », de l'ennemi extérieur, sans qu'il soit toujours possible de démêler si l'on tient là les vraies raisons de l'antagonisme ou simplement les bonnes raisons[18].

17. La désagrégation récente du collectif éditorial Agone en fournit plusieurs exemples (voir plus loin dans ce numéro).

18. Demandant à Michèle Bernstein les raisons de son exclusion de l'Internationale Lettriste (qu'elle avait votée en 1957), Gil Wolman reçut d'elle cette réponse : « Il y a toujours deux raisons aux choses […] la bonne raison […] et […] la vraie raison. Mais même si je me souvenais de la vraie raison, je ne vous la dirais pas. » Cité par Greil Marcus, *Lipstick traces : une histoire secrète du XXe siècle*, Paris, Allia, 2000, p. 430.

Il faut aussi reconnaître que dans son histoire, l'anarchisme n'a pas toujours été au clair avec ses conflits internes et avec les moyens de les résoudre. On peut ainsi être étonné de lire Bakounine, au moment même où il élabore ses premiers grands textes libertaires, renvoyer, pour ce qui regarde ses organisations secrètes, à un pouvoir judiciaire expressément désigné comme tel la tâche de sanctionner les militants qui auraient failli de telle ou telle manière, proposer une échelle de sanctions pour les manquements au règlement et confier à un « pouvoir exécutif » le soin de vérifier que chacun observe fidèlement le serment qu'il a prononcé à l'entrée dans la société secrète[19].

Si l'on ne saurait dire, en somme (et de toute façon, l'histoire et l'actualité se chargent de nous donner tort), que l'anarchisme a toujours été et demeure exemplaire dans son appréhension des conflits internes, on peut toutefois désigner quelques pratiques qui ont tenté de s'affronter réellement à ce problème. Ces pratiques reposent toutefois sur une distinction entre deux situations typiques qu'il n'est pas toujours aisé de démarquer dans la réalité[20]. La première est celle du différend personnel ou privé entre deux individus membres du même groupe. Dans ce cas, la voie privilégiée par le mouvement ouvrier (avant que l'emprise des modèles léniniste puis stalinien d'organisation ne se traduise par la mise en place d'autres modalités de règlement des conflits…) a parfois été celle du jury d'honneur, qui peut comporter trois jurés : « deux élus par chacune des parties, et le troisième par les deux jurés »[21]. On notera qu'une telle procédure vise à introduire un tiers terme entre les parties en conflit, dans une recherche d'impartialité, sans pour autant passer par une institution transcendante.

La seconde situation est celle du pur différend politique. L'histoire du mouvement libertaire fournit à ce sujet un certain nombre d'exemples de pratiques qu'il convient de distinguer de modèles simplement formels. La première est celle du groupe affinitaire, qui s'ancre elle-même dans le principe de libre association que l'on trouve déjà formulé chez Proudhon et Bakounine, bien qu'il ne soit pas uniformément appliqué par ces deux auteurs à toutes les situations. L'important est ici de bien considérer qu'il s'agit davantage d'une pratique que d'un modèle : ce qui compte dans le regroupement affinitaire, c'est précisément qu'il est fondé sur des a ffinités que le conflit vient mettre à l'épreuve – sans quoi il serait toujours possible d'opposer à celle ou celui qui soulève un point conflictuel qu'il peut aller voir ailleurs… La seconde

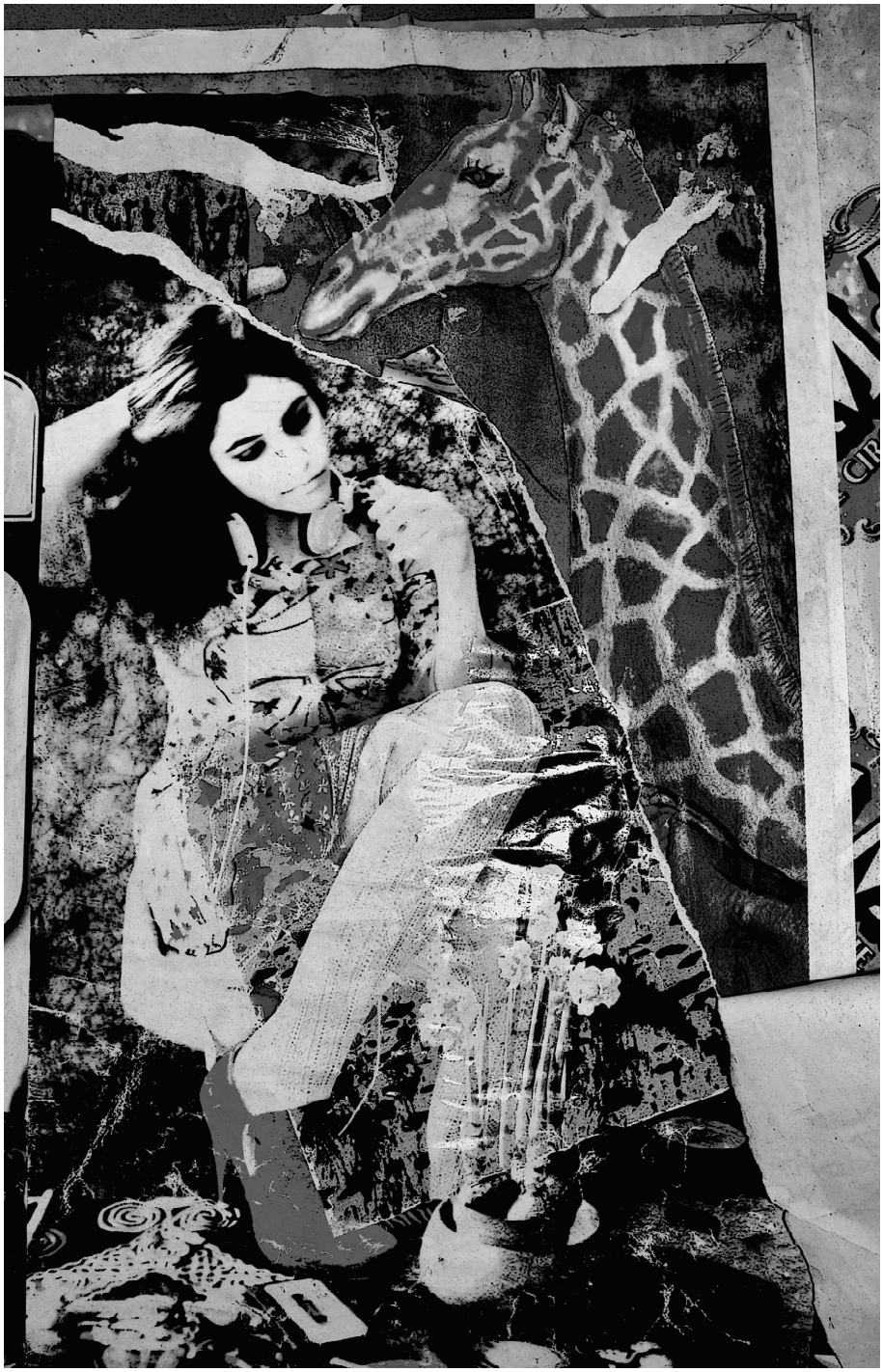
19. Voir Bakounine, *Organisation de la société internationale révolutionnaire*, in *Principes et organisation…*, *op. cit.*, p. 100-102.

20. On trouve cette distinction dans le même texte de Bakounine, p. 88-89.

21. *Ibid.*, p. 88.

pratique, parfois adossée à la première, est celle du consensus formel, et elle a pu donner lieu à des manuels de la part de ses promoteurs[22]. Il s'agit dans ce cas, non pas d'écraser le conflit sous l'unanimisme du groupe, mais au contraire de l'encourager à s'exprimer par un certain nombre de procédures. Toutefois, là encore, si l'on ne conserve de cette pratique que son aspect formel, elle possède des effets pervers : le fait de bannir toute interruption dans les échanges au nom du sacro-saint respect des tours de parole peut conduire à empêcher le surgissement conflictuel d'une voix qui vient rompre le ronronnement du collectif. Elle peut de surcroît mener au pouvoir paradoxal de celles et ceux qui manient le mieux les techniques inhérentes à un tel processus.

Mais outre qu'il est souvent difficile de démêler ces deux situations idéales (tout conflit est peut-être personnel et politique), on pourrait se demander si le conflit le plus épineux n'est pas celui où quelqu'un cherche à faire reconnaître qu'il y a conflit, qu'il y a un problème, qu'on ne peut pas continuer comme ça, et si fondamentalement, l'antagonisme ne se situe pas entre l'acceptation du conflit et sa dénégation. Si dans un collectif libertaire, comme il arrive parfois, un groupe de femmes soulève, d'une manière conflictuelle, la question de la domination masculine au sein de ce collectif, il lui est souvent répondu qu'une telle domination ne saurait exister… puisque l'on se trouve dans un collectif qui, dans ses principes, rejette toute forme de domination. Une telle situation est loin d'être exceptionnelle, et je soutiens même qu'elle constitue la matrice de tout conflit : ce qui engendre, entretient et envenime le conflit, c'est bien plutôt la dénégation du différend que sa reconnaissance, dénégation qui conduit à le transformer en situation injuste.

Jean-Christophe Angaut

22. C. T. Lawrence Butler et Amy Rothstein, *On conflict and consensus*, disponible à l'adresse www.ic.org/pnp/ocac/. Les auteurs sont notamment les initiateurs du mouvement *Food Not Bombs* en Amérique du Nord. Voir aussi le site www.consensus.net.