

Uri Gordon

Peace, love et cocktails Molotov

Anarchisme et violence

S'il y a de la violence dans nos cœurs, mieux vaut être violent, plutôt que de se parer du manteau de la non-violence pour couvrir l'impuissance. La violence lui est toujours préférable. L'espoir existe qu'un homme violent devienne non-violent. Il n'existe aucun espoir de ce type pour l'impuissant.

M.K. Gandhi

Les anarchistes ne s'interrogent plus beaucoup sur les emplois qu'ils peuvent faire de la violence. Il y a effectivement quelque chose d'étrange à aborder un tel sujet pendant qu'au Moyen-Orient, du Darfour à la Palestine en passant par l'Irak, un grand nombre de personnes est tué chaque semaine par des voitures piégées, des armes à feu ou tout simplement des coups octroyés avec de vieilles machettes. En comparaison, quelques bâtons et autres pierres ne semblent pas représenter grand-chose. La thématique à l'origine des controverses les plus passionnées, alors que l'anarchisme était en plein renouveau, a donc largement été mis de côté. Ce n'est pas qu'une résolution ait été prise en la matière. Le débat était si peu clair, et il avait une telle charge émotionnelle, que bon nombre de militants en ont eu assez. Ils ont accepté de n'être d'accord ni entre eux ni avec leurs alliés, hésitants, des mouvements opposés à la mondialisation capitaliste. Le débat et toutes ses frustrations s'est vu remplacé par un appel à la « diversité des tactiques » : tout le monde, des *black blocs* aux pacifistes chrétiens, des Brigades

activistes de clowns aux *tute bianca*, doit disposer d'un espace pour réaliser ses plans comme il l'entend, sans empiéter sur les actions des autres ou les dénoncer ensuite. Une telle perspective a un sens pratique. Elle soulage les militants de l'impératif d'un impossible consensus concernant les tactiques à adopter pendant une manifestation de masse. Mais elle ne fonctionne pas toujours. Le manque de marge de manœuvre a causé, lors de divers événements, de nombreux problèmes, parfois perçus comme une trahison de la solidarité. L'incommodé compromis actuel s'est installé au prix de l'étouffement des véritables tensions. Mais ces dernières sont bien visibles dès lors que l'on se risque à s'éloigner de la surface.

C'est pourquoi j'estime qu'il peut être intéressant de s'attaquer, à nouveau, à cette thématique. Le but de ce chapitre est d'expliquer pourquoi les questions concernant la violence sont si difficiles à traiter. Il s'agira, dans une certaine mesure, de les démêler et d'offrir des repères pour rouvrir une discussion rationnelle à ce propos. Je commencerai pour cela par passer en revue les réflexions anarchistes récentes. Je m'attacherai aux événements qui les ont motivées. Deux points seront soulignés. D'abord, les dilemmes qui apparaissent résultent, en grande partie, du fait que l'anarchisme (qui a eu un passé violent) a resurgi, après une longue période d'hibernation, dans un environnement politique où un *ethos* de non-violence était alors dominant. Ensuite, cet *ethos* a biaisé la discussion de sorte que beaucoup de libertaires ont intériorisé ce tabou de la violence et n'ont pas été capables de faire la distinction cruciale entre deux questions : « qu'est-ce que la violence ? » et « la violence peut-elle se voir *justifiée* ? »

». Isolant le problème de la définition, je m'engagerai alors dans un examen critique de plusieurs écrits universitaires. Je terminerai en affirmant que l'on peut considérer un acte comme violent s'il met délibérément en danger son destinataire, ou s'il provoque chez ce dernier l'impression d'une attaque. Cette définition permet de clarifier quelques points de désaccord chronique, en particulier ceux qui ont trait au statut violent de la destruction de la propriété. Je m'approcherai alors du cœur du débat : la question de la justification de la violence anarchiste. J'examinerai ainsi : les inquiétudes relatives aux contradictions entre la violence et les politiques préfiguratives ; les difficultés, avec la rhétorique anarchiste courante, de justifier la violence ; et les limites inhérentes à n'importe quelle entreprise de légitimation fondée sur la règle, évidente, et d'ailleurs correcte, prétendant qu'il faut « éviter la violence autant que possible ». Le lecteur ne doit pas s'attendre ici à des conclusions définitives ou hâtives. Je ne souhaite pas argumenter pour ou contre la violence. Mon but, plus modeste, est d'exposer la nature véritable des problèmes auxquels chaque individu ou groupe devra inévitablement répondre en prenant ses décisions. Je proposerai, pour terminer, quelques commentaires ayant trait à la capacité qu'a la violence de contribuer aussi bien à des processus d'*empowerment* qu'à leur exact opposé. J'aborderai, de la même manière, le statut de la vengeance comme motivation à agir violemment et les conditions nécessaires concernant toute reconsidération anarchiste de la lutte armée.

Un débat confus

Il existe une différence frappante entre le contexte dans lequel la violence a été discutée dans le mouvement anarchiste historique et celui qui définit les préoccupations actuelles. Quand les anarchistes du XIXe et du début du XXe siècle abordaient la violence politique, ils faisaient généralement référence à un des deux scénarios suivants : l'insurrection armée de masse ou les assassinats de chefs d'État et autres patrons capitalistes. Aujourd'hui, en revanche, la réflexion porte plutôt sur l'emploi de la violence non mortelle pendant les manifestations, sur la destruction de biens matériels ou les affrontements avec la police dans les rues (en particulier lors des sommets réunissant des chefs de gouvernement ou des organisations économiques internationales). Ce type de violence a accompagné plusieurs grandes mobilisations à partir de 1999, notamment, à Seattle cette année-là, le carnaval anticapitaliste du 18 juin et le blocage du sommet de l'Organisation mondiale du commerce, le 30 novembre. Parmi les événements qui leurs succédèrent, le plus emblématique fut peut-être le contre-sommet au G8 de Gênes, en juillet 2001. Un manifestant y fut tué par les carabinieri ; des centaines d'autres furent blessés lors des combats de rue et du raid policier sur l'école Diaz, où des activistes dormaient.

À ces occasions, ce furent les actions menées par des *black blocs* ouvertement anarchistes qui retinrent l'attention du public. Un *black bloc* est une formation tactique temporaire dans laquelle des groupes affinitaires et des individus se rassemblent. La plupart du temps, ses

participants sont tout de noir vêtus et leurs visages sont masqués (aussi bien pour ne pas pouvoir être identifiés que pour entretenir une symbolique de l'anonymat telle que peut la promouvoir l'Armée Zapatiste de Libération Nationale [EZLN]¹). L'origine des *black blocs* a trait à la scène antifasciste allemande. Aux États-Unis, ils commencèrent à voir le jour lors des manifestations contre la guerre du Golfe en 1991. Leur action consiste, en de telles occasions, à attaquer des cibles symboliques, liées à de grandes entreprises (banques, *fast-food*, stations service). Souvent, ils affrontent aussi la police en construisant des barricades ou en la repoussant à l'aide de jets de pierre, voire de cocktails Molotov².

Pourtant, même lors des échauffourées les plus intenses, les anarchistes actuels ne prennent pas les armes comme auraient pu le faire, et comme l'ont fait, leurs aînés, un siècle plus tôt. La révolution non-violente n'avait pas vraiment été conceptualisée. Le pacifisme, chrétien et libertaire, de Tolstoï était, certes, une première doctrine quasi-anarchiste de la non-violence, mais elle constituait l'unique exception à la règle. La Révolution, si une telle chose pouvait exister, était presque toujours considérée comme une affaire plutôt sanglante. La différence de degré qui existe entre la violence employée aujourd'hui et celle qui avait cours hier concerne, toutefois, l'ensemble des mouvements pour l'égalité. Les aspirations révolutionnaires de Marx, Lénine ou Rosa Luxemburg nécessitaient tout autant l'insurrection des masses. Et ce n'est que dans la seconde moitié du XXe siècle que l'engagement de principe en faveur de la non-violence s'est retrouvé au premier plan des visions du monde

adoptées par les mouvements sociaux progressistes. Cette transformation s'est cependant produite au cours d'une période pendant laquelle l'anarchisme avait déjà, en grande partie, disparu de la scène politique. C'est en son absence que les mouvements antiguerre et pour les droits civiques ont popularisé la notion d'action non-violente dans le discours public, sous l'influence de figures telles que Gandhi et Martin Luther King. Les courants à l'intersection desquels l'anarchisme a réapparu, dans sa forme contemporaine, étaient complètement ancrés dans cette nouvelle tradition pacifiste (les groupes de femmes contre le nucléaire par exemple) ou partie prenante de certaines de ses tactiques comme la prise de risques personnelle (comme dans le cas de certaines actions directes visant à la défense de l'environnement).

Le mouvement anarchiste s'est donc réveillé dans un contexte où une culture radicale et non-violente avait acquis un statut hégémonique. Une tension devait inévitablement se révéler. Il y avait, d'une part, le passé violent et un nombre non négligeable de militants partants pour la confrontation urbaine. Il y avait, d'autre part, le tabou de la violence politique, incontestée par la plupart des altermondialistes. Pour ces derniers, la protestation pacifique représentait la seule forme de revendication légitime.

Cette atmosphère influença grandement les discussions qui eurent lieu les premières années après Seattle. Beaucoup d'anarchistes, cédant du terrain à l'*ethos* non-violent dominant, répondirent aux dénonciations de leur comportement au cours des manifestations en essayant de minimiser la « violence » de leurs tactiques. À Seattle, par

exemple, les marches et les *sit-in* visant à bloquer les délégués de l'OMC furent réalisés selon des directives strictes de non-violence. La première nuit néanmoins, un black blocs s'en prit à plusieurs banques, à des devantures de magasins appartenant à des entreprises textiles liées à des ateliers clandestins, à un McDonald et à d'autres bâtiments dépendant de multinationales, tout en évitant la confrontation directe avec la police. Plus tard, un des groupes affinitaires ayant participé à ces actions publia un communiqué affirmant :

Détruire des biens matériels n'est pas un acte violent, à moins que cela n'implique de tuer ou d'infliger de la douleur. Selon cette définition, la propriété privée, en particulier celle des entreprises, est elle-même infiniment plus violente que n'importe quelle mesure prise contre elle. [...] Lorsque nous brisons une vitrine, nous essayons de dissoudre le fin vernis de légitimité qui entoure les droits de propriété privée. [...] Les vitrines cassées pourront être temporairement recouvertes de planches (augmentant encore le gaspillage de nos forêts) et par la suite remplacées. Mais quelques croyances auront volé en éclat et resteront dans cet état, si tout va bien, pendant quelque temps encore³.

La propagande par le fait, comme destruction de biens matériels, est ainsi présentée comme non-violente : elle vise des objets inanimés, qui ne peuvent pas éprouver de douleur. Parallèlement, la « violence » est attribuée au capitalisme, que symbolise l'artefact réduit à néant. D'un point de vue rhétorique, c'est là un argument *tu quoque* (qui signifie « toi aussi » en latin, et par extension, d'une

façon familière, « et toi, tu t'es vu ? »). Il minimise l'importance des actions anarchistes en comparaison de la violence, beaucoup plus fréquente et à l'impact bien plus large, que perpétue l'ordre existant. Les critiques étatistes se voient ainsi obligées d'avouer leur soutien à diverses formes de violence (considérées comme légales parce qu'employées par les armées ou la police). La discussion se trouve détournée de la question de la violence vers celle de la légitimité des forces répressives.

La pertinence de tels arguments, qui cherchent à nier ou atténuer le statut violent de certaines actions, a été fortement contestée dans une brochure qui se révéla influente : *Against the Corpse Machine*⁴. L'auteur soutient que, même si la violence ne doit jamais être romantique ou fétichisée, les anarchistes se trouvent prisonniers d'une rhétorique réactionnaire de la non-violence. Cette dernière a été « obscurcie par les idées étatistes et les craintes des classes moyennes ». L'*ethos* dominant de la non-violence construit une grammaire dont on ne peut s'extraire : il suffit de *qualifier* un acte de violent (quelle que soit la définition que l'on donne à ce terme) afin de le rendre, automatiquement, *injustifiable*. Qui conserve une position acritique contribue au maintien de la paix sociale dans laquelle se complâit la gauche étatiste (aussi bien libérale que communiste). En fin de compte, cela revient à accepter les valeurs des capitalistes et des politiciens. Les anarchistes ne devraient donc pas avoir peur de faire tanguer le navire :

Au lieu de prétendre que faire voler en éclats une vitrine n'est pas violent (point de vue que les gens

ordinaires considèrent comme contraire au sens commun, et qui me pousse à me questionner concernant l'usage qu'en ont certains anarchistes), pourquoi ne laissons-nous pas tomber cette sémantique ? Pourquoi n'admettons-nous pas que, oui, un tel acte est clairement violent ? Pourquoi ne le défendons-nous pas comme tel ? Considérons-nous que des bulldozers israéliens qui détruisent des maisons palestiniennes s'engagent dans une action non-violente ? Si, en outre, le bris d'une vitrine est seulement un acte symbolique, quel message essayons-nous de faire passer ? N'instaurons-nous pas là une limite absolue de la contestation convenable ? C'est un peu comme si nous appuyions la thèse absurde et contradictoire qu'il faut s'opposer à ce système violent par diverses tactiques... Tout en affirmant que ces dernières ne doivent pas dépasser les contours que trace la destruction d'une devanture (action d'ailleurs non-violente). Est-ce là la frontière de notre résistance ? Quelle tristesse si l'ultime limite de notre rage, à l'égard de cette machine à cadavres qu'est l'Amérique, est la non-violence⁵.

La critique d'Ashen Ruins⁶ s'inscrit plus largement dans le cadre de ce que l'on nomme l'anarchisme « insurrectionnaliste » contemporain. Celui-là rappelle l'attachement de Bakounine à l'omniprésente possibilité des soulèvements révolutionnaires⁷. Mais, plus généralement, il affirme qu'un important courant sous-jacent de révolte, le plus souvent violente, existe dans les sociétés capitalistes avancées. On peut en faire le constat dans les mutineries, dans les actes de violence perpétrés d'une façon sporadique contre la police par certains

habitants des quartiers pauvres, dans le vandalisme, dans les comportements « antisociaux » ou dans d'autres types d'activité rationalisée comme la criminalité. Les raisons inexprimées de cette révolte sont considérées comme antiautoritaires dans la mesure où l'on a affaire à une opposition spontanée et qui résiste à toute forme d'organisation institutionnelle. Ashen Ruins appelle les anarchistes à une solidarité active avec ces révoltés. Il voit là un point crucial pour une *praxis* véritablement révolutionnaire. D'autant plus que la « gauche », libérale ou communiste, est effrayée par ces événements en même temps qu'incapable de les comprendre. Et ce, parce qu'elle approuve le discours qui fait de la violence un tabou culturel, fortement lié à une crainte de l'incontrôlable, de l'anormal et du criminel. Un discours qui reflète, en dernière analyse, les intérêts de ses partisans, de classe moyenne, qui préfèrent préserver leur position sociale plutôt que de se risquer à agir dans la perspective d'une société sans classes⁸.

Ces réflexions se révèlent renforcées par l'analyse du sociologue Zygmunt Bauman, lequel interprète ce type d'attitudes envers la violence comme partie prenante du discours social hégémonique de la modernité. Bauman affirme que la relation discursive entre la violence et l'anormalité ou la criminalité permet d'éclipser les faits de violence normalisés et légitimés qui peuvent être tout aussi graves. On dira ainsi d'un policier qu'il est violent, uniquement s'il outrepassa son mandat et emploie la force d'une façon « excessive », mais pas s'il agit comme la loi l'attend (cas qui peut facilement justifier l'usage d'une matraque, voire de balles réelles). Bauman rapporte ce

paradoxe à une ambivalence moderne concernant la puissance, la force et la coercition. Il soutient que les prétentions humanisantes portées par les Lumières sont à l'œuvre lorsqu'on dépeint la modernité comme un processus visant à éliminer la violence et la brutalité des relations sociales. Mais cette croyance doit être rationalisée dans la mesure où la violence n'a pas été supprimée, elle a seulement été redistribuée. La torture, l'exécution publique et la violence aveugle des armées légales n'existent peut-être plus dans les sociétés occidentales modernes, mais elles continuent à être employées par procuration dans le monde postcolonial. Et dans ces mêmes sociétés occidentales, elles ont été remplacées par des formes de violence bien plus aseptisées, quoique rarement moins cruelles : les injections létales, la brutalité en prison, les armes chimiques pour disperser les foules... Pour maintenir la croyance que la violence dans les relations sociales recule, le mot « violence » lui-même est assimilé à un élément des dichotomies telles que légal-illégal, légitime-illégitime, normal-anormal. Le premier est positif (la punition, l'application de la loi ou le respect de l'ordre, par exemple) tandis que le second est négatif, décrié *en tant que* violence (exprimant le choc, la réaction à l'inattendu ou la crainte de l'incontrôlé)⁹.

J'approuve ces idées et estime que, toute réflexion sur la violence consciente de ces implications plus générales doit prêter attention à ne pas s'y conformer d'une façon acritique. Cela requiert une distinction ferme des deux axes d'analyse suivants : violent/non-violent et justifié/injustifié. Les conséquences de cette séparation

seront exposées un peu plus loin.

Il est, pour l'heure, nécessaire de mentionner que le conflit concernant la question de la violence dans les manifestations s'avéra la goutte de trop, celle qui provoqua de nombreuses scissions dans les instables coalitions altermondialistes fondées après Seattle. Beaucoup de groupes d'action directe, dont la plupart ne se définissaient pas comme anarchistes, n'étaient déjà pas très à l'aise avec les O.N.G., les syndicats et les partis politiques en raison de leur réformisme, de leur organisation hiérarchique ou de leur opportunisme. Mais suite aux reportages à sensation que diffusèrent les médias de masse concernant la violence des libertaires en manifestation, beaucoup de personnalités appartenant à des O.N.G. et de porte-parole communistes se mirent à entonner le même son de cloche : les anarchistes « déformaient le message des manifestations ». Une absence de solidarité fut donc perçue. Après Gênes en particulier, beaucoup d'activistes, qui n'avaient pas pour habitude de tolérer la violence, perçurent les incessantes dénonciations à l'encontre des anarchistes comme l'expression d'une insensibilité choquante. Elles relevaient d'un manque de solidarité avec les centaines de militants traumatisés et emprisonnés. Cela revenait à jouer le jeu des dirigeants du G8 et des médias capitalistes, à accepter leur évidente stratégie qui consiste à diviser pour mieux régner, à séparer les « bons » et les « mauvais » manifestants¹⁰. Bon nombre de militants commencèrent, en réponse, à refuser de dénoncer la violence anarchiste, émiettant ainsi, dans leur discours, l'*ethos* de la non-violence. L'appel à la

diversité des tactiques le remplaça. Il s'agissait par là de dépasser les problèmes apparemment insolubles et de se diriger vers une cohésion et une solidarité horizontales, vers un mouvement altermondialiste fondé sur l'action directe... L'idée semble aujourd'hui abandonnée.

Les comptes-rendus d'action de Starhawk¹¹, illustrent bien cette progression. Écrivant après les manifestations contre le Fonds Monétaire International et la Banque Mondiale à Prague, en septembre 2000, elle prend d'abord totalement le parti de la non-violence. Elle s'inscrit dans une dichotomie fondée sur des propositions comme : « Ce système est violent, [mais] je ne crois pas qu'il puisse être vaincu par la violence » et « dès que vous attrapez une pierre, [...] vous acceptez les termes dictés par un système qui profère constamment que la force est la seule solution¹². » Après les manifestations contre le troisième salon des Amériques à Québec, en avril 2001, sa position diffère quelque peu. Dans un article intitulé « Par-delà la violence et la non-violence », elle reconnaît la validité des arguments en faveur d'une lutte fondée sur une véritable « confrontation ». Elle soutient que faire rentrer le débat dans les termes qu'elle-même avait employés plus tôt est limitant à un moment où « nous avançons en terre inconnue, créant une politique encore indéfinie »¹³. Pendant Gênes, en juillet 2001, Starhawk est prête à déclarer sa sororité avec les *black blocs*, qui représentent « la rage, l'impatience, la ferveur militante sans laquelle nous nous dévitalisons¹⁴ ». Elle essaie alors explicitement de passer outre l'emploi du mot « violence », mot que l'on retrouve encore dans « non-violence ». Parce qu'il est trop lourd de significations, il se révèle

paralysant.

La troisième conférence internationale de l'Action mondiale des peuples à Cochabamba en Bolivie aboutit à des conclusions analogues. L'assemblée générale convint de retirer de la quatrième version de ses principes l'expression « non-violence ». À l'origine, ceux-là appelaient à l'action directe « non-violente et à la désobéissance civile ». Il est désormais question de « maximis[er] le respect pour la vie ». Selon un participant :

Le problème avec l'ancienne formulation était d'abord que la « non-violence » n'a pas le même sens en Inde (où elle signifie le respect pour la vie) et en Occident (où elle recouvre également le respect de la propriété privée). Ce malentendu fondamental s'est avéré complètement impossible à corriger dans les médias comme dans le mouvement lui-même. Pour les Nord-Américains, le terme pouvait être compris comme n'autorisant pas une diversité des tactiques voire comme contribuant à criminaliser une partie du mouvement. Les organisations latino-américaines s'étaient aussi opposées [...] à la non-violence parce qu'elle semblait impliquer le rejet d'une très vaste part de l'histoire de la résistance de leurs peuples¹⁵.

La conférence s'était ouverte le 16 septembre 2001. On ne savait pas encore ce qu'allaient devenir les mobilisations sociales après les attaques sur le Pentagone et le World Trade Center. Les guerres en Afghanistan et en Irak provoquèrent cependant un renouveau de la contestation dans le contexte, cette fois, d'actions extrêmement violentes menées par l'État. Dans une telle

situation, les récriminations portant sur les manifestations violentes ont perdu du poids dans le discours public. Beaucoup de militants ne se sentirent plus obligés de défendre leurs agissements en les qualifiant de non-violents. On questionna ainsi Luca Cassarini, à l'occasion d'une visite prochaine de George W. Bush à Rome. Le *leader des disobedienti (ex tute bianche)* répondit : « Si on déroule le tapis rouge pour un criminel de l'envergure de Bush, la rage est la bonne réaction. » Puis il ajouta : « Comparées aux centaines de milliers de morts en Irak, quelques vitrines cassées ne dérangeront pas vraiment les Italiens¹⁶. » Le qualificatif d'anarchiste ne correspond pourtant pas vraiment au groupe dont il était le porte-parole. À la même époque, différentes forces de la gauche traditionnelle qui auraient, en d'autres circonstances, dénoncé la violence anarchiste se sont retrouvées dans une position inconfortable. Comment auraient-elles pu tenir une telle critique tout en soutenant certains mouvements de résistance palestiniens ou irakiens armés, sans être considérées comme des pacifistes *nimby*¹⁷ ? Leur seule réponse possible aurait été d'affirmer que les Palestiniens et les Irakiens s'opposaient à une occupation illégale, et que les armées étasuniennes et israéliennes n'ont rien à voir avec des forces de police intérieures et donc légitimes. Un tel argument, bien sûr, est irrecevable d'un point de vue anarchiste.

Il apparaîtrait donc, à ce stade, que le tabou de la violence se serait légèrement érodé, moins à cause des libertaires que de l'occurrence de guerres. Avec elles, les arguments cherchant à préserver le qualificatif de « non-

violentes » pour faire référence à certaines actions anarchistes perdent leur pertinence. Cela, en plus d'une difficulté inhérente, peut expliquer pourquoi ce débat a été abandonné. Mais plusieurs questions doivent se voir clarifiées ; de nouvelles perspectives peuvent encore s'ouvrir. Je souhaite, pour ce faire, mener un examen critique de certaines réflexions majeures, concernant la violence, dans la littérature universitaire. Mettant au jour leurs faiblesses, je pourrai donner une réponse que je considère comme plus pertinente à la question initiale de cette discussion : qu'est-ce que la violence ?

Reconsidérer nos définitions

Le concept de violence pose des problèmes qui sont difficilement surmontables. Comme le signale Eduardo Colombo, le terme recouvre un champ sémantique particulièrement étendu :

La violence n'est pas une catégorie conceptuelle unifiée. Le contenu le plus général du mot fait référence à une force excessive, incontrôlée, brutale, abusive. La violence de la pluie, du vent, de l'incendie. Si on veut contraindre quelqu'un par la force, on lui fait violence. Mais on peut employer d'autres moyens : la menace, les bons sentiments, la tromperie. On viole un corps ou une conscience. Mais aussi on se fait violence pour dominer sa colère. On a une violente et dévorante passion pour une femme ou pour la liberté. Violents sont le despotisme et la tyrannie. Le pouvoir opprime. L'oppression peut être douce ou

violente, mais elle me fait toujours violence¹⁸.

En raison de cette complexité, il paraît nécessaire de laisser de côté les usages métaphoriques du mot « violence ». La présente réflexion concerne les interactions entre les êtres humains. Une fois ce cadre posé, une distinction apparaît immédiatement : la violence est universellement considérée comme quelque chose de mauvais, elle est l'inverse d'une valeur. Affirmer que mieux vaut le moins possible employer la violence, toutes choses étant égales par ailleurs, c'est formuler une banalité. Même dans les cas où elle semble largement justifiée (l'autodéfense en réponse à une attaque présentant un danger de mort, par exemple), elle reste un mal, quoiqu'on l'utilise pour éviter qu'il n'advienne quelque chose de pire. Les controverses définitionnelles concernent précisément le lieu où l'on place cette charge normative négative. Qu'en est-il de cette violence qui, par définition, est mauvaise, même lorsqu'elle s'avère justifiable ? Je vais, pour tâcher de le comprendre, examiner deux perspectives problématiques dans la mesure où elles font erreur en considérant la négativité de la violence comme une caractéristique, alors qu'elle n'est qu'une *propriété* possible.

Robert Paul Wolff définit la violence, dans son « sens proprement politique », comme « l'usage illégitime ou non autorisé de la force afin de mettre en acte des décisions contre la volonté ou le désir d'autrui¹⁹ ». La force seule n'est pas violence ; il suffit, pour s'en rendre compte, de prendre l'exemple d'un médecin qui remet en place une épaule déboîtée. La violence politique est une

force dont l'emploi est proscrit par une source de légitimité politique, l'État par exemple. Or Wolff, en raison de son anarchisme philosophique, considère que l'autorité de l'État n'est jamais légitime. La proscription des usages de la force qu'il ordonne n'a aucun poids moral. Le concept de violence politique est, en ce sens, absurde. Comme il lui manque une source valide de légitimité, il est impossible de distinguer les emplois de la force légitimes et illégitimes. En conséquence, « aucune réponse cohérente ne peut jamais être donnée [à des questions courantes] comme : “quand est-il permis de recourir à la violence en matière de politique ?”, “le mouvement des noirs et le mouvement étudiant devraient-ils être non-violents ?” ou “en politique, peut-on accomplir quelque chose de bon par la violence ?”²⁰ »

Cette définition pose deux problèmes. En premier lieu, l'usage de la force physique n'est pas le seul type d'action que l'on puisse qualifier comme violent. Cela signifierait, en désaccord avec les croyances ordinaires, que les agressions psychologiques systématiques ne sont pas violentes. Une définition de la violence qui ne prête aucune attention à ce qui n'est pas physique passe à côté d'un aspect important de la notion. En second lieu, et d'une façon plus fondamentale, la définition proposée s'avère absurde. Elle implique que l'emploi de la force par une autorité légitime (si une telle autorité peut exister) ne peut jamais être considéré violent. Une exécution, à la différence d'un meurtre, n'est donc pas un acte violent (l'exemple est de Wolff). De même, pendant un échange de coups de feu entre une guérilla et des forces militaires : les deux parties font exactement la même chose, mais les

actions de la première sont violentes alors que celles de la seconde ne se voient pas qualifiées ainsi. Wolff recherche ce genre de raisonnements fallacieux ; il oriente délibérément la réflexion vers une définition dénuée de sens, afin de l'écartier. Il n'a pas vraiment raison du concept de violence politique, seulement d'un concept sur mesure, défini par son statut négatif en soi.

Wolff veut en venir à un argument plus général, semblable à ceux défendus par Ashen Ruins et Bauman. Le concept de violence, dit-il, « est un dispositif rhétorique visant à proscrire les usages politiques de la force, que l'on considère comme hostiles à ses intérêts premiers²¹ ». Les querelles qui se tissent autour de lui s'embourbent irrémédiablement en conflits idéologiques, relatifs aux positions de classe des intervenants. Tôt ou tard, elles se heurtent aux répartitions actuelles du pouvoir et des privilèges. Financiers et politiciens établis identifient violence et illégalité. Ils condamnent tout défi de l'autorité de l'État et des droits de propriété. Les libéraux de classe moyenne encouragent certaines contestations et perturbations illégales (grèves des loyers, *sit-ins*), mais uniquement à condition de ne pas voir remise en cause l'organisation économique et sociale sur laquelle se fondent leurs confortables positions. Pour les réactionnaires blancs, la violence recouvre les crimes de rue, les émeutes des quartiers pauvres ou les manifestations pour les droits civiques. Tandis que pour les noirs qui n'appartiennent pas à la classe dominante et leurs sympathisants libéraux, la violence est le fait de la police, pas des émeutiers, des employeurs, pas des grévistes... Toutefois, si les propos de Wolff peuvent

constituer un tremplin utile pour avancer une telle critique, ils ne mènent nulle part quant à une meilleure compréhension du concept qui nous concerne présentement.

Ted Honderich, un autre théoricien politique, cherche une définition suffisante pour examiner les dilemmes moraux que pose la violence dans une optique de « gauche ». Un tel acte, précise-t-il, consiste en « l'utilisation d'une force considérable, voire destructrice, contre des personnes ou des choses, en un emploi de la force qui offense une norme²² ». Les deux problèmes soulevés plus haut apparaissent une fois de plus : les agressions non physiques ne sont, arbitrairement, pas considérées et il ne peut être attribué de valeur négative à la violence que relativement à un état de fait (une norme est offensée). Mais de quelle norme parle-t-on ? Honderich évite cette question. Il déclare que les cas dont il souhaite traiter recouvrent « des choses comme les émeutes raciales ; la destruction, par le feu et les explosifs, des *pubs* et des magasins ; les kidnappings ; les détournements d'avion ; et les actes qui blessent, mutilent ou tuent », mais aussi les « émeutes dépourvues d'élan rationnel ». En conséquence, une violence est définie comme *politique* lorsqu'elle est dirigée contre le gouvernement. Dans tous les cas évoqués, on peut donc remplacer *norme* par *droit pénal*. La violence *politique* est, en somme, un usage de la force « interdit par la loi et visant un changement des politiques, des responsables ou du système gouvernemental et par conséquent une transformation sociale²³ ».

Honderich propose ainsi une autre définition sur

mesure qui, en dernière analyse, s'avère identique à celle de Wolff. La norme se substitue à l'illégalité. Elle permet de caractériser l'acte comme *politique* et comme violent. Mais une telle substitution est injustifiée puisque Honderich, comme Wolff, ne pense pas que l'autorité étatique jouisse, *a priori*, d'un quelconque statut moral. L'illégalité ne peut donc pas, en elle-même, constituer un facteur permettant de décider si un acte est violent ou non. Il est nécessaire d'attribuer la charge négative du concept à une source différente, indépendante des considérations politiques.

Les deux auteurs le font, mais à demi-mot. Honderich estime, plus loin dans sa réflexion, que la violence a pour coût un certain « désarroi²⁴ ». Il entend par là un sentiment ou une situation désagréable, peut-être provisoire, et pas nécessairement physique. Wolff, pour sa part, déclare qu'au-delà du concept qu'il a rejeté, le mot pourrait également être « interprété dans le sens restreint d'un affrontement corporel ou le fait d'infliger un mal physique²⁵ ». On aboutit ici à un nouveau critère définitionnel. Je souhaite l'examiner à partir d'une approche qui le reprend à son compte dans le champ de la criminologie critique.

Peter Iadicola et Anson Shupe²⁶ contestent les théories qui réduisent le domaine dont il est ici question à celui des comportements déviants qui ont une incidence sur l'ordre social tout en laissant de côté, et en comprenant comme légitime et nécessaire, la violence utilisée pour maintenir ce même ordre social. Ces approches « à l'aune de l'ordre²⁷ », comme les nomment les auteurs, font ap-

paraître l'aspect relatif, en termes de culture, des définitions de la violence, en même temps que la supposition d'un caractère inné, plutôt qu'acquis, de celle-là. La perspective qu'ils suggèrent en réponse, d'orientation marxiste, est centrée sur le conflit, lequel est considéré comme endémique à la classe, au genre et aux divisions ethniques. La distinction qui sépare la punition du crime, en tant que fait de violence, est rejetée parce que politiquement partisane. Ici, contrairement aux théories précédentes, la différenciation entre la violence et l'illégalité est décisive.

Est alors violente « toute action ou structure qui a pour conséquence d'infliger un mal physique ou non à une ou plusieurs personnes²⁸ ». La charge négative de la violence est ici assignée au fait de nuire. Se trouvent distinguées :

1. La violence personnelle, comme « violence qui se produit entre des personnes, *en dehors* de tout rôle d'agent ou de représentant d'une institution sociale » ;

2. La violence sociale, qui elle-même se divise en :

(a) Violence institutionnelle : la « violence dispensée par des personnes dont le comportement est régi par des rôles qu'elles jouent dans un contexte institutionnel » ;

(b) Violence structurelle : les nuisances « causées par l'établissement, le maintien, l'élargissement ou la restriction de l'ordonnement hiérarchique des catégories de personnes dans la société ».

La violence structurelle peut être exercée, aussi bien pour que contre la hiérarchie. Les actions ou structures qui causent de telles nuisances doivent, en outre, être

délibérément perpétuées, reproduites ou tolérées pour être considérées comme violentes (les accidents sont exclus). Il y a violence, cependant, si le fait de nuire est constitutif de l'intention présidant à une action ou s'il en est une conséquence prévisible. Un fait de violence peut, de surcroît, être justifié ou non, il peut nuire au bien-être physique ou psychologique (ou aux deux) et il n'est pas nécessairement reconnu comme « violent » par son auteur et/ou son destinataire. Cette dernière caractéristique permet d'éviter le relativisme culturel, et inclure tous les cas de violence raciste et sexiste aussi normaux puissent-ils paraître dans une société donnée.

Si cette définition dissipe plusieurs problèmes, quelques difficultés demeurent. Il faut notamment clarifier pourquoi cette proposition, tout en échappant au relativisme culturel, n'en reste pas moins relativiste. Une perspective strictement antirelativiste, qui affirmerait que l'on ne peut dire d'un acte qu'il est violent qu'en le soumettant à vérification par un participant non partisan, serait indéfendable. La définition de l'universel comme *opposé à ce qui est relatif* ne permet pas de distinguer le relativisme intégral du relativisme partiel. Ce dernier avance qu'il est impossible d'adopter une position d'extériorité totale par rapport à soi-même, un point de vue neutre, comme de se mettre à la place des autres afin de produire des observations pleinement objectives. La présence de contextes humains partagés, qu'ils soient biologiques ou culturels, délimite les confins à l'intérieur desquels quelque chose comme la vérité peut exister et nous protège des extrémités auxquelles peut aboutir le relativisme radical. Il est ainsi possible de garantir à

certaines vérités objectives un statut indépendant, lorsqu'une demande de vérification externe entre en conflit avec d'autres considérations plus fondamentales ou plus importantes.

C'est le problème que pose, notamment, la nature insaisissable du mal psychologique. Les études portant sur les troubles de stress post-traumatiques révèlent, par exemple, qu'une personne peut subir un tel désagrément, sans afficher aucun symptôme qui en serait, sans équivoque, la conséquence. Attribuer la douleur psychique à un incident particulier n'est pas toujours une chose aisée. Une victime peut avoir oublié certains détails de l'événement traumatique, parfois même « l'effacer » totalement de sa mémoire et ne pas être capable de donner de cause à sa souffrance. Contrairement aux dommages physiques, une difficulté se pose là en termes de vérifiabilité. Il est nécessaire de procéder à un travail d'interprétation plus vaste, afin de justifier que la violence s'est produite.

La plainte de la victime est fréquemment ce qui provoque l'acte d'interprétation et, non moins souvent, la seule contribution sur laquelle celui-ci peut être fondé. Imaginons que A et B soient divorcés et qu'ils viennent d'échanger quelques mots durs. B accuse A d'un préjudice psychologique parce qu'à deux occasions A a employé un langage qu'elle a perçu comme injurieux et menaçant. Cependant, les termes proférés n'étaient blessants que dans le cadre de sensibilité très particulière, dont seuls A et B sont conscients (et que A a provoqué à dessein). Un observateur externe, à qui la susceptibilité de B est entièrement étrangère, pourrait ne pas comprendre en

quelle mesure les mots employés ont pu se révéler offensants. Ici, selon les définitions d'Iadicola et Shupe, la seule manière de déterminer que l'action de A a causé le mal de B, c'est de *croire que B ressent vraiment ce qu'elle dit éprouver*. Relativement aux exigences d'un universalisme intransigeant, la plainte de B, énoncé subjectif, n'aurait pu jouir d'aucun crédit.

Reste une difficulté importante. Imaginons que A donne un coup de poing à B, mais rate sa cible. Aucun mal n'a été fait, mais on ne peut pas dire que l'acte n'était pas violent. Il est certes possible de concevoir un préjudice psychologique. Mais B est coutumière de ce genre de combats et elle n'a eu aucun souci pour esquiver le coup. B a très bien pu s'en aller sans conséquence psychologique. Mais cela n'enlève rien à la nature violente de l'échange. Le statut du mal infligé comme caractéristique appropriée pour définir la violence se voit donc remis en question.

On peut aussi prendre l'exemple plus concret qu'offrent les enregistrements vidéo des actions contre le G8 qui furent menées à Stirling, en Écosse²⁹. Ces images donnent à voir une des scènes décrites en ouverture de ce livre. Un *black bloc* s'approche d'une ligne de policiers anti-émeutes. Ces derniers revêtent une armure capitonnée ; ils portent de grands boucliers de plastique transparents. Les manifestants ont l'intention de traverser la ligne que forment ces agents pour se diriger vers l'autoroute voisine. On entend des cris, quelques objets sont jetés, lesquels manquent ou heurtent les boucliers. Un groupe utilise alors un bélier de fortune fait de grandes chambres à air gonflées pour repousser les policiers. D'autres mani-

festants redoublent leurs lancers, emploient un langage intimidant ou profèrent des encouragements. Quelqu'un frappe le bouclier d'un officier à l'aide d'un club de golf. Si la vidéo est fidèle à la réalité, et dans la mesure où les forces de l'ordre sont entraînées à de telles situations ou les ont déjà vécues, il est difficile d'imaginer que cette interaction particulière ait produit sur les personnes en présence quelque mal physique ou psychologique. Les manifestants, toutefois, sont sans conteste violents.

Ce qui se produit ici est un échange violent typique dans lequel les deux parties en présence savent quelles variables sont à l'œuvre. Dans chacun des camps, cette éventualité a été prise en compte, on s'y est probablement entraîné. Pourquoi la police a-t-elle permis aux manifestants de passer ? On peut supposer qu'un commandant a donné l'ordre de se retirer, suivant des directives qui lui avaient été fournies à l'avance pour répondre à ce type de situation. Sa réaction succède à un calcul des avantages et des inconvénients de différents comportements rendus nécessaire par l'assaut des manifestants. Il a pu juger que la foule était impossible à contenir à cet endroit et à ce moment sans contre-attaquer, ce qui se serait avéré plus coûteux (en terme de blessures dans ses rangs ou d'image publique de la police). L'appel à une force plus importante afin de se confronter aux manifestants ailleurs se révélait probablement plus pertinent. Les policiers agissent d'ailleurs en fonction du même calcul qu'ils ont intégré au cours de leur formation. Ils répondent d'une façon « spontanée » en laissant passer les protestataires.

Dans les deux cas, les manifestants ont adopté un

comportement contraire aux intérêts policiers, ils ont *contraint* ces derniers. C'est un exemple de *pouvoir-sur*, mais cela ne suffit pas à établir qu'il y ait eu violence. Mais les masques, l'emploi d'une force offensive et les injures le peuvent. Il y a violence non pas parce que les policiers peuvent s'en effrayer ou en pâtir, mais parce qu'ils se sentent (au moins à un certain degré) *attaqués* et/ou *mis en danger*. Une telle situation est singulière : des dommages physiques pourraient facilement être encourus si les policiers ne portaient pas des vêtements capitonnés, s'ils n'étaient pas protégés. Mais cette configuration isole ce qui se passe lorsque nous ressentons que nous sommes la cible d'une violence. Redéfinir ainsi cette dernière, c'est accorder une place centrale à la sensation de vulnérabilité manifeste et à la violation de l'espace physique immédiat d'une personne. Par extension, ce qui est horrible dans la torture, c'est l'intimité corporelle et mentale obligatoire avec le tortionnaire.

Je suggère donc *qu'un acte est violent si son destinataire le ressent comme une attaque ou une mise en danger volontaire*. Cette définition recouvre l'ensemble des formes de violence qualifiées par Honderich de « politiques » (lesquelles concernent une bonne part des préoccupations anarchistes), aussi bien que celles relatives à la sphère personnelle (qui elle-même est politique). Comme dans la proposition d'Iadicola et de Shupe, les violences institutionnelles et structurelles sont prises en compte. Dans la mesure où ma perspective est construite sur des faits d'expérience vécus et partagés, elle comprend les formes émotives et psychologiques de violence, que

nous éprouvons également physiquement. Prise seule, elle ne fait aucune distinction politique : elle concerne aussi bien le manifestant matraqué que le policier soumis à une volée de cocktails Molotov, le prisonnier mené à son exécution que le tyran tué d'une balle dans la poitrine. Contrairement à ce que déclare Wolff, la violence n'est ici pas nécessairement liée à l'emploi de la force physique. Elle se rapporte au sentiment d'une violation, lequel peut être provoqué volontairement, mais a parfois lieu sans trop de souci de ce qu'éprouve le destinataire. Le relativisme culturel se trouve évité dans la mesure où nos vécus intimes concernant la violence, dans la vie quotidienne, sont en grande partie communs. Des différences, certes, existent parmi les individus, les classes sociales et les cultures en matière de fréquence et d'intensité. Mais l'expérience brute dont il est question reste très largement partagée. Même une personne qui a eu une vie relativement préservée peut comparer son ressenti avec celui d'individus qui sont plus fréquemment et/ou intensément sujets à la violence. En ce sens, il faut croire une victime relatant son expérience, même si une attaque ou une mise en danger sont généralement vérifiables par des interprétations raisonnables des symptômes corporels et/ou des circonstances connues. Là encore, c'est une forme de relativisme partiel. Je préfère cela plutôt que de penser la violence à partir de la notion de légitimité, alors que l'on reconnaît cette dernière comme « une superstition et un mythe³⁰ ». Mieux vaut se fonder sur des expériences vécues et partagées que sur un lavage de cerveau réussi.

La grande majorité des actions considérées comme des attaques ou des mises en danger peuvent nuire à qui en

est la cible. À l'inverse, certains maux peuvent être affligés sans que l'on puisse parler de violence, dans le sens suggéré ici. Je pense aux conséquences prévisibles d'une action lorsqu'auteur et victime ne se sont jamais rencontrés (Iadicola et Shupe envisagent ce genre de cas). Il n'est, en ce sens, pas violent que des entreprises pharmaceutiques distribuent, sans s'en inquiéter, des médicaments dont elles connaissent la possible nocivité et qui peuvent provoquer la mort par exemple. Une nuisance est produite, une injustice aussi, mais on ne peut employer le terme violence qu'à des fins rhétoriques ou pour user d'un mot sévère. De même, une destruction de biens matériels sans témoin, et qui ne causent à personne la sensation d'être attaqué n'est pas violente, *même si* elle s'en prend au gagne-pain de quelqu'un. Cela, toutefois, ne signifie pas que ce type de destruction n'est jamais violent. Il peut se révéler tel dans le *contexte* de certaines actions anarchistes publiques. Il faut donc considérer la violence et ses circonstances, pas le seul fait qu'un bras saisisse une barre de fer. En outre, une situation dans son ensemble peut s'avérer violente, que ce soit volontairement ou non. Ce qui importe c'est qu'elle soit appréhendée comme une attaque ou comme pouvant être porteuse de dangers alors *qu'elle se produit*. Si des anarchistes s'en prennent à une station-service en pleine nuit, on ne peut pas parler de violence. De même si cette action se passe en plein jour, la station-service fermée à cause d'une manifestation, et que les assaillants partagent l'eau et la nourriture pillée avec les habitants du quartier et les autres personnes du cortège. C'est ce qui se produit pendant les manifestations contre le G8 d'Évian en 2003³¹.

Mais si la station avait été ouverte, qu'un enfant s'était trouvé là lors de l'attaque et qu'il s'était senti en danger, la situation se serait avérée violente. Et ce, même si tout avait été fait pour rassurer l'enfant en lui disant que personne ne souhaitait lui faire de mal. De même si un passant avait pensé, quoiqu'il eût tort, qu'il pouvait se faire agresser. Ces cas n'impliquent pas que la violence aurait été injustifiée ou inacceptable, elle aurait simplement été présente.

Des limites à la justification de la violence

Ici se trouve le cœur du débat. Mais avant de s'y glisser, encore faut-il définir ses limites. Car il est important de savoir *qui justifie quoi et devant qui*. Supposons qu'un anarchiste veuille justifier une action violente (comme celles évoquées ci-dessus). La question « à qui ? » sera lourde d'implications. Si l'interlocuteur est un autre anarchiste, la discussion reposera probablement sur des opinions partagées, sur un système de références. Mais elle pourra se trouver dépourvue de critiques ou ignorer les préoccupations des personnes qui ne participent pas au mouvement. À l'inverse, si les interlocuteurs ne partagent aucune valeur, la discussion est absurde. Pour qui pense les aspirations libertaires illégitimes, aucune manière de les atteindre, violente ou non, ne peut être justifiée. Je circonscrirai donc la discussion en choisissant la voie moyenne et supposerai qu'un anarchiste essaye de justifier un fait de violence hypothétique, ou à venir, à un sympathisant qui, pour

partager des objectifs généraux, n'en acceptera pas pour autant n'importe quoi.

À coup sûr, cette personne aura bien du mal avec l'argument prétendant qu'il n'est pas nécessaire de légitimer la violence. Je pense notamment à la célébration d'une violence instinctive que l'on rencontre parfois dans les textes primitivistes. Les discours moraux y sont rejetés comme des vestiges des civilisations hiérarchisées et de la domestication qui font obstacle à l'instinct et à tout ce qu'il y a de sauvage en nous. La violence contre l'ordre existant est considérée, *a priori*, comme légitime. Réalisation immédiate d'un désir, elle rattache l'individu à son animalité. Selon Gimli :

Retrouver ce qu'il y a de sauvage en nous, par le conflit violent avec nos oppresseurs, est un aspect essentiel et souvent négligé de notre projet. [...] Aucune autre espèce ne dispose d'institutions pour régler les conflits ou pour proposer quelque « protection ». Rompre avec ces institutions et reprendre la responsabilité de nos propres vies est non seulement la clé de l'anarchie, mais aussi une manière de déconstruire la société, de la ramener vers un état primitif. [...] Une infinité d'exemples illustre cette démarche. Tous partagent une caractéristique commune : le mépris total pour les frontières légales, morales, et physiques qu'instaurent les prétendues autorités. [...] Chaque petit bout de technologie détruit, chaque *reporter* de la télé qui reçoit un coup de poing, chaque banque brûlée, [...] chaque soldat blessé, chaque dirigeant qui se fait casser les genoux, [...] chaque violeur castré, chaque roi décapité [...] et

chaque flic mort est la conséquence d'un acte qui renoue avec ce qu'il y a en nous de plus sauvage³².

Cet argument a quelque chose de sournois. Des actions comme incendier une banque, détruire un laboratoire ou assassiner un politicien peuvent réveiller une certaine « sauvagerie » ou procurer un sentiment d'immédiateté lors de leur exécution. Mais elles ne sont pas vraiment « sauvages », dans la mesure où elles exigent d'être minutieusement prévues, planifiées et minutées. Une « individualité sauvage » aurait du mal à lire une carte, à préparer un détonateur ou à conduire un véhicule pour s'échapper. L'usage de cette notion de « sauvage » comme d'un chèque en blanc pour des actes qui sont le fait d'individus clairement civilisés est une manière trop simple d'écarter des dilemmes qui ne devraient pas se voir ainsi ignorés.

Mais le problème majeur avec un tel raisonnement, c'est qu'il empêche tout débat. Par définition, la violence irréfléchie ne peut pas être rationnellement discutée ; elle appartient au royaume de l'irrationnel. Poser les choses en ces termes n'a que peu de sens, à moins que l'on accepte déjà le discours qu'ils impliquent en arrière-plan (lequel n'est d'ailleurs pas partagé par la majorité des anarchistes). Et même si l'on peut avoir de bonnes raisons de penser que les catégories morales sont oppressives et construites au profit des groupes dominants, cela n'exclut pas de rechercher en quels cas la violence peut s'avérer justifiée.

Parmi les arguments qui peuvent être rationnellement

discutés, un des plus répandus est celui affirmant que la violence est en soi contradictoire avec les valeurs et principes anarchistes. April Carter³³ en rapporte deux versions typiques. Voici la première :

Les valeurs anarchistes sont en elles-mêmes incompatibles avec l'emploi de la violence. Elles impliquent le respect de la souveraineté individuelle et des droits inconditionnels de chaque être. Aucune société anarchiste ne prononcerait une exécution, sans parler des tueries de masse ou des guerres entre sociétés. [...] Les anarchistes se méfient des fictions politiques qui justifient la négation des libertés effectives et plus encore du mode de pensée [instrumental, « léniniste »,] qui justifie leur rejet le plus radical : la mort³⁴.

À première vue, cet argument est séduisant. Mais il se révèle fondé sur une interprétation abusive. À le suivre strictement, les anarchistes devraient exclure toute violence mortelle, purement défensive, qui répondrait à une attaque présentant un danger fatal. Même à penser en termes de souveraineté et de droits individuels (lesquels proviennent du libéralisme des Lumières), il semble difficile de croire en leur défense « inconditionnelle », y compris d'un point de vue n'ayant rien de libertaire. Personne n'est censé avoir, par exemple, le « droit » d'exploiter ou de maltraiter autrui. Ce type d'attitude contredit la compréhension anarchiste de la liberté, laquelle est socialiste et communautaire. Dans cette perspective, une telle non-violence absolue n'est pas cohérente.

On retrouve cette même exigence naïve d'un

comportement anarchiste pur dans le second argument :

L'anarchisme conduit au rejet de la centralisation et des partis. Il évite toute contamination par des formes traditionnelles de la politique. Il refuse même de soutenir les partis progressistes ou de participer aux élections, aussi crucial que puisse se révéler leur résultat. [...] De nombreux anarchistes, toutefois, sont prêts à faire usage d'un peu de violence afin d'essayer d'empêcher une violence étatique plus grande encore. D'autres sont disposés à une violence importante, pour tenter de mettre en oeuvre leur conception de la société. Selon cette logique, il serait pire de voter que d'user d'une arme à feu. [...] Non, l'utopie anarchiste exige aussi l'utopie pacifiste, dans le sens du rejet de toutes les formes de violence organisées³⁵.

Là encore, Carter construit un homme de paille. Les anarchistes coopèrent souvent avec des organisations non anarchistes, des O.N.G. et même des partis politiques, notamment écologistes, à l'occasion de campagnes ou de mobilisations particulières. Lors des élections de 2004, aux États-Unis, certains libertaires prirent la décision stratégique de voter pour John Kerry. Ils composèrent ainsi avec leurs principes, non pour soutenir ledit candidat, mais seulement afin d'éviter un mal qui semblait bien plus grand : un second mandat de Bush. Le purisme ne doit donc pas être poussé au ridicule ; une marge de compromis existe. La question est plutôt d'en définir les limites. De la même manière que le rejet des politiques étatiques ne peut être absolu, l'exigence d'une non-violence intégrale s'écroule.

Les deux raisonnements précédents effleurent quoique sans jamais l'aborder véritablement, le problème de la cohérence avec l'idée, essentielle, de politiques préfiguratives. Une stratégie violente peut-elle prétendre porter en elle, d'une façon embryonnaire, une société anarchiste ? À la différence des autres mouvements révolutionnaires, l'anarchisme prend explicitement ses distances avec la posture affirmant que la fin justifie les moyens. En ce sens, il est impossible de légitimer la violence, à quelque niveau que ce soit, en arguant qu'elle permettra de donner naissance à une société libre. Moyens et fin doivent toujours concorder. Ce raisonnement peut se voir ainsi formulé : « Les anarchistes veulent une société non-violente. Cette société doit être préfigurée par les moyens et manières d'agir du mouvement révolutionnaire. Il n'est donc pas possible d'employer la violence pour réaliser une société non-violente. » Malgré son apparence logique, cette démonstration se heurte à plusieurs problèmes. Sa prémisse est inexacte : on ne peut pas avancer que les anarchistes ne désirent qu'une « société non-violente ». Un hypothétique État totalitaire, dans lequel les menaces de sanctions draconiennes seraient si efficaces que tous ses citoyens se conformeraient à la loi sans qu'il n'y ait, de fait, jamais besoin de recourir à la violence leur conviendrait sinon. Leur désir se porte bien plutôt sur une société sans État, *volontairement* non-violente. Le type de violences que les anarchistes veulent *d'abord* abolir recouvre donc la contrainte violente à l'obéissance et la violence institutionnelle. Dans la mesure où elles sont étrangères à leurs pratiques, les problèmes

posés par l'exigence de préfiguration disparaissent.

Concernant la violence sporadique, diffuse et non institutionnelle, il est fallacieux de dire que les anarchistes aspirent à une société où elle serait purement et simplement absente. Ce ne pourrait, tout du moins, être le cas que si tout le monde choisissait de s'abstenir de l'employer. La non-violence, volontaire, que les anarchistes promeuvent ne peut exister que dans les limites de la concorde. Même dans de telles conditions, les États et groupes armés ayant disparu, la violence risque toujours de réapparaître. Il suffit qu'une personne décide d'en faire usage. Au temps présent, en outre, la réalisation préfigurative d'un tel modèle est clairement impossible dans la mesure où l'État s'y oppose et recourt invariablement à la violence. Elle existe toutefois à *l'intérieur* du mouvement : dans la tentative de mettre au jour des relations sociales libérées de la violence, de résoudre les conflits d'une manière pacifique à travers la médiation ou, en cas de différend insurmontable, par la sécession. Il peut enfin être avancé que la violence envers l'État est préfigurative. L'anarchisme implique, même dans une « société anarchiste », de se défendre (violemment si cela est nécessaire) contre toute tentative d'imposer une hiérarchie sociale.

J'estime ainsi avoir répondu à la thèse qui affirme que la violence ne peut *jamaïs* être justifiée par les anarchistes. Il me reste à montrer qu'elle *peut* parfois l'être et de spécifier ce qu'une telle défense implique. Je vais donc examiner, d'une façon critique, un certain nombre d'arguments généralement employés à cet effet

(ce qui ne signifie pas qu'ils ne posent pas de problème).

Lorsqu'ils abordent la question de la violence, les libertaires ont tendance à procéder à toutes sortes de séparations. Ils différencient la violence des individus et la violence organisée des groupes, la violence délibérée et la violence défensive, la violence des actes et la violence des institutions et, évidemment, la violence de l'État et la violence révolutionnaire. Cette dernière s'avérerait justifiable, contrairement à celle qui la précède, selon une distinction qualitative (relative à sa nature, à l'esprit dans lequel elle est employée, à son importance et à sa cible). April Carter passe en revue de telles oppositions. Même dans des situations pouvant causer des morts (comme l'insurrection armée ou le régicide), la violence anarchiste compte sur une technologie limitée. Elle se veut « héroïque », en ce sens qu'elle implique un risque direct pour ceux qui y participent (contrairement au cas d'un juge ou d'un général). Elle peut être limitée dans son ampleur et distinguer ses cibles (à la différence des massacres aveugles qui sont le lot commun de la plupart des guerres). L'utilisation d'une telle rhétorique peut toutefois devenir douteuse, surtout lorsque le sens de la dichotomie ne se trouve pas spécifié. Une infériorité numérique ou un manque d'armement ne justifie pas automatiquement une action, même si le but qu'elle se propose d'atteindre est, lui, légitime. Pour qui en fait usage, la rhétorique de la « guerre juste » conduit toujours la discussion en terrain commode.

Il en est de même des tentatives qui cherchent à étendre la portée de la légitime défense. Aujourd'hui, trop d'anarchistes justifient les jets de pierres, de bouteilles ou

de cocktails Molotov sur les forces de police comme relevant d'une défense non seulement de leurs propres corps, mais aussi de la libération d'un espace urbain (qu'elle soit provisoire, comme au cours d'une manifestation, ou plus durable comme dans le cas d'un squat menacé d'expulsion). L'argument est attrayant dans la mesure où il est fondé sur une forme de violence que personne ou presque ne critique. Ce type de justification est toutefois dangereux, il peut conduire à des extrémités problématiques. Selon Malatesta :

L'esclave est toujours en état de légitime défense et donc, sa violence contre le maître, contre l'opresseur, est toujours moralement justifiable. Un seul critère doit la régir : l'utilité et l'économie de l'effort et des souffrances humaines³⁶.

Cet élargissement du concept de légitime défense, justifiant toute « attaque préventive », tient de la malhonnêteté. Le capitalisme est assimilé à l'esclavage, par l'effacement de la distinction entre l'usage métaphorique et le sens propre du second terme³⁷. Une personne exploitée n'a pas d'autre choix que de vendre sa force de travail dans des conditions structurellement injustes. L'esclave n'a *aucun droit* et subit des châtiments corporels en cas de tentative d'évasion ou en réponse au moindre refus de se mettre à l'ouvrage. Résorber cette différence n'a de sens que pour qualifier les capitalistes ou les dirigeants politiques d'esclavagistes. Ce n'est qu'une manière arrangeante de déshumaniser des ennemis de classe, de rendre de possibles violences plus acceptables.

La seconde phrase de la citation reste toutefois valable. La violence contre les oppresseurs n'est pas « toujours » justifiable moralement. Elle l'est seulement si l'on se soucie véritablement de réduire au minimum l'effort et les souffrances humaines (ou, pour reprendre une expression employée plus tôt de « maximiser le respect de la vie »). Pour légitimer un acte violent spécifique, il est nécessaire de réfléchir à ses conséquences globales. La pensée de Wolff est ici pertinente. Selon lui, la « philosophie morale en général » peut permettre de traiter ce type de problème. La règle évidente, mais correcte, « est de ne recourir à la violence que lorsque des moyens moins nuisibles ou coûteux ont échoué ». Il est impératif, en outre, de « toujours veiller à ce que, lorsque l'on pèse le bien et le mal produits, le résultat obtenu soit plus positif qu'il aurait été si l'on avait agi d'une autre manière³⁸ ». Comprise selon la définition de la violence que j'ai élaborée, cette règle semble relever du bon sens. Il paraît indiscutable qu'il vaut mieux essayer de se libérer, si possible, par des méthodes non-violentes plutôt que d'exalter la violence comme forme par défaut de l'action révolutionnaire. Cette règle « évidente, mais correcte, » peut-elle enfin offrir aux anarchistes un critère utile pour décider s'il est justifié ou pas de recourir à la violence dans une situation donnée ?

Malheureusement, en dépit de la simplicité de cette règle, deux difficultés importantes demeurent. La première a trait à l'encadrement du « recours à la violence ». Toutes les formes d'actions politiques sont ici concernées, en particulier celles qui sont légales. Car tout appel à l'État,

toute pression exercée sur celui-ci, pour réaliser quelque objectif, constitue implicitement ou explicitement une tentative de solliciter la violence qu'il peut mettre en œuvre. Prenons le cas historique du mouvement des droits civiques aux États-Unis. Si ce dernier est souvent cité comme un exemple de non-violence, l'abolition de la ségrégation légale qui en a été la conséquence n'a pu être effective qu'à la suite d'une série d'interventions violentes ordonnées par l'État. La garde nationale a ainsi été envoyée pour surveiller l'application de cette décision dans les écoles dans les États sudistes³⁹. On peut aussi prendre le cas plus général de la protection des régions sauvages. Là encore, la voie juridique peut clairement s'avérer violente : la réception d'une injonction du tribunal contre une entreprise de bûcheronnage signifie pour cette dernière qu'elle doit arrêter son travail sur-le-champ, sans quoi elle sera punie. Et cela impliquera le concours de forces armées du gouvernement. L'affrontement corporel ou le fait d'infliger directement un mal physique pourra, certes, ne pas se révéler nécessaire. Mais la menace qu'ils constituent sera toujours présente. Elle sera en principe mise à exécution si la partie condamnée ne se soumet pas au plus vite. Choisir d'employer des moyens légaux n'implique donc pas qu'aucun usage de la violence n'aura lieu. C'est simplement confier à l'État la décision dudit usage. L'univers de la non-violence se restreint en conséquence et seules les formes d'intervention les plus passives semblent pouvoir correspondre à ce terme.

La seconde difficulté vient du fait qu'une action violente ne peut jamais se voir justifiée si elle échoue.

Pour Wolff, rappelons-le, il ne faut employer la violence que lorsque, pesant le bien et le mal produits, le résultat obtenu est plus positif qu'il n'aurait été si l'on avait agi d'une autre manière. Mais il est extrêmement difficile d'effectuer ce genre de calcul. Et si juger rétrospectivement d'un succès est peu aisé, le prévoir l'est encore moins. Entretenir quelque certitude sur le résultat d'une action violente (et même d'une action tout court) s'avère impossible ; les facteurs qui entrent en jeu se révélant trop nombreux et contingents. Il est possible de nuire à des personnes qui ne sont pas visées, de provoquer une répression étatique accrue, d'échouer... L'histoire n'apporte qu'un maigre secours pour appuyer un tel jugement. Il apparaît donc douteux que des critères stables puissent être établis pour savoir si une ligne de conduite donnée se révélera plus nuisible ou coûteuse qu'une autre. Dans l'ouvrage que j'ai évoqué plus avant, Honderich examine cinq scénarios possibles de violence politique, tous motivés par des préoccupations égalitaires. Leur succès, plus ou moins grand, et les degrés de répression étatique provoquée sont évalués. L'auteur en conclut que les probabilités pour que les souffrances engendrées pèsent moins lourd dans la balance « sont proches de leur niveau critique ».

Dans l'ensemble, nous ne pouvons entretenir aucune certitude sur ces probabilités. Il est pourtant nécessaire de choisir entre plusieurs possibilités d'actions et, probablement, une des éventualités est la bonne. Mais il semble invraisemblable que la rationalité puisse nous l'indiquer⁴⁰.

J'ai bien peur que l'on ait atteint la limite des discussions sur la justification de la violence. Des problèmes, comme celui de savoir si celle-là « transmet un message radical » ou contribue à « éloigner les gens » de l'anarchisme, ne connaissent pas de réponse définitive. Les appréciations à ce propos restent, en dernière analyse, individuelles. Le cadre réflexif offert ici clarifie toutefois le débat, et pose quelques jalons pour faire face à ces dilemmes. Au-delà, on ne peut conseiller que lucidité et refus des manœuvres rhétoriques faciles, lesquelles ne servent qu'à se donner de l'assurance. Aussi, sur cette base, une nouvelle « diversité des tactiques » peut-elle être développée. Mais en restant attentif à ne pas passer sous silence le débat sur la violence et à prendre pleinement en compte, et d'une manière constructive, combien il est grave de nuire aux êtres humains !

Empowerment, vengeance et lutte armée

La section finale de ce chapitre est consacrée à trois autres implications des réflexions précédentes. La première a trait à l'*ethos* des politiques préfiguratives. Car celui-ci introduit une nouvelle condition pour justifier la violence anarchiste au-delà des efforts, imparfaits, qui sont réalisés pour la minimiser. Elle doit permettre une expérience libératrice, contribuer à l'*empowerment* ou à la radicalisation des personnes qu'elle implique.

Dans l'observation participante qu'il propose au sujet de deux émeutes anticapitalistes qui eurent lieu en

2003, Tazio Mueller distingue d'une part des moments « d'effervescence collective » conduisant à une violence spontanée (mais tactiquement efficace) et d'autre part des moments d'affaiblissement lié à la reproduction de modèles d'affrontement ritualisés et usés. Il donne comme illustration de la première catégorie une situation dont il fut témoin lors des actions contre le G8 d'Évian. La scène se déroula près d'Annemasse, où de nombreux militants campaient. Un blocage qui devait être symbolique et pacifique avait été planifié sur la route principale menant à Évian. La police avait décidé, en prévision des manifestations, de ne pas employer cette voie pour escorter les délégués et le personnel d'appui (ils avaient été conduits à Lausanne puis transportés par bateau de l'autre côté du lac). ATTAC, qui en dépit de son nom est un groupe réformiste, militant pour l'imposition des transactions financières, n'avait pas l'intention que quelque débordement se produise. Cependant, la manifestation prit un tour inattendu lorsque le cortège, approchant le lieu du blocage, fut la cible de gaz lacrymogènes qui ne répondaient à aucune provocation :

Après avoir d'abord reculé d'environ 50 ou 100 mètres et récupéré du choc subit, plusieurs activistes masqués, non affiliés à ATTAC, commencèrent à construire une barricade, pendant que d'autres jetaient des pierres sur la police. Bientôt, une des militantes, qui avait confié ses inquiétudes pendant la marche, me dépassa. Elle avait les bras chargés de bois destiné à alimenter la barricade (laquelle n'avait pas encore été allumée) et m'exhorta de me joindre à l'effort ; l'ensemble ou presque du cortège y participa⁴¹.

Dans cette situation, des personnes sans expérience de l'affrontement avec les forces de l'ordre se révélèrent capables de mettre en oeuvre un répertoire d'actions qui leur était étranger. Certaines d'entre elles racontèrent plus tard cet épisode comme une rupture pendant laquelle des choses, qui semblaient « impossibles » avant, étaient devenues possibles. Ce type d'émeutes, fruit d'un bouillonnement collectif, dit Mueller, peut provoquer des changements soudains dans la mentalité des participants et produire ainsi un *empowerment*. Ces transformations peuvent perdurer et avoir des conséquences au-delà du cercle des individus présents, grâce à la diffusion de leur histoire dans les réseaux militants.

À l'inverse, lors du Conseil européen de Thessalonique qui eut lieu quelques mois plus tard, tout le monde ou presque était arrivé en ville en s'attendant à une émeute gigantesque. Pendant des semaines, des cocktails Molotov, des frondes et des boucliers avaient été stockés. Les combats de rues commencèrent presque dès que les manifestants eurent quitté le campus où ils logeaient. Des pierres et des bombes incendiaires furent lancées, des magasins brûlés. Tout cela dura quelques heures, puis les participants retournèrent se réfugier à l'université. Beaucoup d'entre eux estimèrent que l'événement entier avait été mis en scène. L'analysant, Mueller affirme :

En Grèce, ce n'est pas tant le coup d'envoi d'un scénario appris par cœur qui fut donné. C'est à une réponse « logique » à un habitus et à la structure du champ d'action militant que l'on assista. Les émeutes

furent massivement violentes, mais totalement prévues. [...] Malgré tous les graffitis nihilistes et les gesticulations radicales sur le campus occupé, tout ce qui arriva ne fut qu'une nouvelle représentation d'un spectacle déjà joué, la reproduction de traditions, d'habitudes, de rituels, et jeux de pouvoir. De ce point de vue, ces émeutes furent plus conservatrices que radicales⁴².

Comme le montre Sian Sullivan, de nombreux problèmes se posent, à la lumière du féminisme, concernant ce type de contextes militants peu questionnés :

La passivité émotionnelle, la force physique et le machisme (aussi bien à l'égard des femmes que des autres hommes) sont valorisés. [...] Tout comme c'est le cas du côté de la très masculine police antiémeute. Étant donné, les harcèlements sexuels qu'ont signalés plusieurs femmes à l'occasion du campement anarchiste à Thessalonique [...] il est tentant de voir là l'émergence, dans certaines factions militantes, d'une dynamique par laquelle une violence politique « noble » se transforme et se normalise pour redevenir une violence banale et affaiblissante du sexisme quotidien⁴³.

La violence ne peut posséder une valeur intrinsèque que si elle amène les personnes qui en font usage à éprouver un sentiment de libération et un effet de radicalisation. Je suggérerais même que c'est la recherche de ce genre d'effervescence collective, en particulier le désir de retrouver les moments de rupture à l'origine des

premières mobilisations (comme celle de Seattle), qui motiva d'une façon significative les contre-sommets successifs. Cependant, comme le mettent en évidence les exemples donnés plus haut, les possibilités pour que de tels moments se produisent sont inversement proportionnelles aux attentes entretenues à ce sujet. La nature étonnante et soudaine de ces événements est ce qui leur confère leur caractère spécial. Leur recherche, à travers l'action violente, est probablement trompeuse. Elle peut facilement mener à la reproduction de modèles ritualisés et prévisibles, qui ne sont porteurs que de peu d'ardeur. Je ne veux pas dire qu'aucune nouvelle transformation ne peut se produire, seulement qu'elle ne peut pas être préparée.

La seconde thématique que je souhaite aborder est la vengeance. Peut-elle être considérée comme une motivation valable en vue d'une action violente, dans un cadre anarchiste ? Pour examiner cette question, je vais m'intéresser à deux exemples provocateurs au regard des tensions actuelles.

Le premier est l'assassinat par balle du roi Humbert Ier d'Italie par l'anarchiste Gaetano Bresci. En 1898, pendant une manifestation à Milan concernant la hausse du prix du pain, les soldats ouvrirent le feu et tuèrent des centaines de personnes sans armes qui refusaient de se disperser devant le palais royal. Humbert Ier décora plus tard le général qui avait donné l'ordre de tirer, le complimentant pour sa défense courageuse de l'édifice. En réponse à cet acte symbolique Bresci, qui était alors aux États-Unis, résolut de tuer le roi. Il traversa

l'Atlantique et, le 29 juillet 1900, se rendit à Monza où sa victime était en visite. Il tira trois coups de revolver. Humbert Ier mourut de ses blessures. Bresci se fit attraper et fut condamné aux travaux forcés. Un an après, on le retrouva mort dans sa cellule, probablement assassiné par ses gardes.

L'acte de Bresci, comme d'autres meurtres qui l'avaient précédé, était motivé par un désir de vengeance. Ce type d'agissement provoqua de nombreuses polémiques dans le mouvement anarchiste de l'époque. Emma Goldman consacra, pour sa part, plusieurs articles à défendre l'action de Bresci. Le choix de ses mots en dit long quant au statut problématique de la vengeance. L'auteure argue du fait que les assassins anarchistes étaient des âmes extrêmement douces et sensibles, conduites à l'action désespérée par l'indignation qu'ils ressentaient face à de graves injustices sociales :

Tendues, aussi tendues que les cordes d'un violon, [ces âmes] pleurent et gémissent pour la vie, si acharnée, si cruelle, si terriblement inhumaine. Dans un moment de désespoir, les cordes lâchent. Les oreilles inéduquées n'entendent là que dissonances. Mais qui perçoit ce cri déchirant, qui comprend son harmonie, peut y reconnaître l'accomplissement d'une irrésistible impulsion propre à la nature humaine⁴⁴.

La poétesse et polémiste anarchiste londonienne Louisa Bevington employa un ton similaire. Pour elle, parfois, un anarchiste :

ressent qu'il est impossible, dans son propre cas, de ne

pas abandonner le patient travail d'éducation pour revêtir une attitude plus active et s'en prendre, aussi intelligemment et intelligiblement que possible, à qui méprise ses espoirs et sa croyance en l'humanité, faisant (malgré sa vérité, malgré son intégrité) lettre morte de sa vie, de ses souffrances, de ses plaintes, des aspirations de son âme⁴⁵.

Tout cela est un peu tragique et très victorien, n'est-ce pas ? Les excuses qui font de l'auteur du crime la victime ne confèrent aucun crédit à un régicide réalisé la tête froide et soigneusement préparé comme celui de Bresci. La vengeance conduisit ainsi à plusieurs meurtres qui coûtèrent très cher à leurs responsables et au mouvement... Et tel est le problème. Ces agissements, en outre, étaient bien peu susceptibles de produire quelque changement social durable. Contrairement à la plupart des cas de violence, on peut exclure cette façon de procéder avec certitude. L'assassinat de dirigeants politiques, d'hommes d'affaires ou d'agents armés n'atteint pas le système auquel ils prennent part. La personne disparaît, mais pas son rôle. S'il y a quelque exception à cette règle, c'est uniquement dans le cas de véritables autocrates dont tout l'édifice gouvernemental dépend effectivement (Hitler par exemple). Mais autrement, de tels actes semblent en grande partie inutiles et irresponsables. La question est donc de savoir si la vengeance peut être rationnellement acceptée comme justification pour des actions prévues, sans « plaider la folie ». Il semblerait parfois que cela puisse être possible, comme dans l'exemple suivant :

Le 21 janvier à l'occasion d'une conférence intitulée *Gérer et prédire les crises dans l'industrie agroalimentaire*, Paul Rylott (un scientifique influent pro-OGM du groupe Bayer) prononça un discours passionnant traitant des manières de répondre aux réactions des consommateurs à propos des biotechnologies. Dans la file qui devait le conduire jusqu'au buffet, après un très courtois « Monsieur Rylott ? », il reçut en pleine figure un gâteau au chocolat (bien périmé) dégoulinant de crème fouettée avariée. Le plat fut servi accompagné du cri : « Ça, c'est pour les OGM ! »

Quelques tracts furent distribués à la foule, stupéfaite, et les protestataires partirent avant l'arrivée de la police.

Cette action s'inscrivait dans la campagne britannique contre Bayer et la commercialisation des OGM. Celle-ci compta des diffusions massives de prospectus, des sabotages (notamment des engluages de serrures), des graffitis, des bris de vitrines, des destructions de terrains de golf, des occupations de bureau, des manifestations bruyantes et diverses autres infractions⁴⁶.

Relativement à la définition que j'ai proposée plus haut, l'entartage est certainement violent. En tout cas, cela ne fait aucun doute que Paul Rylott l'a vécu comme tel. Les anarchistes peuvent donc être motivés par la vengeance (le « Ça, c'est pour les OGM » le prouve). De sa réalisation découle d'ailleurs une indéniable satisfaction. Ce qui est dérangent dans l'acte de Bresci

(contrairement à celui de la brigade pâtissière) ce n'est pas la vengeance, mais plutôt le fait qu'il produisit plus de mal que de bien. Celle-là peut constituer une motivation valide pour des actions violentes, si elle ne va pas à l'encontre de considérations stratégiques. Rien ne sert, en outre, de provoquer la mort pour qu'elle s'avère satisfaisante. Un entartage, après tout, n'est rien d'autre qu'un assassinat politique simulé. Sans compter que cherchant à ridiculiser et humilier la victime, l'attaque a aussi pleinement l'intention d'intimider : la tarte aurait pu être un couteau ou une balle. Il s'agit peut-être d'un substitut, mais au moins c'est amusant.

Cela m'amène enfin à quelques remarques exploratoires sur une question que les anarchistes devront prendre en considération le plus tôt possible : la violence mortelle dans le cadre d'une insurrection armée. Une telle réflexion est strictement impossible sans imaginer un scénario révolutionnaire au sens large. Elle est donc inévitablement spéculative. Certaines choses peuvent toutefois être affirmées avec certitude, en tout cas en ce qui concerne les pays du Nord.

Il doit être pris en compte que les forces militaires disproportionnées des États ainsi que les dispositifs de surveillance et de contrôle social, ne pourront pas se trouver défaits à l'issue d'une bataille frontale. Les anarchistes n'accéderont probablement jamais aux ressources nécessaires pour lutter face à des tanks, des mines, des avions et ainsi de suite. Cela signifie que, dans toutes les circonstances prévisibles, la *désertion* ou l'*abandon* de la plupart des membres des polices et

armées est une condition préalable à n'importe quelle transformation sociale révolutionnaire. Et une telle situation ne peut s'avérer plausible que dans le cadre d'une mobilisation globale déjà existante et capable de gagner la branche armée des serviteurs de l'État. Si l'insurrection de masse peut encore se révéler victorieuse sous certaines conditions, elle requiert toutefois un important soutien populaire.

Compte tenu de ce qui vient d'être dit, la lutte armée semble aujourd'hui une perspective vouée à l'échec. Ce que les anarchistes peuvent considérer à travers ce contexte spéculatif, c'est la possibilité de créer les conditions appropriées pour son succès. Le gonflement actuel des rangs libertaires signifie que, tout en assurant une présence dans les rues et en pesant sur le coût social des excès de l'État et des grandes entreprises, il y aura plus d'énergie disponible pour des réalisations proactives. Une conception stratégique déjà répandue prétend que le chemin de la révolution se trace en suivant la prolifération des projets urbains ou ruraux alternatifs, des communautés et de l'élaboration de toutes sortes de savoir-faire et infrastructures. Si ces expériences sont souvent décrites comme situées dans les marges du capitalisme, elles peuvent également être considérées comme la réalisation d'une base sociale durable permettant plus d'activité militante jusqu'à, peut-être, l'insurrection. Dans un tel contexte, la lutte armée ne serait pas le fait de quelques groupes isolés de *desperados*, mais plutôt de populations qui ont déjà bâti un espace significatif d'autonomie dans la société hiérarchique. Cela pourrait se produire soit dans la défense contre une dernière tentative violente de l'État

pour récupérer les lieux libérés, soit en tant qu'élément d'un scénario à grande échelle d'effondrement social créé par le pic pétrolier ou le changement climatique. Si la lutte armée n'est pas une option soutenable à l'époque actuelle, elle se révélera, un jour peut-être, liée à toutes sortes de réalisations constructives et non violentes. Et pour ce qui concerne la violence en général, il semble que l'on ne puisse pas faire autrement que de se montrer responsables, de faire des essais et de toujours s'efforcer d'avoir le choix.

Anarchy Alive !

*Les politiques antiautoritaires
de la pratique à la théorie*

Chapitre IV, pp. 113-149.

Traduction Vivien García

Atelier de création libertaire, 2012.

- 1 MARCOS (Sous-commandant insurgé), « Above and Below : Masks and Silences », 1998.
- 2 KATSIAFICAS G., *The Subversion of Politics : European autonomous social movements and the decolonization of everyday life*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1997.
- FLUGENNOCK M., « A16, a sort of Epilogue : Black Bloc Salute », 2000.
- BRAY J., « (Working) Start of Critique of Black Bloc Technique », 2000.
- BLACK M., « Letter from Inside the Black Bloc », *AlterNet.*, 25 Juillet 2001.
- ONE OFF PRESS, *On Fire : The battle of Genoa and the anti-capitalist movement*, Londres, One-off Press, 2001.
- WU MING, « The Magical Mystery Tour of the Fake Black Bloc in Genoa », *Giap Digest*, 22 Juillet 2001.
- ANONYME, « Lausanne Solidarity Declaration », 2003.
- ANONYME, « With Love from the Black Bloc », 2003.
- GEET., *Militancy Beyond Black Blocs*, Innsbruck, Alpine Anarchist Productions, 2003.
- VAN DEUSEN D. et MASSOT X., *The Black Bloc Papers*, Shawnee Mission, Breaking Glass Press, 2007.
- 3 ACME COLLECTIVE, « N30 Black Bloc Communiqué », 2000.
- 4 Que l'on pourrait approximativement traduire par : *Contre la machine à cadavre* (NdT).
ASHEN RUINS, *Against the Corpse Machine : Defining a post-leftist critique of violence*, 2002.
- 5 *Ibid.*
- 6 Littéralement, ce pseudonyme signifie « Ruines Cendreuse » (NdT).
- 7 BONANNO A., *The Insurrectional Project*, *op. cit.*
ANONYME, « Some notes on Insurrectionary Anarchism », *op. cit.*
- 8 CHURCHILL W. ET RYAN M., *Pacifism as Pathology :*

- Reflections on the role of armed struggle in North America*,
Winnipeg, Arbeiter Ring, 1998.
- 9 BAUMAN Z., *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1991, p. 143-146.
- 10 MOORE R., « Will A Death in the Family Breathe Life into the Movement ? », in Notes from Nowhere (ed.), *We Are Everywhere : The irresistible rise of global anticapitalism*, Londres, Verso, 2003, p. 368-369.
- 11 STARHAWK, *Webs of Power : Notes from the global uprising*, Gabriola Island, New Society Publishers, 2002.
- 12 *Ibid.*, p. 58.
- 13 *Ibid.*, p. 96.
- 14 *Ibid.*, p. 123.
- 15 El Viejo, Commentaires de *PGA Hallmarks*, 2002.
- 16 *BBC News*, 28 mai 2004.
- 17 De l'anglais *Not In My Back Yard* « pas dans mon arrière-cour ». L'expression, courante aujourd'hui chez les sociologues, urbanistes et autres politicien-ne-s, fait référence aux personnes qui refusent quelque nuisance à venir dans leur environnement proche (NdT).
- 18 COLOMBO E., « Prolégomènes à une réflexion sur la violence », *Réfractations*, n° 5, Printemps 2000.
- 19 WOLFF R. P., « On Violence », in *The Journal of Philosophy*, vol. 66, n° 19, 1969, p. 601-16, p. 606.
- 20 *Ibid.*, p. 602.
- 21 *Ibid.*, p. 613.
- 22 HONDERICH T., *Violence for Equality*, Londres, Routledge, 1989, p. 8.
- 23 *Ibid.*, p. 151.
- 24 *Ibid.*, p. 195.
- 25 WOLFF R. P., « On Violence », *The Journal of Philosophy*, *loc. cit.*, p. 608.
- 26 IADICOLA P. et SHUPE A., *Violence, Inequality, and Human Freedom*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1998, p. 15.

- 27 Cette périphrase peu élégante essaye de rendre l'expression « order approach » (NdT).
- 28 *Ibid.*, p. 23.
- 29 RESIST.NL, « Morning 06.07.05 Black Bloc tactics in Stirling », document audiovisuel, 2005.
- 30 WOLFF R. P., « On Violence », *The Journal of Philosophy*, *loc. cit.*, p. 610.
- 31 ANONYME, « Communiqué : face aux mensonges médiatiques, des blacks et pinks blocs témoignent et revendiquent », 2003.
- 32 GIMLI, « The Feral Fury Unleashed », *Green Anarchy*, n° 16, 2004, p. 44-45.
- 33 CARTER A., « Anarchism and Violence », in J. R. Pennock et J. W. Chapman (dir.), *Nomos XIX – Anarchism*, New York, NYU Press, 1978, p. 320-40.
- 34 *Ibid.*
- 35 *Ibid.*, p. 333-334.
- 36 MALATESTA E., « La Violenza e la rivoluzione (Intorno al mio processo, 2) », *Umanità Nova*, 25 Août 1921.
Reproduit dans : MALATESTA E., *Scritti*, vol. 1, Genève, Risvelio, 1934, p. 196.
- 37 Et aujourd'hui encore l'esclavage continue d'exister dans de nombreuses régions du monde.
Voir : <http://www.antislavery.org/>
- 38 WOLFF R. P., « On Violence », *The Journal of Philosophy*, *loc. cit.*, p. 608.
- 39 MEYERS W., *Nonviolence and Its Violent Consequences*, 2000.
- 40 HONDBRICH T., *Violence for Equality*, *op. cit.*, p. 196-197.
- 41 MUELLER T., « « Will the destruction be constructive ? » : Anticapitalist riots in search of the radical », Intervention lors de la conférence *Global Civil Society and Local Activism : Poststructuralism and Praxis*, SOAS, Université de Londres, 2004.

42 *Ibid.*

43 SULLIVAN S. « « We are heartbroken and furious » : Violence and the (anti-)globalisation movement(s) », *CSGR Working Paper*, vol. 133, n° 4, 2004.

44 GOLDMAN E., « The Psychology of Political Violence », *Anarchism and Other Essays* (1910), Edimbourg, AK Press, 1996.

45 BEVINGTON L. S., *Anarchism and Violence*, Londres, Liberty Press, 1896.

46 BIOTIC BAKING BRIGADE, « Biotech Baking Brigade Pies Bayer Biotechnician », 2004.