

Le trilemme anarchiste

Bertrand Cassegrain

Volume 8, numéro 1, été 2013

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1018331ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1018331ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal

ISSN

1718-9977 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cassegrain, B. (2013). Le trilemme anarchiste. *Les ateliers de l'éthique / The Ethics Forum*, 8(1), 28–46. <https://doi.org/10.7202/1018331ar>

Résumé de l'article

Dans son article « L'anarchie en philosophie politique », Francis Dupuis-Déri (2007) tente de réhabiliter l'anarchisme face au silence dont il est victime en philosophie politique. Dans cet article, j'entends accepter l'invitation de Dupuis-Déri à prendre au sérieux l'anarchisme et, plus particulièrement, le modèle général d'organisation politique qu'il propose en tentant de répondre à cette question : l'anarchisme est-il un régime politique moralement défendable ? Je réponds par la négative en montrant que l'anarchisme fait face à un trilemme qu'il ne peut, par définition, résoudre. Ainsi, (1) soit l'anarchisme n'est pas moralement souhaitable, (2) soit il se confronte aux mêmes problèmes que rencontrent (selon les anarchistes) la démocratie ainsi que les autres régimes politiques concernant l'autorité et la coercition, (3) soit son application, dans sa version « pragmatique », se réduit à des communautés, ce qui permet en quelque sorte d'évacuer les problèmes soulevés dans les deux autres branches du trilemme, mais ne les résout pas pour autant.

Tous droits réservés © Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal, 2013



Cet document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

LE TRILEMME ANARCHISTE¹

BERTRAND CASSEGRAIN

UNIVERSITÉ DE GENÈVE

RÉSUMÉ

Dans son article « L'anarchie en philosophie politique », Francis Dupuis-Déri (2007) tente de réhabiliter l'anarchisme face au silence dont il est victime en philosophie politique. Dans cet article, j'entends accepter l'invitation de Dupuis-Déri à prendre au sérieux l'anarchisme et, plus particulièrement, le modèle général d'organisation politique qu'il propose en tentant de répondre à cette question : l'anarchisme est-il un régime politique moralement défendable ? Je réponds par la négative en montrant que l'anarchisme fait face à un trilemme qu'il ne peut, par définition, résoudre. Ainsi, (1) soit l'anarchisme n'est pas moralement souhaitable, (2) soit il se confronte aux mêmes problèmes que rencontrent (selon les anarchistes) la démocratie ainsi que les autres régimes politiques concernant l'autorité et la coercition, (3) soit son application, dans sa version « pragmatique », se réduit à des communautés, ce qui permet en quelque sorte d'évacuer les problèmes soulevés dans les deux autres branches du trilemme, mais ne les résout pas pour autant.

ABSTRACT

In his article "L'anarchie en philosophie politique", Francis Dupuis-Déri (2007) aims to rehabilitate anarchism within political philosophy. As Dupuis-Déri enjoins us, I aim to take anarchism seriously, and particularly the general model of political organization it proposes, by answering this question: is anarchism a political regime morally defensible? I will answer "no", considering that anarchism is facing a trilemma that, by definition, it cannot resolve. Thus, (1) either anarchism is morally undesirable, (2) or it faces the same problems that (according to anarchists) democracy and the other political regimes face concerning authority and coercion, (3) or its application, in its "pragmatic" version, is reduced to a kind of communities that evacuate the problems raised in the two other horns of the trilemma but does not resolve them.

INTRODUCTION

Dans son article « L'anarchie en philosophie politique », Francis Dupuis-Déri (2007) tente de manière particulièrement stimulante de réhabiliter l'anarchisme face au silence dont il est victime en philosophie politique. En effet, pour reprendre les mots de George Crowder, « l'idéal anarchiste fondamental, la personne en tant qu'individu souverain, constitue l'idéal dominant de la culture occidentale moderne en général. En développant ce concept jusqu'à ses implications politiques extrêmes, les anarchistes ont mené une expérience intellectuelle qui nous concerne tous. » (Crowder, 2001, p. 59) Or, la plupart des philosophes ont tendance à ignorer ou, de manière un peu légère, à balayer d'un simple revers de la main l'idée d'un régime politique anarchiste, sans avoir au préalable examiné de manière élaborée le projet qu'il constitue ou qu'il *devrait* constituer pour être moralement acceptable.

Dans cet article, j'entends accepter l'invitation de Dupuis-Déri à prendre au sérieux l'anarchisme, plus particulièrement le modèle général d'organisation politique qu'il propose en tentant de répondre à cette question : l'anarchisme est-il un régime politique moralement défendable ? Je répondrai par la négative en montrant que l'anarchisme fait face, non à un dilemme, mais à un trilemme qu'il ne peut, par définition, résoudre².

Les conclusions de cet article pourront paraître assez évidentes à nombre de personnes (en particulier aux ennemis de l'anarchisme). Toutefois, si cet article vient conforter le rejet du régime politique anarchiste (en invoquant de plus des raisons intuitivement évidentes), celui-ci est motivé par un examen approfondi et charitable du projet politique anarchiste, non par simple *a priori*, dotant ainsi les ennemis de l'anarchisme de raisons solides, *tout bien considéré*, de le rejeter. En emboîtant le pas à Michael Dummett qui considère que « le philosophe ne cherche pas à savoir plus, mais à comprendre plus clairement ce qu'il sait déjà³ », je cherche ainsi à « comprendre plus clairement » pourquoi l'anarchisme ne constitue pas un régime politique moralement défendable.

QU'EST-CE QUE L'ANARCHISME ?

Dans l'article cité plus haut, Francis Dupuis-Déri estime qu'aux trois idéaux-types de régimes politiques classiques « capables, sous certaines conditions, de permettre l'atteinte du "bien commun" » (Dupuis-Déri, 2007, p. 6) (monarchie, aristocratie, démocratie), doit s'ajouter l'anarchie. L'auteur décrit les différents régimes d'un point de vue mathématique : la monarchie est le règne d'un seul individu, l'aristocratie celui d'une minorité et la démocratie le règne de la majorité. À ces trois régimes purs s'ajoute un régime mixte : la république, composée « des trois éléments qu'incarnent les régimes purs. Une république propose alors un équilibre des divers ordres sociaux, incarnés par un monarque (ou un président), une aristocratie qui siège au Sénat ou à la Chambre des Lords et le "peuple" qui est représenté par ses délégués à l'Assemblée nationale ou à la Chambre des communes, considérées comme la branche démocratique de la République » (Dupuis-Déri, 2007, p. 9). L'anarchie est considérée comme un

quatrième type de régime pur dans lequel « (1) tous les membres peuvent participer directement au processus de décision qui est délibératif et collectif, et lors duquel (2) sera recherché l'atteinte de consensus » (Dupuis-Déri, 2007, p. 10). Autrement dit, l'anarchie est « l'autogouvernement de tous, par consensus » (Dupuis-Déri, 2007, p. 6).

Si l'anarchisme vise « l'autogouvernement de tous, par consensus », c'est essentiellement par souci de ne pas soumettre les individus à une autorité politique, dont l'anarchisme est l'ennemi affiché. En effet, à priori, en se mettant *tous* d'accord sur les décisions à prendre, nulle nécessité de commander autrui ou de le contraindre par la menace ou par la force⁴ (Dupuis-Déri, 2007, p. 11). De ce fait, je définirai l'anarchisme politique comme une *théorie politique qui défend l'idéal d'une organisation sociale autogérée, antiautoritaire et antiétatique*, une société autogérée étant comprise comme une communauté *sans hiérarchie*, à la gestion de laquelle l'ensemble des membres peut participer *directement et de manière égale*, par l'entremise d'un *processus de décision délibératif* qui vise le *consensus*⁵. Pour des raisons qui deviendront plus claires par la suite, « consensus » doit ici être compris comme synonyme d'« unanimité » – contrairement à ce que défend Dupuis-Déri.

Certains modèles démocratiques visent également un processus de décision délibératif⁶. Sont-ils anarchistes pour autant ? Évidemment, non. Ce qui fait la spécificité de l'anarchisme n'est pas son aspect délibératif, mais son aspect antiautoritaire qui le mène à défendre un mode de décision où *tous* décident, non la majorité. Ainsi, à la suite de Dupuis-Déri, je considérerai qu'un régime est démocratique lorsque les décisions sont prises *à la majorité* (après délibération ou non), au contraire de l'anarchisme où les décisions sont prises par tous, au consensus. La seconde distinction importante entre démocratie et anarchisme réside dans le fait que la démocratie accepte qu'une autorité politique s'exerce sur autrui (l'autorité de la majorité), à la différence de l'anarchisme qui rejette toute forme d'autorité politique.

LE CONSENSUS ET LE PROBLÈME DU STATUQUO

D'emblée, l'anarchiste doit faire face à une première critique : il est particulièrement ardu d'atteindre le consensus, même dans de petits groupes. D'une part, en reprenant la terminologie de Buchanan et Tullock (2004), les « coûts de prise de décision » (*decision-making costs*) peuvent s'avérer trop élevés pour parvenir à l'unanimité ou même tenter de l'atteindre. D'autre part, même si, dans certaines situations, les coûts de prise de décision sont nuls, l'unanimité peut ne pas être atteinte tout simplement parce que les membres du groupe ont des intérêts ou convictions inconciliables (Shapiro, 2003, p. 18-19). De ce fait, faute de consensus, impossible de prendre des décisions et le risque est d'en rester, par défaut, à un statuquo quasi éternel, peu satisfaisant.

Le statuquo n'est pas nécessairement mauvais. Tout changement n'est pas bon en soi et il peut être bénéfique, parfois, d'en rester à une situation de statuquo.

Ainsi, il s'agit d'être plus précis sur les problèmes qu'il pose. À mon sens, il est peu satisfaisant principalement dans deux situations.

La première situation est celle où il *faut* prendre une décision et où en rester au statuquo par défaut (par impossibilité de prendre une décision, faute de consensus) est pire que de prendre une décision non consensuelle (même « raisonnablement » mauvaise). Par exemple, supposons qu'une catastrophe naturelle survienne et que deux camps s'opposent sur les moyens à mettre en œuvre pour y faire face. Le moyen X sauvera de nombreuses vies. Le moyen Y en sauvera moins, mais tout de même un bon nombre; davantage en tout cas que si aucun moyen coordonné d'envergure n'était mis en œuvre. Imaginons qu'aucun consensus ne soit trouvé, chacun campant ses positions en pensant que le moyen qu'il défend est le meilleur. Faute de consensus, rien n'est mis en œuvre, ce qui est pire que tout. Dans un tel cas, mieux vaut opter de manière non consensuelle pour le moyen X ou Y. De manière plus générale, il vaut parfois mieux prendre une décision non consensuelle (par exemple, en prenant la décision à la majorité), même si celle-ci est « raisonnablement mauvaise » (au sens où la décision n'est pas optimale parmi les options à la disposition, mais n'est pas pour autant intolérable ou désastreuse), plutôt que de ne rien décider faute de consensus.

La seconde situation problématique est la suivante : lorsqu'il s'agit de prendre une décision sur une proposition de changement, il y a de fortes chances pour qu'un camp soit pour le changement proposé et l'autre, pour le statuquo. Si chacun campe ses positions, aucune décision ne sera prise. Toutefois, dans un tel cas, une non-décision équivaut à rendre vainqueurs les partisans du statuquo. Par exemple, imaginons que dans une communauté donnée, chacun soit d'accord pour dire que personne ne devrait avorter, jusqu'au jour où certains membres proposent d'autoriser cette pratique. Suite à un débat nourri et relativement long, aucun consensus ne serait atteint. De ce fait, par défaut, la situation resterait celle qui prévalait jusque-là. Or, dans une situation semblable, même si le consensus n'a pas été atteint et que, dans les faits, aucune décision n'a été prise (en faveur ou en défaveur de l'avortement), un camp sort vainqueur : celui des partisans du statuquo (ici, ceux qui sont contre l'avortement). Le fait de ne prendre des décisions que lorsqu'il y a consensus mène donc potentiellement à satisfaire plus souvent les partisans du statuquo que ceux du changement. Ainsi, si la démocratie redoute ce qu'on appelle la tyrannie de la majorité, l'anarchisme doit redouter ce qu'on pourrait appeler la tyrannie du statuquo⁷.

QUITTER LA COMMUNAUTÉ

Devant ces critiques, l'anarchiste sera peut-être en mesure de présenter un nombre impressionnant d'exemples où le consensus a été atteint de manière régulière – voire systématique – dans certains groupes, atténuant ainsi les objections rapportées plus haut. Toutefois, une telle démarche empirique ne suffirait pas à répondre à la question normative sous-jacente : que fait-on ou, plus exactement, *qu'est-il juste de faire* lorsque le consensus n'est pas atteint et que cela est dommageable pour la communauté ou pour ses membres ? De manière plus générale, que faire face au risque de statuquo quasi éternel et de la « tyrannie » qu'il consti-

tue ? Car si certaines communautés parviennent sans peine à atteindre le consensus, toutes n'y arrivent pas – ou n'y arriveront pas – nécessairement.

Pour résoudre ces problèmes – et celui, lié, qui veut qu'un seul individu puisse faire échouer une décision à laquelle tous adhèrent à part lui –, Dupuis-Déri indique que « si la pression du groupe est trop forte, l'individu qui est en désaccord avec les autres peut décider de se retirer de la communauté et ne sera plus lié à la décision consensuelle, ni à son exécution » (Dupuis-Déri, 2007, p. 12).

Malheureusement, cette première réponse au défi que représente la recherche du consensus n'est pas satisfaisante. Suivant le type de communauté dont on parle, partir en cas de désaccord fondamental semble une bonne option (j'entends ici le terme « communauté » en un sens très large, qui peut être considéré comme synonyme de « groupe »). Toutefois, il y a des communautés qu'on ne quitte pas facilement. Par exemple, on ne quitte pas la communauté dans laquelle on vit (le village, le quartier, le squat) aussi facilement qu'on quitte son club de sport. Selon la communauté en jeu et l'histoire qui nous lie à elle, la quitter peut être vécu comme une catastrophe, et l'on peut affirmer sans trop s'avancer que de nombreuses personnes veulent rester dans leur communauté (parce qu'elles aiment par-dessus tout l'endroit où elles vivent et veulent rester auprès de leur famille et de leurs amis) (Simmons, 1979, p. 99-100). Cela, même si elles sont en désaccord avec les autres membres *et* qu'elles ne veulent pas renoncer à défendre leurs convictions. On peut même estimer que c'est entre autres à cela qu'on reconnaît un bon régime politique : il permet de trancher les questions sur lesquelles les gens sont en désaccord et de prendre des décisions sans que personne ne se sente obligé de quitter la communauté⁸.

De manière plus générale, même si le fait de quitter sa communauté n'est pas particulièrement dommageable pour celui qui la quitte, on peut se poser cette question : est-ce à cela que mène l'anarchisme ? Lorsque surgit un désaccord important et que la pression du groupe est trop forte, on se doit de partir ? Cela semble problématique à bien des égards en laissant une grande place à la pression ainsi qu'au contrôle social qui peuvent s'avérer tout aussi liberticides qu'une autorité tyrannique⁹. On doit donc pouvoir exprimer et revendiquer son désaccord tout en restant dans sa communauté, mais sans pour autant avoir le pouvoir de bloquer indéfiniment une décision qui va à l'encontre de ses convictions personnelles.

HOMOGÉNÉITÉ ET EXCLUSION

Une réponse à la critique précédente pourrait être celle-ci : lorsque l'on parle d'anarchisme, on envisage généralement de petites communautés, relativement restreintes et homogènes. Or, l'homogénéité favorise le consensus. Il ne faut pas comprendre ici l'homogénéité au sens racial ou ethnique, ni même culturel, mais avant tout au sens éthique : une vision largement partagée du bien et de ce que devrait être la « vie bonne ».

Premièrement, nous serons certes nombreux à partager l'intuition voulant qu'une telle homogénéité favorise le consensus, mais elle ne l'assure pas. D'une part,

même si nous sommes tous d'accord sur le type de vie que nous voulons mener et sur le type de biens moraux que nous voulons réaliser, nous pouvons avoir des divergences inconciliables quant aux *moyens* de réaliser la vie et les biens en question. D'autre part, et plus généralement, tout individu est *faillible*. Ainsi, même dans le cas où nous avons en théorie la même vision du bien, de ce que devrait être la vie bonne et des moyens pour y parvenir, tout individu peut, à certaines occasions, se tromper sur certaines questions et défendre coûte que coûte, de façon irrationnelle et en contradiction avec ses autres croyances, un point de vue inconciliable avec le point de vue du reste de la communauté. Un tel argument ne répond donc pas à la critique normative portée au consensus.

Deuxièmement, même si l'homogénéité assurait de manière certaine le consensus, on pourrait critiquer le fait qu'une communauté doit être relativement homogène pour fonctionner. Sans trop entrer dans les détails, on peut considérer que la diversité a de la valeur et qu'une communauté qui, non seulement serait fortement homogène, mais qui surtout *devrait* conserver une certaine homogénéité pour fonctionner, ne serait pas particulièrement attrayante.

Ainsi, on peut trouver une valeur épistémique à la diversité, comme c'est le cas avec le concept de « sagesse collective ». Comme l'explique Jeremy Waldron, un certain nombre d'individus peuvent apporter une diversité de perspectives qui permet de prendre de meilleures décisions que si un seul individu, aussi intelligent et expert des questions discutées soit-il, prenait les décisions isolément (Waldron, 1999a, p. 137; 1999b, chap. 5 et Estlund, 2008, chap. 11). Autrement dit, sans une diversité significative de perspectives, il n'y a pas de sagesse collective, et de ce fait les probabilités augmentent de prendre de moins bonnes décisions que dans le cas où il existe une telle « sagesse ».

Indirectement, la diversité peut également être source d'épanouissement pour l'individu. Vivre dans une communauté où il existe une certaine diversité de points de vue quant à ce qu'est la vie bonne permet de découvrir, d'observer et d'expérimenter un certain nombre de « façons de vivre » et de trouver plus facilement le type de vie à mener qui convient le mieux¹⁰.

Troisièmement, on peut sans peine imaginer ce qu'implique de *devoir* conserver un certain degré d'homogénéité dans une communauté donnée. En lien avec la section précédente, je m'attarderai ici sur la question de l'exclusion. Celle-ci ne pose généralement pas de problème éthique lorsque l'on parle de communautés du type « club privé ». Cela fait partie du principe d'un club de pouvoir choisir ses membres (quasiment) comme bon lui semble (Walzer, 1997, p. 72-74). Mais cela devient plus problématique si l'on parle de communautés « publiques » du type village ou quartier.

D'une part, cela peut impliquer de refuser en son sein bon nombre de personnes qui seraient un tant soit peu différentes des membres de la communauté. Celle-ci serait donc obligée d'être peu tolérante face à la différence et d'être relativement fermée.

D'autre part, cela pose la question de ceux qui, soit sont nés dans la communauté (et ne l'ont donc pas choisie) et sont, concernant certains aspects importants, différents des autres membres, soit sont entrés dans la communauté à une époque où ils correspondaient bien aux critères de celle-ci, mais ont fini par s'en distancier – le problème étant que quitter la communauté constitue un dommage relativement important pour ces personnes. Dans ce cas, soit ces personnes doivent plus ou moins s'exclure elles-mêmes – ou finiront par être exclues par les autres membres –, soit elles doivent se « fondre dans le moule », c'est-à-dire renier leurs différences qui peuvent pourtant constituer un pan fondamental de leur identité¹¹.

Enfin, quatrième, si les personnes évoquées ci-dessus trouvent peut-être une autre communauté d'accueil, on peut tout à fait imaginer que, du fait de leurs différences, certains individus soient systématiquement rejetés de toute communauté, livrés à eux-mêmes et n'ayant accès à aucune ressource qui leur permette de survivre ou, en tout cas, de vivre bien et d'avoir un réel pouvoir sur leur vie. En effet, n'être membre d'aucune communauté empêche *de facto* l'accès à certaines ressources le plus souvent indispensables pour mener une vie satisfaisante (voire pour vivre tout court). Pour le dire autrement, être membre d'une communauté quelconque semble indispensable pour avoir accès à certains biens et services sans lesquels il est impossible de survivre ou, à tout le moins, de réaliser pleinement ses aspirations et d'avoir un réel pouvoir sur sa vie.

Certains anarchistes comptent peut-être sur le fait que, dans une société anarchiste, les individus soient devenus des êtres raisonnables et moraux qui évitent de telles extrémités¹² (Bakounine, 2001, p. 277). Mais pouvons-nous exclusivement compter sur cet espoir ? S'il semble exagéré de considérer les êtres humains comme des démons égoïstes, compter sur le fait qu'ils soient des anges ne semble pas plus raisonnable. En tous les cas, si l'anarchisme nécessite que les êtres humains soient des anges pour pouvoir fonctionner, cela constitue un argument suffisamment fort contre lui. De ce fait, sans prétendre que les êtres humains soient des démons, on peut envisager de manière probable que l'anarchisme mène – du moins en partie – aux types de problèmes évoqués ci-dessus.

Ainsi, pour résumer, une communauté qui *doit* rester le plus homogène possible pour pouvoir fonctionner (1) ferme la porte à la diversité (ou à certains types de diversité pourtant importants), (2) encourage le conformisme et le contrôle social qui peuvent s'avérer tyranniques, (3) peut impliquer une (auto)exclusion de ses membres du fait de leurs différences et (4) peut impliquer une exclusion systématique de certaines personnes du fait de leurs différences. Même si tous les anarchistes ne sont pas nécessairement tolérants et favorables à la diversité, nous semblons considérablement nous éloigner de l'idéal de la plupart des anarchistes.

Bien entendu, l'exclusion n'est pas l'apanage de l'anarchisme et certains des problèmes évoqués peuvent se retrouver dans d'autres régimes politiques. Toutefois, cela ne dédouane pas l'anarchisme des problèmes que son régime implique et ne rend pas celui-ci plus acceptable pour autant. Ce n'est pas parce

que d'autres régimes sont aussi mauvais que l'anarchisme concernant la question de la diversité et de l'exclusion que l'anarchisme devient moralement acceptable.

LA MISE EN RETRAIT

L'anarchiste pourra alors s'exclamer qu'il n'est pas question de viser l'homogénéité et que d'autres solutions existent pour relever les défis du consensus. Dupuis-Déri note « que les groupes militants anarchistes accordent souvent le droit à un individu qui est en désaccord avec la majorité, de s'abstenir ou de se dire "en retrait" lors d'un processus de prise de décision » (Dupuis-Déri, 2007, p. 12). Ainsi, « dans la pratique, le consensus n'est [...] pas synonyme d'unanimité » (Dupuis-Déri, 2007, p. 13).

Toutefois, se retirer de la prise de décision pour faire apparaître le consensus semble être une façon de se plier à la majorité. « Je vois que je suis minoritaire et, ne voulant pas bloquer une décision par ma seule voix, je laisse la majorité prendre la décision qu'elle estime être la meilleure ». Autrement dit, une des façons de régler les problèmes dus à la recherche de consensus est d'opter pour une « façon de faire » démocratique¹³. De ce fait, contrairement à ce qu'affirme Dupuis-Déri, le consensus *doit* être synonyme d'unanimité s'il ne veut pas perdre l'esprit libertaire qui lui est attaché et devenir de manière informelle une façon démocratique de prendre des décisions.

LA POSSIBILITÉ D'UNE DÉMOCRATIE LIBERTAIRE

Comme nous l'avons vu, la recherche systématique du consensus pose des problèmes considérables et l'un des moyens mis en œuvre par les militants anarchistes pour pallier ceux-ci est d'opter (de manière certainement non consciente) pour un procédé démocratique informel. Dans ce cas, une des solutions pour faire face aux défis du consensus ne serait-il pas, tout simplement, d'aménager l'anarchisme en lui injectant une dose de démocratie ? Après tout, en quoi user de temps à autres de procédures démocratiques serait-il un problème ? La démocratie ne s'oppose pas systématiquement aux valeurs anarchistes. Au contraire des autres types de régimes purs, elle partage une caractéristique fondamentale avec l'anarchisme : l'égalité des membres de la communauté dans la procédure de décision.

Ainsi, en admettant que l'idéal-type de l'anarchisme soit « l'autogouvernement de tous, par consensus », un anarchiste « pragmatique » pourrait estimer que l'idéal devrait mener, dans les faits, si ce n'est à l'anarchie pure, du moins à ce que l'on pourrait appeler une forme de *démocratie libertaire* qui (1) fonctionnerait de manière autogérée, (2) chercherait à atteindre l'unanimité mais qui, (3) face à la difficulté récurrente de l'atteindre et face aux problèmes que cela pose, aurait recours à des procédures démocratiques (décision à la majorité) lorsque la recherche de l'unanimité semble échouer.

Bien entendu, un certain nombre de questions se pose. Par exemple : quelles procédures doit-on mettre en place pour « chercher à atteindre l'unanimité » ? Quand et selon quels critères devons-nous décider que l'unanimité ne sera pas

atteinte et qu'il faut prendre une décision malgré tout ? Supposons que ces questions trouvent des réponses convaincantes. Cela n'empêcherait pas l'anarchisme de faire face à un nouveau problème : celui de l'autorité et de la coercition qu'il voulait précisément éviter en adoptant une prise de décision au consensus.

En effet, à partir du moment où l'on accepte de prendre des décisions à la majorité, les questions classiques qui occupent les philosophes politiques à propos de l'autorité et de la coercition ressurgissent : quand et pourquoi l'autorité (ici, de la majorité) est-elle légitime ? Quand avons-nous l'obligation morale d'obéir et quand avons-nous le droit de désobéir ? Quand est-il juste d'user de la coercition ? Quels mécanismes institutionnels doit-on mettre en place pour protéger les droits individuels face aux décisions démocratiques moralement injustes ? Alors que les anarchistes militent pour que la prise de décision se fasse au consensus afin d'éliminer l'autorité et la coercition, le fait d'adhérer à une forme ou une autre de démocratie remet l'autorité et la coercition sur le devant de la scène et ne permet pas de résoudre les problèmes qui, selon les anarchistes, leurs sont liés.

Nous avons là les deux premières « branches » du trilemme auquel fait face l'anarchisme : soit celui-ci cherche à atteindre le consensus de manière systématique lors de ses prises de décision, mais comme nous l'avons vu, la recherche systématique du consensus et les conditions à mettre en place pour y parvenir ne semblent pas moralement souhaitables. Soit, pour pallier les problèmes générés par la recherche systématique du consensus, l'anarchisme se tourne vers des procédures démocratiques de prise de décision. Mais alors, il retombe sur les problèmes classiques qu'il voulait éviter concernant l'autorité et la coercition. Dans ce dernier cas, l'anarchisme ne constitue pas une solution de rechange aux problèmes d'autorité et de coercition qu'il dénonce¹⁴.

ANARCHISME « UTOPIQUE » ET ANARCHISME « PRAGMATIQUE »

On pourrait rétorquer que toutes les critiques formulées à l'encontre de l'anarchisme touchent au but si l'anarchisme dont on parle vise à instaurer une société anarchiste *globale* – une sorte de société libertaire mondiale composée de multiples communautés plus petites, souveraines et autonomes, mais elles aussi libertaires. Or, si la tradition que l'on pourrait qualifier – sans jugement de valeur – d'« utopiste » est importante dans le mouvement libertaire, de nombreux anarchistes ont renoncé depuis longtemps à viser une telle société globale et préféreraient mettre en place, là où c'est possible, de petites structures anarchistes qui n'ont pas l'ambition de régir la vie entière des gens. C'est le cas, par exemple, de Colin Ward (2008; White, 2007) qui défend un anarchisme qu'on pourrait appeler « pragmatique », c'est-à-dire un anarchisme qui n'a pas pour ambition de transformer entièrement les structures et les pratiques sociales actuelles, mais plutôt d'y insérer des structures et pratiques anarchistes (White, 2007, p. 14)¹⁵.

Dans une telle optique, certaines des critiques précédemment formulées tombent. Ainsi, peu importe que les communautés proprement anarchistes soient de petits groupes affinitaires relativement homogènes¹⁶. Insérés dans des communautés plus larges, diversifiées et qui ne sont pas régies par les principes liber-

taires, ces groupes ne posent pas de réel problème à la diversité. De plus, faire partie du groupe homogène X n'implique pas de devoir être intolérant. En effet, l'individu Y qui fait partie du groupe X qui est homogène concernant l'aspect Z peut très bien faire partie d'un autre groupe qui est complètement différent du groupe X concernant l'aspect Z. Par exemple, Georges peut participer à l'élaboration d'un journal libertaire qui fonctionne de manière autogérée et qui n'accepte en son sein que des anarchistes convaincus et, par ailleurs, faire partie d'un club de sport qui ne fonctionne pas de manière autogérée (il possède une structure de gestion hiérarchique) et d'un groupe de musique dont les membres se fichent éperdument de l'anarchisme.

De plus, dans de tels groupes affinitaires, l'exclusion, d'une part, n'est pas moralement injuste dans la mesure où ces groupes se rapprochent du modèle « club privé ». Ils ont donc le droit de choisir leurs membres et de les exclure (quasiement) comme bon leur semble. D'autre part, l'exclusion n'est pas aussi tragique que dans une société anarchiste globale, car alors, (1) si un individu n'est accepté dans aucune communauté de type libertaire (voire dans aucune communauté de type club privé), cela ne signifie pas qu'il est rejeté de toute communauté. En effet, il reste inséré dans une société plus large qui n'est pas anarchiste et lui assure de par son appartenance (si elle est juste) certains droits et possibilités de subsistance – lui assurant ainsi un certain pouvoir sur sa vie et la possibilité de mener une vie satisfaisante. (2) Les individus qui doivent quitter une micro-communauté suite à la pression du groupe – faisant elle-même suite à un désaccord fondamental – ne subissent pas nécessairement un dommage important. Une communauté anarchiste peut aussi bien être un collectif politique ou artistique qu'un journal, une maison d'édition ou une entreprise autogérée (Dupuis-Déri, 2007, p. 14). Or si, par exemple, quitter son village à la suite d'un désaccord peut être vécu comme une catastrophe, quitter un journal auquel on collaborait peut être douloureux, sans être particulièrement dommageable pour la qualité de vie d'une personne. De tels arguments répondent effectivement à certaines critiques formulées à l'encontre du fonctionnement d'une communauté anarchiste. Néanmoins, ils ne répondent pas à toutes les critiques et ne réhabilitent pas l'anarchisme pour autant.

Premièrement, l'anarchiste qui prendrait la ligne de défense exposée plus haut admettrait implicitement que l'anarchisme est acceptable concernant (certaines) associations de type club privé, mais devient problématique dès le moment où l'on parle de communautés « publiques » ou qui prennent une relative importance dans nos vies¹⁷ (et où des désaccords fondamentaux peuvent surgir régulièrement du fait de la diversité qui a toutes les chances de régner dans ces communautés. Par exemple, il paraît sensé d'imaginer que des désaccords fondamentaux seront toujours présents entre les habitants d'un village.) De ce fait, l'anarchisme paraît peu apte à régir la vie de ce type de communauté.

Il est important de souligner que le fonctionnement anarchiste peut être fortement dommageable – tant en terme de liberté et d'autonomie que de qualité de vie – en ce qui concerne les communautés « publiques », mais également

certaines associations qui sont, pourtant, de type club privé. Ainsi, quitter le journal anarchiste auquel je collaborais n'est pas forcément très dommageable, mais devoir quitter l'immeuble autogéré dans lequel je vis depuis dix ans peut constituer un dommage relativement important. Si j'admets que tous les anarchistes ne visent pas à instaurer une société libertaire globale, ces derniers, en revanche, ne cherchent pas uniquement à mettre en pratique l'anarchisme dans des communautés de type « groupe politique » ou « loisirs ». Vivre dans un même lieu de manière autogérée constitue une expérience récurrente mise en place par les anarchistes. Or, nous avons vu les problèmes moraux que pose un fonctionnement anarchiste pur pour ce type de communautés.

Deuxièmement, comme on vient de le voir, celui qui adhère à l'anarchisme pragmatique dans l'optique d'éviter les difficultés citées auparavant admet implicitement qu'au vu des problèmes que pose le régime politique libertaire, il n'est pas moralement souhaitable que celui-ci soit étendu à une société large et diversifiée. Mais, de ce fait, se pose la question suivante : pourquoi tenir coûte que coûte à un idéal qui n'est, finalement, pas si souhaitable que cela ? Certes, on peut comprendre ceux qui adhèrent à l'idéal de consensus et d'absence d'autorité. Mais lorsque l'on voit les problèmes moraux que posent la recherche systématique du consensus et les conditions à mettre en place pour y parvenir ou à quels types de communautés l'anarchisme doit se restreindre pour être moralement acceptable, on peut se demander si l'anarchisme est vraiment l'idéal qui doit nous guider – même si personne ne souhaite le mettre en place intégralement. Défendre l'idée qu'une critique de l'autorité politique soit nécessaire est une chose; que l'idéal anarchiste en tant que société autogérée soit la solution aux problèmes créés par l'autorité en est une autre.

Pour résumer, l'anarchisme se trouve confronté au trilemme suivant : soit il cherche à atteindre de manière systématique le consensus, mais nous avons vu les problèmes moraux que cela pose. Soit il se tourne vers la démocratie, mais alors, il retombe dans les problèmes qu'il estime attachés à l'autorité politique et à la coercition et qu'il voulait éviter. Soit, enfin, il admet que l'anarchisme ne peut être appliqué que de manière très restreinte, c'est-à-dire dans des groupes d'affinité extrêmement réduits de type club privé, au sein d'une société non libertaire. Mais dans ce cas, où réside l'intérêt de l'anarchisme ? Effectivement, si trois amis décident de manger ensemble au restaurant, il est préférable que tous soient satisfaits du lieu où ils vont manger; si cinq personnes désirent former un groupe de musique, il vaut mieux que le style de musique qui sera jouée soit choisi de manière consensuelle; si dix personnes veulent monter un collectif politique, il est dans l'intérêt de chaque membre d'être le plus en accord possible avec les idéaux défendus par le collectif et par les actions mises en place par celui-ci. Si l'anarchisme se réduit à défendre cela, l'intérêt de cette théorie politique semble bien faible. En effet, les problèmes moraux qui sont liés à l'autorité politique et à la coercition restent irrésolus, et l'anarchisme n'apporte aucune réponse globale à la question : « Comment vivre dans une société large et diversifiée de manière harmonieuse, libre et autonome, malgré les désaccords et tout en évitant au mieux les problèmes moraux liés à l'autorité et à la coercition ? » –, ce

qui semblait pourtant son but. Il n'apporte pas plus de réponses aux questions plus spécifiques qu'une telle question générale provoque, comme : « Sous quelles conditions une autorité peut-elle être légitime ? », « Quand a-t-on l'obligation ou non d'obéir à quelqu'un ? » En fait, il ne permet pas de résoudre (au moins certaines de) ces questions essentielles de la philosophie politique qu'il pensait pourtant régler en proposant un modèle de régime politique particulier. Pour être plus précis, en acceptant de restreindre son fonctionnement à un type donné de communauté (certaines communautés de type club privé), il *ne constitue pas* une tentative de les résoudre.

L'ANARCHISME EST-IL LE MOINS MAUVAIS DES REGIMES POLITIQUES ?

Aux critiques qui lui sont adressées, l'anarchiste peut répliquer un dernier argument. Dans la mesure où l'anarchisme pragmatique semble dérisoire et n'apporter aucune solution aux grands problèmes qui agitent la philosophie politique, l'anarchiste pourrait admettre toutes les critiques qui sont faites à l'anarchisme utopique sur la tyrannie du statu quo, l'homogénéité, la pression sociale et l'exclusion. Toutefois, il pourrait arguer qu'aucun régime politique n'est parfait et que tous font face à des problèmes normatifs. Or, il se trouve que, même si l'anarchisme ne semble pas un excellent régime d'un point de vue moral, celui-ci reste meilleur que les autres régimes – en s'inspirant de la fameuse formule de Winston Churchill, il constitue le « moins mauvais » des régimes politiques (toujours du point de vue moral). Je n'ai pas ici l'espace pour comparer dans le détail l'anarchisme aux autres régimes politiques, même en me restreignant à une comparaison avec la démocratie. Toutefois, il me semble pouvoir mettre en avant un élément qui doit nous rendre sceptiques sur la supposée supériorité morale du régime anarchiste sur le régime démocratique.

Nous avons vu que si l'anarchisme veut éviter les problèmes moraux qui se posent avec la recherche systématique du consensus sans pour autant adopter des procédures de prise de décision démocratiques, celui-ci doit se restreindre à certaines communautés de type club privé. Toutefois, cette solution semble rendre l'anarchisme peu intéressant dans la mesure où, contrairement à ce que défend Dupuis-Déri, celui-ci ne permet pas de résoudre un certain nombre de problèmes qui sont discutés en philosophie politique et que l'anarchisme pensait pourtant résoudre. Entre autres, il ne résout pas vraiment les problèmes qu'il estime liés à l'autorité politique et à la coercition – ce qui était pourtant son but initial. Je crois que la critique formulée à l'encontre de l'anarchisme pragmatique peut également être faite à l'anarchisme utopique.

Ainsi, pour l'anarchiste, l'État constitue une autorité et un pouvoir coercitifs illégitimes qui peuvent être source d'oppression. Solution proposée : se débarrasser de l'État. Sauf que, comme le rappelle justement Nicolas Tavaglione, l'anarchisme semble ignorer

que l'absence d'État entraîne elle aussi des risques dont la prudence doit nous rendre soucieux. La "fin de l'État" n'implique en effet pas nécessai-

rement la “fin des pouvoirs menaçants”, et elle est compatible par exemple avec le retour à un système “féodal” de puissances privées, qui comporte lui aussi des risques significatifs de grands malheurs politiques. (Tavaglione, 2010, p. 161)

Il pourrait être répondu qu’en instaurant une société anarchiste les gens changeront (ou auront déjà changé, un tel changement étant nécessaire pour mettre en place une société anarchiste) et ne seront plus de nature à vouloir constituer des « pouvoirs menaçants » pour autrui. Sauf que, comme nous l’avons déjà vu, compter uniquement sur la bonté humaine pour parvenir à justifier un régime politique pose problème. À nouveau, il ne s’agit pas de dire que tous les êtres humains sont des êtres assoiffés de pouvoir et de violence, mais on peut légitimement penser que, même dans une société anarchiste globale largement solidaire et altruiste, certains individus ou certaines communautés voudront acquérir du pouvoir de manière illégitime, ou voudront régler leurs différends par la force, imposer leurs vues. Dans ce cas, l’anarchisme aura peut-être supprimé la menace que représente l’État, mais pour la remplacer par une autre tout aussi problématique.

De même, pour les anarchistes, toute autorité politique – dont celle qui s’exerce à travers la démocratie (l’autorité de la majorité) – est un problème pour la liberté et l’autonomie de l’individu. Solution proposée : toute décision doit être prise au consensus. Sauf que la recherche systématique de consensus, comme nous l’avons vu, renforce le contrôle et les pressions sociales qui peuvent être tout aussi tyranniques que la tyrannie de la majorité. Conscients de la difficulté d’atteindre le consensus dans de grands groupes, la plupart des anarchistes militent pour des communautés de taille restreinte, sauf que là encore, on peut légitimement penser que plus une communauté est petite, plus le contrôle social s’opère – pensons aux petits villages où « tout se sait ».

Enfin, à l’heure de prendre une décision, les gens ont des désaccords fondamentaux qui empêchent d’atteindre le consensus ? Dans ce cas, soit certaines personnes quittent la communauté, soit elles se mettent en retrait – adoptant ainsi une façon de faire démocratique –, soit l’anarchiste doit énoncer une pétition de principe du type « Avec le temps, les gens finiront bien par se mettre d’accord ». Sauf que nous pouvons penser qu’il existera toujours des désaccords fondamentaux entre les gens, désaccords qu’il faudra bien trancher d’une façon ou d’une autre (notamment pour éviter les problèmes esquissés plus haut concernant le statu quo). La façon de trancher ne sera peut-être pas parfaite, mais vaut sans doute mieux que l’exclusion (ou l’auto-exclusion) à laquelle semble mener l’anarchisme en quête de consensus systématique.

En ce sens, le modèle démocratique propose un mode de prise de décision qui permet de trancher en cas de désaccords – et qui, comme nous l’avons vu, est d’ailleurs parfois adopté par les militants anarchistes eux-mêmes – tout en préservant l’égalité des membres de la communauté dans la procédure de décision (Waldron, 1999a; Christiano, 2004). De plus, dans l’optique aussi bien de limiter et d’encadrer les pouvoirs menaçants de l’État que de contrebalancer

l'autorité de la majorité et sa possible tyrannie, a été proposé le modèle de l'État de droit, dont le but est de protéger les droits individuels fondamentaux (Tavaglione, 2010)¹⁸.

Ainsi, la démocratie semble avoir un avantage théorique et normatif sur l'anarchisme dans la mesure où elle peut apporter de réelles solutions (même imparfaites) à certains problèmes politiques et moraux, plutôt que de simplement « remplacer » un problème par un autre comme le fait l'anarchisme. En effet, alors que l'anarchisme, finalement, ne fait que troquer le pouvoir menaçant de l'État contre celui de personnes ou groupes privés et la tyrannie potentielle de l'autorité politique contre celle du contrôle social, la démocratie propose des solutions pour prendre en compte aussi bien l'intérêt qu'ont les individus à être libres et autonomes que le fait qu'il faut parfois prendre des décisions qui s'imposent à tous, même dans le désaccord. Elle propose des solutions pour prendre en compte le besoin de coordination qui existe à certains niveaux, aussi bien que le besoin de limiter le pouvoir coercitif et décisionnel de l'entité coordinatrice (je pense ici avant tout à l'État).

Tout cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de critiques à faire aux démocraties actuelles ou même à l'idéal démocratique, ni qu'il n'y ait pas de critiques à adresser à l'autorité ou à l'usage de la coercition. Simplement, après examen, il ne semble pas que l'anarchisme soit le meilleur régime politique qu'on puisse imaginer – ou, du moins, le moins mauvais – dans la mesure où il ne résout (ne serait-ce que de manière imparfaite) aucun des problèmes qu'il comptait résoudre, au contraire de la démocratie.

CONCLUSION

En tant que régime politique pur, l'anarchisme fait face au trilemme suivant : soit il n'est pas moralement souhaitable. Soit il se retrouve avec les mêmes problèmes que rencontrent (selon les anarchistes) la démocratie ainsi que les autres régimes politiques concernant l'autorité et la coercition – problèmes que les anarchistes pensaient pourtant résoudre grâce au fonctionnement politique qu'ils préconisent. Soit son application, dans sa version « pragmatique », se réduit à des communautés qui permettent en quelque sorte d'évacuer les problèmes soulevés dans les deux autres branches du trilemme, mais qui ne les font pas disparaître pour autant de la philosophie politique. En effet, les problèmes soulevés par les anarchistes eux-mêmes concernant l'autorité et la coercition ne sont pas résolus par la version « pragmatique » de l'anarchisme¹⁹. De plus, nous avons vu en quoi nous pouvons être sceptiques sur le fait que, malgré ses défauts, l'anarchisme soit le « moins mauvais » des régimes politiques.

Voilà pourquoi j'estime que l'anarchisme ne constitue pas un régime politique moralement défendable. Peut-être, comme je l'ai dit, est-il acceptable sous certaines conditions relativement restrictives, mais de ce fait, l'idéal anarchiste en soi ne me semble ni particulièrement souhaitable moralement, ni très utile pour résoudre les problèmes classiques liés à l'autorité politique et à la coercition ni,

enfin, pour constituer un « étalon » théorique en vue d'évaluer d'un point de vue moral les sociétés existantes.

Pour répondre aux questions qui entourent l'autorité politique et la coercition, seul un examen attentif de ces notions et de leurs conditions hypothétiques de légitimation s'avère à mon sens utile. Dans cette optique, on peut citer pour exemples les études de Simmons (1979, 2001), Wolff (1998) ou Green (1988). Les critiques des anarchistes concernant l'autorité et la coercition sont pertinentes dans un tel examen, mais pas l'idéal d'organisation politique qu'ils prônent. Ainsi, paradoxalement peut-être, et comme le font par exemple les anarchistes philosophiques que sont Simmons et Wolff²⁰, l'ennemi de l'autorité et de la coercition a meilleur temps de se détourner de l'idéal de régime politique anarchiste s'il veut produire une critique efficace de celles-ci.

NOTES

- ¹ Je remercie Nicolas Tavaglione, Matteo Gianni ainsi que les deux évaluateurs anonymes de la revue *Les Ateliers de l'éthique/The Ethics Forum* pour leurs précieux commentaires.
- ² Je considère en effet que les dilemmes moraux et, de manière semblable, les trilemmes, sont « des conflits [pratiques] d'un type spécial dont le trait distinctif est d'ordre épistémologique : ils sont *insolubles* » (Tavaglione, 2005, p. 96).
- ³ Dummet, Michael, *The Logical Basis of Metaphysics*, Londres, Duckworth, 1991, p. 240; cité dans Tavaglione (2005, p. 34).
- ⁴ Je dis « à priori » car on pourrait imaginer des individus qui ne se soumettent pas aux décisions qu'ils étaient d'accord de prendre (parce que ce sont des resquilleurs (*free riders*) par exemple). Dans ce cas, la question est de savoir s'il est légitime d'user de la coercition envers ces individus, mais je ne l'aborderai pas ici. Je pars du principe que les individus respectent les décisions qu'ils ont pris.
- ⁵ Dans la mesure où l'anarchisme regroupe quantité de courants, d'écoles, de tendances qui se recoupent ou divergent sur de nombreux points, il n'est pas facile de trouver une définition de l'anarchisme qui convienne à tout le monde. Sans pouvoir défendre ma position ici, je considère néanmoins que la définition proposée est la meilleure que l'on puisse trouver dans la mesure où elle est suffisamment large pour ne pas écarter de manière arbitraire certains courants anarchistes, mais également assez précise pour ne pas englober des théories politiques qui n'auraient que peu ou rien à voir avec l'anarchisme.
- ⁶ En langue française, voir notamment Girard et Le Goff (2010).
- ⁷ Bien entendu, plus la communauté compte de membres, plus le risque de tyrannie du statu quo est important. George Tsebelis montre bien – pour ceux qui en douteraient – que plus le nombre d'agents ayant un droit de veto est important – ce qu'il appelle les *veto players*, c'est-à-dire les « individus ou les agents collectifs dont l'accord est nécessaire pour modifier le statu quo » (Tsebelis, 2002, p. 19) –, plus les chances sont fortes d'en rester à une situation de statu quo.
- ⁸ Il ne faut pas oublier non plus que, pour des raisons socio-économiques diverses, il peut être particulièrement ardu – voire impossible – pour certains individus de quitter leur communauté. Sur les disparités qui existent entre individus quant à l'exercice de ce que les philosophes libéraux appellent le « droit de sortie » (*right of exit*), voir Okin (2002).
- ⁹ C'est notamment en ce qu'il appelle la « tyrannie de l'opinion » que John Stuart Mill voit l'un des plus grands ennemis de la liberté (Mill, 1990, p. 67).
- ¹⁰ Dans son célèbre ouvrage *De la liberté*, Mill défend la liberté d'opinion et d'expression dans la mesure où celle-ci permet de faire connaître la diversité des points de vue et, ainsi, de rapprocher les êtres humains de la « vérité » (argument épistémique en faveur de la diversité) (chap. 2), ce qui permet à son tour de mener l'individu au « progrès » et à son épanouissement personnel (argument de l'« épanouissement individuel » en faveur de la diversité) (Mill, 1990, p. 76 et 148).
- ¹¹ Sur l'importance du respect et de la reconnaissance de l'identité personnelle, voir notamment Taylor (1994).
- ¹² Voir aussi Proudhon, « lettre à un anonyme », cité dans Guérin (1981, p. 9).
- ¹³ C'est là la façon charitable d'interpréter la manière « anarchiste » de régler le problème du « dissensus ». On pourrait estimer que la recherche du consensus semble plutôt mener certains individus à taire leur opinion ou à renoncer à utiliser leur voix de peur de bloquer une décision majoritaire, opinion qu'ils pourraient exprimer et voix qu'ils pourraient utiliser sans peur – ou du moins avec une pression moins forte sur les épaules – dans le cadre d'une procédure démocratique.
- ¹⁴ On peut même se demander lorsque l'on évoque une *démocratie* « libertaire » s'il s'agit réellement d'anarchisme. En effet, nous sommes partis du principe que l'anarchisme était une théorie résolument antiautoritaire, raison pour laquelle elle propose de prendre des décisions

au consensus. Ainsi, à mon sens, une des caractéristiques nécessaires pour être qualifié d'anarchiste est de refuser toute autorité politique. Il ne s'agit peut-être pas d'une caractéristique suffisante mais un individu qui revendiquerait l'usage d'une autorité politique ne pourrait pas être qualifié d'anarchiste. Dans cette optique, il semble que le consensus soit un outil indispensable pour pouvoir considérer qu'un régime politique est anarchiste. À nouveau, il s'agit d'un outil nécessaire mais pas forcément suffisant. Néanmoins, un régime qui ne cherche pas à atteindre le consensus et qui fait intervenir d'une manière ou d'une autre une forme d'autorité politique ne peut pas être anarchiste, car il lui manque alors une des caractéristiques principales qui nous permet de le qualifier comme tel. De ce fait, le modèle politique proposé, par exemple, par Murray Bookchin – qui est présenté comme l'un des grands penseurs anarchistes contemporains mais qui refuse le consensus (Bookchin, 1993, p. 257-258; Biehl, 1998, p. 106-109) –, ne devrait pas être considéré comme « anarchiste ». On peut estimer que le modèle qu'il propose est proche de l'esprit libertaire et qu'il améliore grandement les modèles classiques de démocratie, mais cela n'en fait pas pour autant un modèle anarchiste.

- ¹⁵ Dans la veine « pragmatique » on peut également citer, parmi les anarchistes classiques, Proudhon vers la fin de sa vie et son *Du principe fédératif...* (1863).
- ¹⁶ Sur les groupes dits d'« affinité », voir Dupuis-Déri (2005, p. 26-30).
- ¹⁷ Il est entendu que les communautés dites « publiques » peuvent être en même temps des communautés qui ont une relative importance dans nos vies.
- ¹⁸ Pour un résumé des positions libérales à ce sujet, voir aussi Audard (2009, chap. 3).
- ¹⁹ On voit ainsi que les seconde et troisième branches du trilemme se recoupent partiellement.
- ²⁰ À propos de l'anarchisme philosophique et de sa distinction avec l'anarchisme politique, voir Simmons (2001, chap. 6).

BIBLIOGRAPHIE

Audard, Catherine, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Éthique, politique, société*, Paris, Gallimard, 2009.

Bakounine, Mikhaïl, *Théorie générale de la révolution (anthologie de textes)*, Paris, Les nuits rouges, 2001.

Biehl, Janet, *Le municipalisme libertaire. La politique de l'écologie sociale*, Montréal, Écosociété, 1998.

Bookchin, Murray, *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Montréal, Écosociété, 1993.

Buchanan, James M. et Gordon Tullock, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, in *The Selected Works of Gordon Tullock*, Vol. 2, Indianapolis, Liberty Fund, 2004.

Christiano, Thomas, « The Authority of Democracy », *The Journal of Political Philosophy*, vol. 12, no. 3, 2004, p. 266-290.

Crowder, George, « Anarchisme. La réflexion morale dans les courants anarchistes », in Canto-Sperber, Monique, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2001.

Dupuis-Déri, Francis, *Les Black Blocs. La liberté et l'égalité se manifestent*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2005.

—, « L'anarchie en philosophie politique. Réflexions anarchistes sur la typologie traditionnelle des régimes politiques », *Les Ateliers de l'éthique*, vol. 2, no. 1, 2007, p. 6-17.

Estlund, David M., *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008.

Girard, Charles et Alice Le Goff, *La démocratie délibérative. Anthologie de textes fondamentaux*, Paris, Hermann, 2010.

Green, Leslie, *The Authority of the State*, Oxford, Oxford University Press, 1988.

Guérin, Daniel, *L'anarchisme*, Paris, Gallimard, 1981.

Mill, John Stuart, *De la Liberté*, Paris, Gallimard, 1990.

Okin, Susan Moller, « "Mistresses of Their Own Destiny": Group Rights, Gender, and Realistic Rights of Exit », *Ethics*, vol. 112, no. 2, 2002, p. 205-230.

Proudhon, Pierre-Joseph, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Paris, E. Dentu, 1863.

Shapiro, Ian, *The State of Democratic Theory*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Simmons A. John, *Moral Principles and Political Obligations*, Princeton, Princeton University Press, 1979.

—, *Justification and Legitimacy. Essays on Rights and Obligations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Tavaglione, Nicolas, *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et Fides, 2005.

—, *Gare au Gorille. Plaidoyer pour l'État de droit*, Genève, Labor et Fides, 2010.

Taylor, Charles, « La politique de reconnaissance », in Gutmann, Amy et Charles Taylor, dir., *Multiculturalisme, différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 41-99.

Tsebelis George, *Veto Players. How Political Institutions Work*, Princeton, Princeton University Press, 2002.

Waldron Jeremy, *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press, 1999a.

—, *The Dignity of Legislation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999b.

Walzer, Michael, *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1997.

Ward, Colin, *Anarchy in Action*, Londres, Freedom Press, 2008.

White, Stuart, « Making Anarchism Respectable? The Social Philosophy of Colin Ward », *Journal of Political Ideologies*, vol. 12, no. 1, 2007, p. 11-28.

Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism*, Berkeley, University of California Press, 1998.