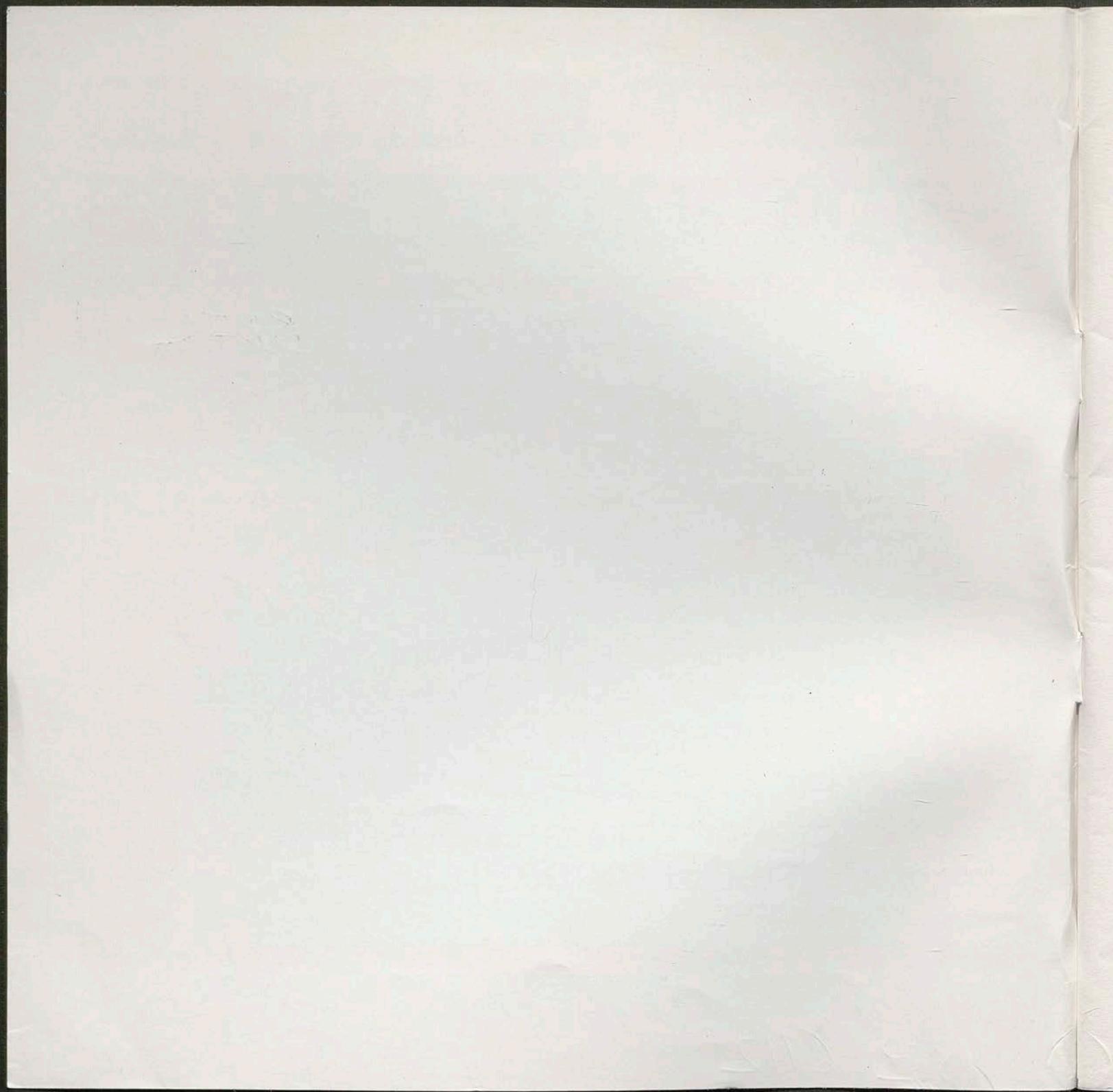


ALTERNATIVES NON VIOLENTES

LA NON-VIOLENCE ET LE DROIT



- DROITS DE L'HOMME,
RECOURS CONTRE LA VIOLENCE
- DÉSOBÉISSANCE CIVILE
- DROIT CONTRE RAISON D'ÉTAT
- L'OBJECTION DE CONSCIENCE
EST-ELLE UN DROIT ?



ÉDITORIAL

Le droit contre la violence ?

SI le niveau de violence directe entre individus reste somme toute assez bas, n'est-ce pas à « l'Etat de Droit » que nous le devons ? Quand les rapports sociaux sont codifiés par un ensemble de lois acceptées – théoriquement – par tous et qu'une autorité supérieure veille à leur respect, il n'est plus besoin de se faire justice soi-même. Même si nos systèmes juridiques restent très imparfaits, et que de larges plages d'injustice y demeurent, cette fonction non-violente doit leur être reconnue. Dans une société sans loi règne la loi du plus fort, c'est-à-dire, bien souvent, la loi du plus violent.

Mais le droit n'est rien sans la force. Il faut, comme on dit, que « force reste à la loi », pour qu'elle puisse jouer ce rôle de réduction de la violence ! Quand la loi est impuissante, l'autodéfense revient. Or, généralement, cette « force » est celle que confère l'usage (ou la menace d'usage) de moyens violents : ce sont bien des armes que porte le « gardien de la paix ». Et comment garantir qu'un porteur d'armes n'abusera pas de son pouvoir, violent ainsi la loi non-violente qu'il est censé servir ? Divers exemples montrent que la question n'a rien de théorique...

Le Droit entretient donc avec la violence des rapports ambigus. Il en résulte que ses rapports avec la non-violence ne le sont pas moins !

D'une part, les chercheurs de non-violence ne peuvent que soutenir tout ce qui élargit l'espace du Droit, non seule-

ment entre citoyens, mais aussi entre peuples : c'est autant de pris sur la « loi de la jungle ». En particulier, les efforts actuels visant à donner aux « Droits de l'Homme » une réelle force juridique méritent intérêt et soutien. On constate d'ailleurs que les mouvements non-violents et les organisations de défense des droits de l'homme recrutent le même genre de militants. Et les moyens de pression d'organismes comme *Amnesty International* ou l'ACAT sont typiquement des moyens non-violents. D'où l'intérêt, dans ce dossier, d'une présentation de la tradition des Droits de l'Homme : les articles de Jean-Marie Aubert et de Bernard Quelquejeu en exposent les fondements (la doctrine du « droit naturel ») et les contenus.

Mais d'autre part, parce qu'il dispose d'une force à son service, le Droit peut parfois couvrir bien des injustices ; certains de ses défenseurs (notamment les Etats) peuvent abuser de leur puissance « légale », notamment dans la politique internationale où aucune force ne s'impose aux Etats pour les contraindre à respecter le Droit. La permanence de la distinction entre le *légitime* et le *légal* ouvre toute une réflexion, fondamentale dans la tradition non-violente, sur l'objection de conscience et la désobéissance civile, réflexion qu'alimentent ici les articles de John Smyth et de Christian Mellon. Et Olivier Fressard s'interroge : peut-on parler de l'objection de conscience comme d'un « droit de l'homme » ?

Un livre récent pose toutes ces questions de manière provocante et suggestive : dans *La déraison d'Etat*, Olivier Russbach invite les citoyens à se servir du Droit – de leurs droits – pour rappeler aux dirigeants politiques qu'ils sont censés représenter leurs intérêts. Il débat ici avec Olivier Fressard du bien-fondé de sa position.

Deux exemples contemporains complètent et illustrent ces réflexions : la lutte du Larzac, le mouvement polonais Liberté et Paix. Dans les deux cas, des militants non-violents se sont heurtés au paradoxe du Droit, qu'il faut à la fois utiliser et contester. François Roux et Christian Robinet, impliqués personnellement dans le soutien à ces deux luttes, livrent à ce sujet leurs réflexions personnelles.

A.N.V.

Un recours contre la violence

Les droits de l'homme

par Bernard QUELQUEJEU

Pour s'opposer à la violence des puissants, on invoque de plus en plus les "droits de l'homme". Mais cette notion est loin d'être univoque. Il faut dépasser l'approche naïve des droits de l'homme pour mieux les promouvoir.

ABORDER le thème des « droits de l'homme » n'est plus, aujourd'hui, une entreprise innocente. Il n'est plus possible de parler des « droits de l'homme » sans évoquer toute une série de difficultés que posent, à leur sujet, sous nos yeux, les conditions présentes de la vie collective. En dépit de la prolifération des discours quotidiens sur les droits de l'homme, il est devenu clair que l'idée ne va pas de soi. « Droits de l'homme », de quoi s'agit-il ? Quelle est leur nature ? Quelle est leur unité ? Parle-t-on de quelque chose de repérable, de précis, de suffisamment unifié, lorsqu'on invoque la promotion des droits de l'homme – ou bien le concept doit-il, lui aussi, être rangé parmi les nombreux thèmes de discours maniés dans l'opinion publique, mais qui ne renvoient finalement à rien d'autre qu'aux intérêts idéologiques de celui qui parle ?

Relever quelques-unes de ces difficultés va avoir pour conséquence de rendre problématique, voire évanescante, l'expression même de « droits de l'homme ». Passer d'une appréhension naïve, dans laquelle on ait l'impression (fallacieuse !) de savoir de quoi l'on parle, à une interrogation problématique où l'on cherche à prendre la mesure des difficultés de la référence actuelle aux droits de l'homme, c'est sans doute la première exigence de celui qui veut aujourd'hui réfléchir et agir : qui osera s'en dispenser ?

I. Difficultés actuelles de la référence aux droits de l'homme

Première difficulté : *le contraste entre la multiplication des appels aux droits de l'homme et la prolifération de leurs violations.*

Un fait frappe quiconque ouvre son journal ou écoute la radio : tout le monde revendique les droits de l'homme. On ne voit à peu près aucun gouvernement, aucun Etat, aucun parti politique, qui s'oppose ouvertement aux droits de l'homme. Depuis moins de deux siècles, on connaît plusieurs centaines de « Déclarations » nationales, officielles, sur ce thème.

Dans le même temps, les violations ouvertes, flagrantes, gravissimes, ne cessent de se multiplier, à peu près partout : non seulement, comme chacun le sait aujourd'hui, dans les démocraties populaires de l'Est et dans les dictatures militaires d'Amérique Latine ou d'Afrique, mais aussi – quoique dans une mesure et sous des formes qui sont autres – dans les démocraties occidentales. Ouvrez votre journal...

Ce contraste entre les affirmations verbales et les violations pratiques a pour conséquence d'inviter à ne guère prendre au sérieux la référence aux droits de l'homme.

N'est-elle plus qu'un thème de discours idéologique ? Trois raisons, me semble-t-il, convergent cependant pour ne pas céder trop vite au découragement : le développement prodigieux de l'*information*, qui fait que nous apprenons presque instantanément des violations que nous aurions ignorées hier ; un certain *progrès de la conscience collective*, qui me paraît difficile à nier, au moins en gros, quoi qu'il en soit de reculs particuliers ou temporaires, ou même de retours localisés à la barbarie ; enfin, la *nouveauté* du concept : comment une notion, totalement inconnue de la plupart des sociétés antérieures à la nôtre, pourrait-elle parvenir à extirper, en quelques décennies, des mentalités et des comportements (esclavages, racisme, apartheid, sexismes, dominations, discriminations en tout genre) qui viennent du fond des âges ? Ces trois raisons, cumulées, permettent peut-être de rendre compte de ce décalage flagrant entre les *affirmations théoriques* et les *violations pratiques* des droits de l'homme.

Deuxième difficulté : *le contraste entre le dépérissement des bases intellectuelles de ces droits, et la floraison de leur concept.*

Il est remarquable d'évoquer aujourd'hui les bases intellectuelles sur lesquelles se sont édifiés, au XVIII^e siècle en particulier, les droits de l'homme : les postulats de l'école du droit naturel, les réflexions des philosophes et des moralistes comme John Locke ou Rousseau, les droits individuels inhérents à la « nature » de l'homme, la théorie du contrat social, le caractère « inaliénable » des droits proclamés en 1789, l'idée qu'ils sont universels et s'imposent à toute société comme à tout Etat, etc. Il est remarquable, dis-je, d'évoquer ces légitimations théoriques, parce qu'il faut aussitôt remarquer que, de tout cela, il ne reste presque rien. « Nature » de l'homme, droit naturel, contrat social, inaliénabilité, opposabilité à l'Etat, etc., toutes ces notions se sont intellectuellement dissoutes ; il n'en reste à peu près rien.

Or dans le même temps où l'on voyait déperir ces bases théoriques des droits de l'homme, on a vu s'en développer le concept, s'élargir la notion, et de nouvelles espèces de droits faire leur apparition. A la « première génération » des droits de l'homme (les grandes libertés inhérentes à la personne humaine comme telle, antérieures à toute législation positive et vis-à-vis desquelles le seul devoir de

l'Etat est de ne point faire obstacle à leur exercice) sont venus s'ajouter des droits nouveaux, de nature très différente, que l'on peut nommer une « seconde génération » : les droits sociaux, qui constituent des créances positives de l'individu sur la société, qu'il revient à l'Etat d'honorer en créant les conditions et les institutions indispensables à leur réalisation concrète. Après le *droit de...* (penser, écrire, professer ou abandonner une religion, etc.), le *droit à...* (travail, sécurité sociale, éducation, vie culturelle, etc.).

Paradoxe ! au moment où ont *dépéri les fondations intellectuelles* classiques des « droits de l'homme », on voit *fleurir le concept* dans des directions nouvelles. Des branches nouvelles ont poussé à l'arbre des droits de l'homme, dans tous les sens, avec des justifications très incertaines, ou pas de justification du tout. Ce contraste rend problématique l'unité du concept : ne s'agit-il plus que d'un *conglomérat d'idéaux, de désirs, d'utopies* ?

Dès maintenant, on peut néanmoins tirer une double conclusion :

a) *affirmer pratiquement* un droit, et le *légitimer théoriquement*, sont deux opérations différentes. Un droit concret peut très bien apparaître dans l'histoire revêtu d'une légitimation particulière, et se développer en tant que requête universelle, lorsque cette base intellectuelle s'est évanouie ;

b) c'est peut-être une tâche actuelle que de *retrouver des fondements théoriques nouveaux*, inédits, à des droits anciens ou nouveaux, de réexpliquer des bases nouvelles pour la conviction, qui demeure inentamée, qu'il appartient à l'être humain, à sa dignité, de jouir de certains droits fondamentaux.

Troisième difficulté : *l'actuelle prolifération et extension des droits de l'homme compromet l'urgence prioritaire de créer pour eux des garanties efficaces.*

Après la première génération des grandes libertés individuelles (les droits-attributs) et la seconde génération des droits sociaux (les droits-créances), voilà donc que l'on parle d'une « troisième génération » (les droits-solidarités).

De quoi s'agit-il ? A l'ONU, à l'UNESCO, chez les juristes internationaux des grandes organisations, en France même, on évoque de plus en plus la nécessité de prendre en compte de nouveaux droits : droit au développement, droit à un environnement écologiquement équilibré, droit à la paix internationale, droit d'appropriation à

l'égard des ressources communes de l'humanité comme l'air, les mers, l'espace, etc.

S'agit-il vraiment de « droits » ? Un droit a un *titulaire*, il appartient à quelqu'un ; il a un *objet* précis et possible (car il n'y a pas d'obligation légitime à l'impossible) ; enfin, il est *opposable* à une personne précise, physique ou morale.

A propos des droits-de-solidarité, il faut demander : quel en est le *titulaire* ? l'individu, telle collectivité, l'Etat, la société internationale (dans la mesure où elle existerait) ? On ne sait plus très bien. Ensuite, quel est l'*objet* précis et possible de tels droits : le développement ? la paix ? l'environnement équilibré ? qu'est-ce que c'est ? Enfin, à qui un tel droit est-il opposable ? Questions redoutables, et qui expliquent que maint juriste soit formellement opposé à toute déclaration de droits nouveaux qui élargirait encore un concept déjà flou. Une prolifération aboutirait à étiqueter comme « droit » ce qui ne constitue que des vœux, des souhaits, des utopies, qui ne se prêtent nullement, dans l'état actuel des institutions et des législations, à devenir des « droits » : car le choc en retour, inévitable, serait que le droit lui-même tendrait à n'être plus qu'un vœu inefficace et vain, sans garanties possibles. On saisit là toute l'ambiguïté du concept de « droit de l'homme ».

Quatrième difficulté : *l'actuelle division de l'humanité en trois « mondes » (occidental, socialiste, tiers monde) qui comprennent différemment les droits de l'homme fait douter de leur unité ou de leur cohérence.*

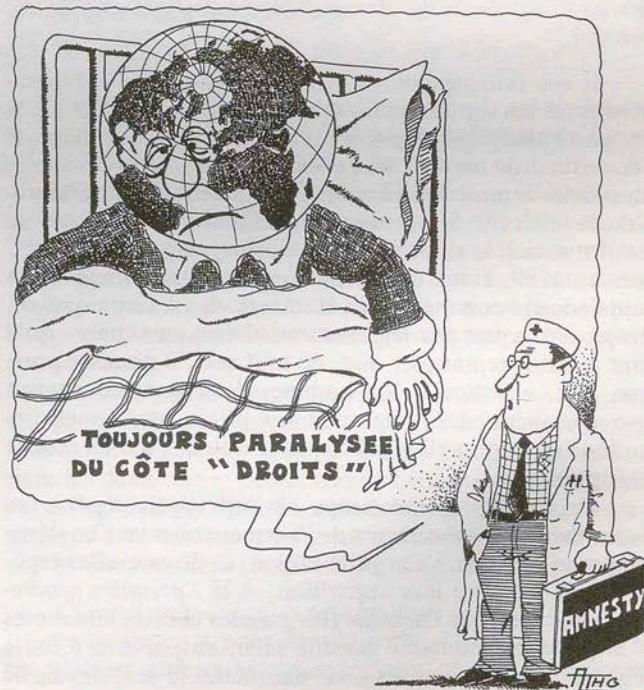
De fait, que cela plaise ou non, la question se pose à nous dans une humanité divisée, profondément. Par voie de conséquence, le concept contemporain de « droit de l'homme » se trouve, lui aussi, divisé.

La tradition occidentale de la vieille Europe a mis l'accent sur les *droits de l'individu* humain, sa dignité inaliénable, les grandes libertés qui l'expriment : liberté de conscience et de religion, égalité des citoyens devant la loi, droit à la propriété, protection juridique du citoyen en face des empiétements de l'Etat, etc. Les *conceptions socialiste et communiste*, au contraire, insistent beaucoup plus sur les *droits économiques et sociaux*, donc sur l'importance déterminante des rapports sociaux qui permettent leur mise en œuvre : c'est le but même de la société socialiste qui détermine la perspective socialiste sur les droits de l'homme. Enfin, les urgences des *sociétés du tiers monde* sont souvent extrêmement différentes : les priorités sont simplement la

nécessité élémentaire de survivre en présence des calamités et famines naturelles, la destruction des structures coloniales, la suppression des discriminations tribales ou raciales, la quête de l'identité et de l'authenticité culturelles ; en face de ces nécessités collectives dramatiques, les droits individuels, souvent d'ailleurs étrangers à leur tradition propre, compteront pour peu !

Ainsi, selon celui des trois « mondes » auquel on pense, on constate une grande divergence de perspective en matière de droits de l'homme. Non que ces diverses conceptions s'excluent réciproquement de manière absolue ; mais il faut bien voir qu'elles divergent. Dans l'état réel de la politique mondiale, la complémentarité de ces trois perspectives n'est pas facilement discernable, et de toute façon est génératrice de conflits. Il en résulte que sont rendues problématiques l'unité ou même la cohérence de la référence aux droits de l'homme.

Cinquième difficulté : *les processus contradictoires de politisation et de dépolitisation des droits de l'homme.*



En nous limitant à la situation politique intérieure française, il nous faut constater la *politisation* du thème des droits de l'homme, au sens de la récupération idéologique par chacune des diverses familles politiques, surtout depuis la campagne présidentielle de 1974. C'est selon la dénonciation des violations que chacun discerne ses ennemis et ses amis. L'idéologisation de la référence a pour effet de rendre sceptique à leur endroit : c'est ce qui arrive chaque fois qu'au lieu de demeurer ce qu'ils sont d'abord, à savoir un instrument de *critique* morale et politique de sa propre pratique, les droits de l'homme se dégradent en instruments de légitimation *idéologique*.

Il faut pourtant prendre acte, en même temps, d'un certain mouvement contraire, timide mais instructif, de « dépolitisation ». La dénonciation unilatérale a largement perdu de son crédit : pour demeurer crédible, il faut dénoncer les violations partout ; ainsi le parti communiste français a-t-il été obligé d'en venir à dénoncer lui aussi le Goulag soviétique. Cette dépolitisation, qui a tendance à remettre la référence aux droits de l'homme au-dessus des récupérations opérées par les partis, constitue un motif d'espérance dans l'avenir des droits de l'homme.

II. Une tradition puissante au cœur de l'histoire moderne

Au moment où l'héritage des droits de l'homme risque de s'obscurcir, de s'évanouir, de susciter le doute ou le déculement, au moment où cet héritage risque de sombrer dans l'insignifiance en étant revendiqué de tous côtés, il me paraît primordial de ressaisir ce qui fait son *originalité* : être d'abord une tradition, une tradition puissante, diversifiée mais repérable, au cœur de notre histoire moderne. L'usage lucide de la référence aux droits de l'homme, le combat décidé pour les promouvoir pratiquement, ne peuvent faire l'économie de la réappropriation, dans toute sa verdeur et avec toutes ses leçons, d'une histoire, d'une tradition, dont les grands moments coïncident avec quelques-unes des grandes dates de notre histoire morale et politique.

On a coutume de faire commencer l'histoire moderne des droits de l'homme avec la fameuse *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789 : la coutume n'est

pas sans fondement, car jamais proclamation votée par une assemblée politique n'a connu une répercussion semblable. Il n'en demeure pas moins qu'aux yeux de l'historien, il faut remonter bien plus haut pour saisir la préhistoire et les sources lointaines de cette tradition.

La perception que l'homme, ou du moins certains hommes, jouissent, dans leur vie personnelle et sociale, d'un certain nombre de droits remonte très loin dans l'histoire ancienne, au moins sous des formes inchoatives. On pourra citer certaines dispositions du *Code d'Hammourabi* (1700 av. J.-C.), le plus ancien code de justice connu ; les perceptions qui s'expriment dans la littérature grecque, comme l'exemple d'*Antigone* qui déclare agir contre la raison d'Etat qu'exprime Créon, selon « les lois immuables et non écrites des Dieux » ; les « droits naturels » de l'homme dans la doctrine des stoïciens ou dans certaines formes du droit romain (Ulprien). Dans l'histoire médiévale, on citera surtout la *Grande Charte* de 1215, imposée au roi Jean sans Terre par ses barons révoltés, et qui exprime clairement certaines libertés individuelles, le droit à l'innocence tant que n'est pas intervenu un jugement équitable, les droits et franchises de certains corps sociaux sur lesquels le Prince reconnaît n'exercer aucune influence, la liberté de circulation, le respect des biens, etc. : c'est déjà l'ancêtre des libertés fondamentales de la première génération qui tentent de limiter l'absolu du pouvoir royal. On remarquera qu'elle est arrachée au terme de luttes qui soulèvent les petits contre la violence et l'arbitraire des puissants. On évoquera aussi le débat noué à l'occasion des grandes découvertes coloniales du XVI^e siècle et l'action menée par les dominicains Vitoria et surtout Las Casas, « Protecteur des Indiens », précurseur du droit international, qui, s'appuyant sur une philosophie de la nature humaine universelle, indépendante de la foi chrétienne, déclarent que la conquête du Nouveau Monde, le travail forcé des esclaves, l'appropriation violente des sols et des mines sont injustifiables, illégitimes (même si elles sont légales, conformes aux lois espagnoles).

A cause de son importance, on s'arrêtera ensuite sur la longue tradition des *Bills of Rights* qui traverse toute l'histoire anglaise des XVII^e et XVIII^e siècles : la *Petition of Rights* de 1628, le célèbre Bill de l'*Habeas Corpus* de 1679, octroyé par le Parlement anglais, qui garantit certains droits élémentaires face à l'arbitraire du pouvoir, en déclarant illégitime toute détention abusive ; et surtout le grand *Bill*

of Rights de 1689, au terme de la révolution anglaise, qui détaillait mainte liberté, comme les conditions dans lesquelles seront prononcés les jugements, l'obligation du consentement du Parlement pour toute levée d'impôt ou l'entretenir de l'armée, et plusieurs autres droits naturels de l'homme que l'Etat doit respecter parce qu'ils lui sont antérieurs. Cependant, le souci de fonder les droits imprescriptibles dans une conception générale de l'homme et de la société allait être celui des juristes et des philosophes, John Locke, Rousseau, la philosophie des Lumières, la pensée morale et politique des XVII^e et XVIII^e siècles, dont les idées allaient conduire aux grands principes de la Révolution américaine de 1776, puis des Constituants français de 1789.

La tradition américaine des XVII^e et XVIII^e siècles, aboutissant à la Déclaration d'Indépendance de 1776, s'enracine profondément dans la tradition anglaise et comporte des leçons inédites, des perspectives d'avenir que la Révolution française a occultées. Après avoir quitté l'Angleterre pour s'installer dans le Nouveau Monde, les fameux « Pèlerins du Mayflower » avaient conclu un « Pacte d'Établissement » avant de fonder New Plymouth en 1620. Ceux que l'on a appelés les « Niveleurs » (*Levellers*) avaient joué un rôle important pendant la révolution anglaise pour étendre à la politique la revendication égalitaire de la religion et tirer toutes les conséquences du droit à la liberté religieuse : la liberté de conscience devint ainsi le noyau autour duquel maintint droit de l'homme allait se constituer, par intégration d'autres libertés. Ainsi, sont-ce les Puritains anglais qui, les premiers, ont énoncé au début du XVII^e siècle, l'affirmation, reprise ensuite par les Français, que la personne individuelle était supérieure à l'Etat et devait être protégée contre les empiétements du pouvoir de celui-ci. Lors de la proclamation de leur indépendance, les nouveaux Etats américains s'attachèrent à formuler des Déclarations des droits, par exemple en mai 1776 dans l'Etat de Virginie. En juillet de la même année était adoptée et diffusée dans les treize colonies en révolte la *Déclaration d'Indépendance*, qui assignait à l'institution politique un quadruple fondement : l'égalité de tous, la vie, la liberté, la recherche du bonheur, et affirmait que « pour garantir ces droits, les hommes instituent des gouvernements dont le juste pouvoir émane du consentement des gouvernés », lesquels « ont le droit d'abolir ou de modifier tout gouvernement qui viendrait à méconnaître ses fins ». La Constitution des Etats-

Unis, en 1787, puis les *Dix Premiers Amendements* relatifs aux libertés, allaient préciser la souveraineté populaire, la sûreté des citoyens, le droit de propriété, la liberté d'opinion, le contrôle parlementaire, les droits politiques et déjà quelques droits sociaux et économiques.

C'est pourtant à la Révolution française qu'allait revenir l'idée d'une proclamation officielle et solennelle des droits de l'homme, formulés en termes plus généraux, quoique simples, dont les conséquences pratiques ne devaient être décelées que par une lente maturation. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* est étroitement liée à tout le contexte historique et politique de la Révolution de 1789 ; si l'on regarde attentivement ses dix-sept articles, on constate que, bien loin de découler de principes théoriques *a priori*, chacun d'eux vise un abus précis de l'Ancien Régime, un comportement du pouvoir jugé désormais inadmissible. Elle formule les « droits naturels et imprescriptibles de l'homme » dont la conservation est le but de toute association politique, et qui sont « la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression » (art. 2). Plusieurs articles explicitent l'idée de liberté, dont les bornes ne sont fixées que par la loi : liberté physique, d'opinion et de conscience, de pensée et de presse, de propriété. D'autres expriment la sûreté, ce droit de l'homme, entré dans une société politique, que le corps social garantisse ses droits imprescriptibles par son organisation politique, judiciaire et administrative, y compris par un droit pénal. Enfin, l'idée d'égalité commande plusieurs conséquences très concrètes : égalité devant la loi et la justice, devant l'impôt, égale admissibilité aux emplois publics, contrôle des affaires publiques.

Il faut insister sur le lien entre la *Déclaration* énonçant solennellement les droits naturels et imprescriptibles, et une *Constitution* instituant un droit politique proprement dit, car il révèle la nature profonde des droits de l'homme : être une sorte de fondement moral de l'ordre juridique et comporter dans son essence même le mouvement imminent de se réaliser en *droit positif*, de s'institutionnaliser en droit politique, seul susceptible de garantir effectivement les droits seulement « déclarés » dans une « Déclaration ».

Les diverses traditions relatives aux droits de l'homme dans les différents pays et continents devaient attendre la Seconde Guerre mondiale pour converger dans un courant

unique qui aboutit le 10 décembre 1948, à l'Assemblée générale des Nations Unies, au vote de la *Déclaration Universelle des droits de l'homme*, dont l'importance est décisive. Rédigée dans le climat social et politique international de l'après-guerre, proclamant les aspirations dont les hommes peuvent aujourd'hui attendre satisfaction par-delà tous les droits positifs, nationaux ou internationaux qu'elle dépasse et de quelque façon anticipe, elle a finalement le caractère d'une Charte de l'humanité entière qui énonce les fins qui s'imposent à toute communauté humaine, politique ou non. Elle a été le premier acte d'un long processus encore à peine commencé, et qui vise à transformer, en dépit de l'obstacle que constitue le principe de la souveraineté des Etats, la valeur « morale » de ses trente articles en un véritable système *juridique* de garanties internationales et nationales. Ont vu le jour un *Pacte International relatif aux droits économiques, sociaux et politiques*, adopté en 1966 et entré en vigueur, pour les Etats qui l'ont ratifié, le 3 janvier 1976 ; et un *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, entré en vigueur le 23 mars 1976. Bien d'autres institutions régionales se sont mises en place, au bénéfice de l'un ou l'autre des droits de l'homme, ou de plusieurs d'entre eux, telle la *Convention européenne des droits de l'homme*, qui fonctionne depuis 1953.

Ce rapide survol des diverses traditions en matière de droits de l'homme et des grandes Déclarations relues dans

les contextes historiques qui les virent naître, a pu nous vaincre de la force d'un courant dont l'écho résonne à chaque carrefour de notre histoire moderne. L'histoire de la liberté n'est pas d'abord l'histoire d'une idée philosophique ou d'une valeur morale qui se réalisera de façon plus ou moins rapide et qui traverserait des phases de progrès ou de récession, comme le croit maint idéaliste. C'est bien plutôt l'histoire des luttes sociales concrètes, de *combats contre l'arbitraire et la violence des puissants*, l'histoire de forces humaines antagonistes qui s'emparent du même mot pour y glisser des contenus différents. Merleau-Ponty l'a écrit, lucide et accusateur : « Tout le monde se bat au nom des mêmes valeurs : la liberté, la justice. Ce qui départage, c'est la sorte d'hommes *pour qui* l'on demande justice et liberté, la sorte d'homme *avec qui* l'on entend faire société : les esclaves ou les maîtres ».

Extrait d'un article publié dans la revue SPIRITUS (40, rue La Fontaine, Paris) en mai 1980. Reproduit avec l'aimable autorisation de la rédaction.

Droit naturel et Droits de l'Homme

par Jean-Marie AUBERT

Sur quoi fonder les droits de l'homme ? Jean-Marie Aubert, prêtre et professeur de théologie, présente ici l'histoire d'une tradition qui a tenté de répondre à cette question, l'école du droit naturel.

C'EST certainement un phénomène caractéristique de notre temps que l'invocation du respect des droits de l'homme, pour protester contre la violence, individuelle ou institutionnalisée, dans des régimes politiques dictatoriaux. De tous côtés, partout où la dignité humaine est bafouée, on en appelle aux droits de l'homme.

La récupération des droits de l'homme

Mais tout de suite se pose la question essentielle : sur quoi se fondent ces droits de l'homme, si souvent ignorés ou lésés aussi bien dans les pays de l'Est que dans le monde dit libre et dans le tiers monde ? Et c'est alors qu'on se heurte à une sorte de paradoxe : d'un côté l'Eglise catholique magnifie les droits de l'homme, en écho au texte de Vatican II : « L'Eglise, en vertu de l'Evangile, qui lui a été confié, proclame les droits de l'homme, reconnaît et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits » (Constitution "l'Eglise dans le monde de ce temps", n° 41). On peut même dire que Jean-Paul II a fait des droits de l'homme l'axe de son enseignement éthique.

Et cependant, ces mêmes droits de l'homme sont constamment évoqués par de tout autres voix, au point qu'un célèbre écrivain de gauche pouvait dire : « Les droits de l'homme sont devenus la religion des incroyants... ». Et, de fait, le parti socialiste, pour ne citer que lui, a eu le mérite de créer une association « Droits socialistes de l'homme », dont les objectifs concrets rencontrent ceux que propose l'Eglise (défense des libertés, lutte contre le racisme, mise en valeur de la dignité de la personne humaine, etc.). A un regard superficiel, ce soudain intérêt pour ces droits peut donner l'impression de tentatives de récupération. Puisque les droits de l'homme sont à la mode, chacun veut donner l'impression qu'il en est le meilleur défenseur, oubliant un peu facilement que dans le passé (ou le présent dans certains cas) il n'en a pas été toujours ainsi.

Effectivement, tout le monde a en mémoire le souvenir de la sinistre Inquisition, des génocides engendrés en Amérique Latine par une colonisation se voulant en même temps une évangélisation, ou des massacres sans pitié entre chrétiens lors des guerres de religion. Mais il ne faudrait pas avoir une mémoire sélective : le mépris des droits de l'homme se retrouve partout, aussi bien dans la religion que dans la politique. Les actuels chantres du libéralisme n'ou-

blient-ils pas les gigantesques injustices engendrées au siècle dernier par le capitalisme sauvage au nom de la liberté d'entreprise ? Et le socialisme, qui s'est toujours présenté comme le libérateur des peuples asservis, ne s'est-il pas officiellement incarné, comme socialisme scientifique, revendiquant l'héritage de Marx, dans une patrie mondiale du socialisme, engendrant un totalitarisme effrayant, symbolisé par les millions de victimes de l'ère stalinienne et du goulag soviétique ?

La formulation historique des droits de l'homme

Pour clarifier le débat, il est indispensable de rappeler quelques points d'histoire. D'abord, l'histoire la plus récente, celle des premières déclarations des droits de l'homme. C'est incontestablement le XVIII^e siècle, celui des Lumières, siècle où la pensée s'est émancipée et où surtout l'individu a pris conscience de sa dignité et de sa liberté, face à un pouvoir politique autoritaire. Pour ce qui concerne la France, ce sont avant tout les Encyclopédistes et les promoteurs de la Révolution française qui ont eu le mérite de proclamer les droits de l'homme, essentiellement les droits de l'individu contre le pouvoir ; et c'est la célèbre « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » de 1789. Le contexte de ce document explique la suite : il exprimait l'idéal politique d'une libération à l'égard de l'Ancien Régime, synonyme d'injustices, de priviléges et d'autoritarisme ; mais aussi réaction contre l'Eglise, qui était solidaire historiquement de ce régime politique. Et ceci explique pourquoi la Révolution de 1789 fut en même temps contre la monarchie absolue et fortement anticléricale.

Ce dernier trait explique un peu l'attitude des papes de l'époque, jusqu'à Léon XIII (fin du XIX^e siècle), en particulier à propos de la liberté de conscience, accusée par le pape Grégoire XVI (1832) de « mal pestilential, véritable délitre ». On voit le chemin parcouru depuis lors par l'Eglise ! Qu'on songe au beau texte de Vatican II sur la liberté religieuse et à l'audace de Jean XXIII d'avoir rompu avec ce passé en magnifiant définitivement les droits de l'homme dans son encyclique « *Pacem in terris* » de 1963 (n° 145). Le contexte anticlérical de la Révolution française et de sa Déclaration de 1789 n'explique pas à lui seul les réti-

cences de l'Eglise, qui ont duré près de deux siècles. Elles ont été dénoncées avec lucidité par un document du Saint-Siège, en 1975, qui reconnaît que la moderne promotion des droits de l'homme a « souvent conduit les papes à adopter une attitude de précaution, négative et, parfois, d'hostilité ou même de condamnation » (document édité par la commission pontificale Justice et Paix, Vatican, 1975).

Une autre motivation explique aussi ces réticences que l'on retrouve, chose curieuse, chez un Karl Marx, à l'égard de la Déclaration de 1789. L'exaltation de l'individu et de ses droits restait abstraite dans le texte révolutionnaire ; elle ne s'accompagnait pas des garanties sociales de cette liberté ; de là vient que le fruit le plus nocif de la Révolution fut le libéralisme triomphant de la bourgeoisie capitaliste, ce libéralisme dénoncé à la fois par Marx comme cause de l'oppression prolétarienne, et par l'enseignement papal résumé par Paul VI (se référant à Pie XI) dans son encyclique « *Populorum progressio* » : « Ce libéralisme sans frein conduisait à la dictature dénoncée à bon droit par Pie XI comme génératrice de l'impérialisme international de l'argent » (n° 26).

On comprend alors les raisons du changement d'attitude de l'Eglise au sujet des droits de l'homme, quand la grande Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies de 1948 corrigea l'individualisme de celle de 1789 en y incluant les droits sociaux. L'Eglise se reconnaissait alors dans une telle conception, puisque c'est celle qu'avaient élaborée au XVI^e siècle ses grands théologiens, comme on le verra plus bas.

Les droits de la communauté humaine

Le regard de l'historien ne s'est pas arrêté à cette constatation : l'apparition de la doctrine des droits de l'homme dans les milieux éclairés du XVIII^e siècle, ceux de l'Encyclopédie de Diderot. En France, on s'est facilement contenté de ce constat, et l'importance symbolique de la Révolution de 1789 dans notre histoire, avec son contexte anticlérical, a souvent occulté une vérité historique bien mise en lumière par les historiens anglo-saxons et germaniques plus attentifs aux origines religieuses (et théologiques) du problème. Les travaux d'historiens comme E. Rebstein, A. Knuper, W.S.M. Knight et surtout J. Brown Scott ont clairement

établi une filiation doctrinale reliant l'action politique de Bartolomé de Las Casas, ses développements doctrinaux par les grands théologiens espagnols de la Renaissance, F. de Vitoria et F. Suarez, relayés dans la suite par les représentants protestants de la fameuse Ecole du Droit Naturel, à l'origine de la doctrine moderne des droits de l'homme. Mais voyons la chose de plus près...

La conquête du Nouveau Monde par les colonisateurs espagnols s'opéra à travers des excès et des massacres (et cela malgré les ordres des souverains espagnols) qui ont marqué profondément le sort des populations indiennes de l'actuelle Amérique Latine. La brutalité et les excès de cette colonisation, qui se voulait aussi une christianisation, suscita l'indignation de celui que l'on a appelé le défenseur des Indiens, le dominicain Bartolomé de Las Casas. Effrayé, avec beaucoup d'autres religieux d'ailleurs, des sévices épouvantables dont il était le témoin, il consacra sa vie à défendre la cause des Indiens auprès de la Cour d'Espagne ; il le fit particulièrement dans un véritable réquisitoire contre les conquérants espagnols, dont la lecture est encore de nos jours impressionnante (1). L'influence de Las Casas eut un retentissement considérable en Espagne, particulièrement auprès de Charles Quint, et suscita une réflexion théologique nouvelle : jusqu'alors l'idée d'humanité était limitée, à la façon médiévale, à une humanité réduite à la chrétienté (unité de foi, unité de chef, le Christ). Désormais, la découverte du Nouveau Monde et du caractère humain de ses habitants conduisait à étendre la notion de communauté de destin à toute l'humanité. Ce fut essentiellement Vitoria, professeur à Salamanque (1483-1546) qui organisa en corps de doctrine les principes posés par Las Casas, en faisant accepter l'idée d'une *communauté mondiale* (république universelle) fondée non plus sur la foi, mais sur l'appartenance à une même nature, à une même dignité humaine. Vitoria démontra ainsi dans son cours sur les Indiens que ceux-ci, en dépit de leur paganism, possédaient tous les droits et la dignité de la personne humaine. Ni les souverains chrétiens ni les papes n'avaient donc autorité sur ces barbares américains, du fait qu'ils devaient être considérés, au même titre que les chrétiens, comme des créatures de Dieu, créées à son image. Il eut le mérite de rattacher cette affirmation, révolutionnaire pour l'époque, à l'universalisme de l'annonce évangélique

explicitée au Moyen Age par un saint Thomas dans sa doctrine du droit naturel.

Un demi-siècle après Vitoria, le théologien jésuite Suarez devait donner toute son ampleur à cet enseignement dont il tira les conséquences juridiques : destination universelle des biens de la terre, droit de libre circulation des personnes, droit de commerce, liberté des mers, etc. Un trait caractéristique de cet enseignement de Suarez est ce qu'on pourrait appeler sa "laïcité". Puisqu'on savait désormais que l'unité humaine n'était plus fondée sur l'unité de la foi mais sur l'appartenance à une commune nature remontant à la création de l'homme, la dignité de celui-ci était universelle et inhérente à chaque personne humaine. Cette doctrine, désormais accessible à tous, croyants comme incroyants, fit sa carrière européenne grâce à des médiateurs principalement protestants. C'est assurément là un des points les plus originaux des recherches historiques anglo-saxonnes et germaniques évoquées plus haut, recherches peu exploitées en France, où l'on reste éloigné de l'idée d'une origine théologique des droits de l'homme, tellement ceux-ci demeurent liés au contexte anticlérical de la Révolution française qui en fut le diffuseur.

Une donnée historique explique cette diffusion de la théologie universaliste de Vitoria et Suarez : grâce à l'expansion politique de l'Espagne des Habsbourg, le renouveau théologique de la scolastique espagnole trouva de nombreux échos et des partisans dans le monde universitaire protestant, principalement dans les universités de Hollande ouvertes à l'influence espagnole. Ce fut ainsi le cas du juriste hollandais Hugo Grotius (début du XVII^e siècle), appelé « le père du droit international » ; il contribua à répandre les idées de Vitoria dans les universités germaniques durant le siècle des Lumières en créant la fameuse « Ecole du Droit Naturel ».

Les théologiens espagnols avaient ainsi constitué l'héritage culturel qui devait fructifier dans le monde moderne. Désormais, le vieux cadre de la chrétienté médiévale, privilégiant le chrétien, était brisé ; les non-chrétiens sont reconnus comme sujets des mêmes droits que les chrétiens. Cette affirmation, qui contient déjà celle de l'égalité des droits de l'homme, entraînait des conséquences, déjà exprimées par ces théologiens, qui devaient de nos jours pousser à remodeler les rapports internationaux : égalité de tous les pe-

uples et individus, droit naturel à des relations pacifiques et à la communication entre les groupes humains, juste répartition des ressources de la terre, solidarité inter-humaine exigeant la protection des moins favorisés, etc. Mais, surtout, tout cet ensemble doctrinal est conçu par les théologiens comme une exigence naturelle devant servir de voie et de passage à l'amour évangélique, à la fraternité humaine dans le respect de tous et dans un climat de non-violence. C'était un idéal proposé à tous, celui de la communauté mondiale exigé par un droit naturel co-extensif à toute l'humanité et source de tous les droits de l'homme. On mesure mal de nos jours la nouveauté d'un tel enseignement, tellement il est devenu commun, idéal valant aussi bien pour les chrétiens que pour les non-chrétiens, indépendant de toute confession.

Des droits de l'homme au droit naturel

Ce fut le mérite de l'Ecole du Droit naturel des XVII^e et XVIII^e siècles d'avoir fondé l'universalité des droits de l'homme dans la doctrine vénérable du droit naturel qu'elle avait sécularisée et laïcisée (dans la voie tracée par Suarez). Malheureusement, cette école (au sens de courant philosophique et politique) ne résista pas aux critiques qui lui furent adressées au XIX^e siècle : elle partait d'une idée trop abstraite du droit, ignorant l'histoire et les différenciations culturelles. La montée du positivisme juridique et le déclin de toute tentative métaphysique de définir un idéal politique, tout cela contribua à déconsidérer l'idée de droit naturel. Avant de voir sa reprise actuelle, il faut bien reconnaître que le mouvement d'idées suscité par Grotius, exploitant l'héritage de Las Casas, Vitoria et Suarez, a fortement contribué à créer l'humanisme universaliste dont les Encyclopédistes, J.-J. Rousseau et les doctrinaires de la Révolution française furent les plus illustres représentants, symboles de la modernité, suivis par de nombreux disciples, allant de Bolivar à Garibaldi (2).

De cette Ecole du Droit naturel, le représentant le plus célèbre fut certainement Samuel de Pufendorf (seconde moitié du XVII^e siècle) qui influença J.-J. Rousseau et par lui la pensée politique française. Son œuvre la plus connue, *Les devoirs de l'homme et du citoyen tels qu'ils sont prescrits par la loi naturelle*, a été traduite de tous côtés et souvent lit-

éralement pillée. En particulier, on en trouve des passages entiers incorporés dans la célèbre « Déclaration d'indépendance » américaine (1776). Pour la première fois au monde, et treize ans avant la Déclaration des Droits de l'Homme de 1789, une nation affirmait solennellement des vérités que l'on devait retrouver dans nombre de constitutions d'Etats modernes. Conçue hors de tout contexte anticlérical (ce qui n'était pas le cas de celle de 1789), la déclaration américaine affirmait l'origine religieuse des droits de l'homme : « Tous les hommes sont créés égaux, pourvus par le Créateur de certains droits inaliénables, parmi lesquels le droit à la vie, à la liberté et à la poursuite du bonheur ».

Un autre représentant protestant de ce mouvement, Christian Wolff (1679-1754), connut une autre postérité ; auteur de nombreux ouvrages, (une *Ethique* en cinq volumes et surtout un *Droit naturel* en huit volumes), il devint une des sources de la pensée catholique en matière de morale sociale. En effet, sa doctrine fut vulgarisée en Italie et en France par un jésuite napolitain, Taparelli, dont le résumé de droit naturel est devenu au XIX^e siècle un classique de la pensée sociale catholique (son influence s'est fait sentir jusqu'à Pie XII).

Mais, finalement, qu'était ce droit naturel posé comme fondement des droits de l'homme par les théologiens de la Renaissance et leurs successeurs protestants puis par leurs derniers disciples rationalistes dont la pensée est passée dans l'idéal révolutionnaire ? Question d'autant plus importante que l'idée même de droit naturel est devenue de nos jours très contestée. Comment comprendre cette dialectique ? Est-il possible d'en reprendre l'essentiel ? Comment expliquer même qu'un marxiste de l'Ecole de Francfort, Ernst Bloch, ait pu écrire un grand livre « Droit naturel et dignité humaine » (Paris, Payot, 1976) ?

Droit naturel et communauté humaine

Pourquoi l'idée de droit naturel est-elle de nos jours pratiquement tombée en désuétude ? A côté des motifs évoqués un peu plus haut qui sont à l'origine du déclin de l'Ecole du droit naturel, dès le XIX^e siècle, il y en a de plus récents liés à l'évolution de la pensée moderne. En effet, le terme même de « naturel » est très ambigu, surtout si on veut parler de nature humaine comme source de dignité de

l'homme et de ses droits fondamentaux. Car, depuis surtout Descartes, le terme de *nature* est synonyme d'absence de liberté ; une chose est dite " naturelle " quand on peut la définir une fois pour toutes, la classer comme un objet. C'est donc un concept qui de nos jours a été essentiellement appliqué au monde extérieur à l'homme, sens évoqué par l'expression " Histoire naturelle " par exemple, pour désigner l'étude du monde minéral et vivant régi par des lois naturelles, objet de science. Ainsi, si on veut appliquer cette idée à l'homme, parler de nature humaine ou de droit naturel, c'est évoquer en l'homme ce qu'il y a de moins humain, ce qu'il partage avec le monde de la matière. Cette idée de " nature " laisserait échapper l'essentiel de l'homme : sa pensée réflexive (« je pense, donc je suis ») et surtout sa liberté, symbole moderne de sa dignité. " Nature " évoque pour la pensée moderne tout ce qui rattache l'homme à l'animalité, ce qui est le moins spécifique en lui. L'anthropologie moderne est venue accentuer cette dérive de sens en opposant *Nature* et *Culture*, cette dernière expression désignant l'hominisation, la sortie de l'état de nature pour entrer dans une culture, une civilisation.

Si certains penseurs veulent encore parler d'une nature humaine, il leur est reproché de figer l'homme dans un immobilisme abstrait, qui nie l'histoire, le progrès culturel et les conquêtes de la liberté.

Et pourtant que voulaient dire ces anciens auteurs, ces pères des droits de l'homme, lorsqu'ils parlaient de droit naturel ? Ils le faisaient en continuant une vieille tradition chrétienne qui, de saint Irénée à un réformateur protestant comme Mélancthon en passant par saint Thomas d'Aquin, définissait la dignité humaine par l'idée de nature humaine et de droit naturel. Le terme de nature était alors pris *dans un sens beaucoup plus global*, désignant *ce qui constitue un être dans son originalité*, comme membre d'une espèce.

Ainsi appliquée à l'homme, cette idée englobe en elle tout l'humain, son animalité et sa spiritualité (ou rationalité), ce complexe d'âme et corps. Elle englobe ce que nos contemporains opposent : nature et culture ; c'est la nature d'un être doué de liberté, mais partageant aussi les lois du monde de la vie. Pris dans un tel sens élargi, ce terme de nature était même appliqué par les théologiens à Dieu (nature divine), l'Etre le plus libre.

On comprend alors la méprise de ceux qui rejettent, en morale, l'idée d'un droit de la nature humaine, du fait qu'ils l'assimilent à du pur biologique, inapte alors à être un critère éthique ou le fondement des droits de l'homme. Mais par contre elle remplit cette fonction, si par *nature* on entend la structure " native " d'ensemble de l'homme, particularisée en chaque personne humaine, à la fois être spirituel, libre, corporel et engagé dans une histoire. A ce titre alors, le corps, élément constitutif de la personne (corps-sujet) participe, ainsi que ses lois biologiques, à la dignité de la personne humaine (refus de la torture, de la violence, besoin d'une régulation de la sexualité, etc.).

De plus, l'intérêt de cette catégorie conceptuelle permet de comprendre que, par sa nature propre, l'homme appartient à une communauté universelle ; ouverte sur un horizon de possibilités se découvrant à la pensée humaine, cette nature en l'homme le pousse au progrès, à constituer des groupes humains (« l'homme, animal social » d'Aristote) et finalement à prendre conscience de son universalité, de membre d'une communauté humaine sans frontière. La découverte de l'Amérique et de ses Indiens a donné à la vieille idée de nature humaine sa dimension universelle. Déjà, la théologie antique et médiévale avait vu, dans cette nature humaine et ses droits, le présupposé nécessaire à l'Évangile. Celui-ci en effet est une annonce à faire à tous les humains, annonce d'un royaume qui se veut aussi vaste que l'humanité. La nature humaine est donc comme la matière, la pâtre humaine, que veut féconder l'Évangile et son message d'amour. Expression du vouloir créateur de Dieu, cette nature entre dans l'histoire du salut comme ce qui est à sauver, à restaurer (guérir du mal, de la violence, etc.) et à éléver au-dessus d'elle-même en lui permettant de participer à la nature même de Dieu qui est Amour absolu. Selon l'adage classique, la nature humaine et son droit (ses exigences éthiques et sociales) sont le chemin par où doit passer l'amour de charité. La grande unification de la famille humaine utilise ainsi les tendances naturelles de l'homme à entrer en société, à constituer une communauté humaine. C'est tout le sens donné au pèlerinage qu'ont fait Paul VI et Jean-Paul II au siège des Nations Unies, symbole pour eux de cet effort humain naturel à constituer cette communauté mondiale, dont rêvaient Vitoria et Suarez (3).

L'idée de droit naturel, comme fondement des droits de l'homme, est ainsi utilisable aussi bien par l'incroyant que par le chrétien. Pour le premier c'est l'expression de la dignité de la personne humaine, de sa liberté, de son autonomie dans la poursuite de sa destinée et de son lien avec la grande communauté mondiale. Pour le chrétien, c'est la même motivation, mais renforcée par la lumière de sa foi : la personne humaine est image de Dieu, participant donc de sa dignité transcendante, appelée à entrer dans une communauté de destin, le Royaume de Dieu qui commence dès ici-bas par tout ce qui rapproche les hommes, les unifie dans l'amour et le respect de chacun.

A propos de ce fondement des droits de l'homme, le langage laïque et le langage chrétien se rencontrent, le second étant inclusif à l'égard du premier ; loin de s'en différencier totalement, voire de l'ignorer, il lui donne un contenu autrement plus plénier et plus riche, mais sans le dévaloriser. Puisque l'amour commande le respect de la liberté d'autrui, le chrétien qui milite pour le respect des droits de l'homme, ne serait-ce qu'à propos de la non-violence, respecte les motivations de l'incroyant avec lequel il mène le même combat, sans esprit de prosélytisme. Car le droit naturel, qui est le fond commun des motivations dans cette lutte, postule au point de départ le respect de ce qui est humain au niveau le plus fondamental et qu'exprime justement l'idée de droits de l'homme.

C'est au fond ce que révèlent les mouvements les plus significatifs de notre temps. A un regard dénué de préjugés, il apparaît vite qu'il y a là « comme un puissant retour au droit naturel dans un monde qui avait cru un peu trop rapidement l'évacuer. Le mouvement de la socialisation du monde rapproche les peuples, les fait désirer participer au même niveau de croissance économique, à un même idéal de développement culturel et politique ; cette socialisation se traduit par l'extraordinaire revendication d'une partie de l'humanité devenue consciente de l'injustice dans laquelle l'autre partie l'a plongée. Et, par là, c'est le surgissement d'un droit fondamental qui se fait jour, celui qui est à la base des divers droits de l'homme en lesquels la communauté mondiale des Nations Unies reconnaît l'exigence la plus urgente de notre temps. Face à cet immense appel, qui peut demain se muer en brutale revendication, celle en vue d'une justice qui tende à passer dans la réalité, les discus-

sions sur l'existence ou non d'un droit naturel apparaissent terriblement dépassées, discussions de salon entre dilettantes qui peuvent se payer le luxe de spéculer sur le caractère unique de la liberté personnelle, alors que cette nature humaine dont on parle en sceptique tient le devant de la scène du monde. A un certain degré d'injustice, l'émergence de la nature humaine réclamant les conditions de survie élémentaire bouscule même l'ordre des valeurs reçues ; avant de parler de liberté, il faut d'abord en conquérir les moyens de l'exprimer. Car c'est la nature humaine, ce qui en l'homme le constitue tel, qui est bafouée un peu partout et qui exige la reconnaissance de son droit fondamental, celui qui découle d'elle, quel que soit le nom et l'interprétation qu'on lui donne » (4).

« A travers tous les combats pour la justice qui se livrent de nos jours c'est de plus le caractère objectif, absolu et non relativisable de cette même nature humaine qui apparaît. Les sociologues ont beau démontrer ce qu'a de mythique le caractère prétendument universel des normes morales, les juristes considérer le droit naturel comme une aimable fiction par rapport au seul droit existant, le droit positif, tous les hommes qui luttent pour la justice le font parce qu'ils sont persuadés qu'elle est une exigence objective, indépendante des appréciations de situation ; sinon ce serait se résoudre à ne pas pouvoir condamner les crimes nazis, les oppressions politiques et les exploitations humaines de tous ordres. L'absence de tout repère, de toute échelle de valeur objective, stopperait au point de départ toute lutte, toute protestation, toute contestation ; le fait que celles-ci résultent généralement d'une prise de conscience collective n'y change rien. Car ce repère est spontanément situé à un niveau qui n'a rien de particulier à telle ou telle société ; c'est la réalité humaine la plus commune, la plus fondamentale, qui est perçue comme *en arrière-fond de ces exigences de réalisation humaine*. Et, à moins que les mots ne veuillent plus rien dire, c'est en gros ce que toute la tradition occidentale, malgré et à travers de grosses divergences, a toujours entendu par le vocable de droit naturel, à l'état brut en quelque sorte, antérieurement à toute interprétation plus précise » (5), que ce soit ce droit non écrit que revendiquait l'*Antigone* de Sophocle ou celui au nom duquel luttent tous les opprimés.

Et c'est justement ce lien entre l'oppression et le caractère libérateur du droit naturel qui redonne son actualité à ce

droit en vue d'un avènement d'une société non-violente, par-delà les scepticisms de philosophes et de théologiens qui sourient aimablement lorsqu'on en invoque la permanence. Ce fut le mérite d'une incroyant comme Ernst Bloch, cité plus haut, d'avoir marqué ce lien avec énergie : « Au-delà de ces variations historiques, un principe invariant donne forme et force au droit naturel : bouleverser toutes les relations où l'homme reste humilié, asservi, déclassé et déprimé. Le droit n'est plus un apprentissage de la résignation, mais une propédeutique à la "marche debout" » (livre cité, présentation).

(1) Une traduction a été publiée en livre de poche : *Très brève relation de la destruction des Indes*, collection "La découverte", Paris, F. Maspéro, 1976.

Le résumé de cette histoire est donné dans notre ouvrage *Droits de l'homme et libération évangélique*, Le Centurion, 1987 ; et, avec des notes techniques, dans l'article : « Aux origines théologiques des droits de l'homme », dans la revue d'éthique et de théologie morale, *Le Supplément*, 1987, n° 160, Las Casas et Vitoria.

(2) Voici un signe de cette convergence entre la défense des droits de l'homme et l'idéal humaniste des hommes du siècle des Lumières : quand l'ordre des jésuites fut supprimé par le Saint-Siège (sous la pression des Bourbons d'Espagne), ces religieux durent abandonner le gardiennage et la protection des immenses territoires d'Amérique Latine, les fameuses réductions où les Indiens vivaient en paix et dans leur identité culturelle. Ce départ des jésuites fut suivi de la mainmise des colons espagnols sur ces territoires très bien exploités par les Indiens. En Europe, les seuls qui protestèrent vigoureusement contre ce retrait forcé des jésuites furent Voltaire et les Encyclopédistes, scandalisés qu'on mît ainsi fin à une expérience pacifique de plus de deux siècles.

(3) Paul VI proclamait devant les représentants de l'ONU : « Vous êtes des interprètes de ce qu'il y a de plus haut dans la sagesse humaine, nous dirions presque son caractère sacré », ce qui a donné à son voyage un certain aspect de pèlerinage vers un lieu sacré.

(4) Extrait de notre livre *Droits de l'homme et libération évangélique* qui se veut un ouvrage de référence, examinant tous les droits fondamentaux perçus par nos contemporains, depuis la liberté jusqu'au droit à l'environnement, à l'amour, au travail, etc., le tout précédé d'un résumé historique de l'attitude chrétienne qui n'a guère respecté ces droits dans le passé (sans tentative de récupération mais avec souci d'explication historique).

(5) Extrait de notre longue étude, plus technique, *Pour une herméneutique du droit naturel*, parue dans les « Recherches de science religieuse », 1971/73, p. 449-492 (avec bibliographie internationale).

On peut rapprocher de ce témoignage celui du théologien protestant, D. Bonhoeffer (mort dans les geôles nazies) : « Dans l'éthique protestante, on a discredité la notion de naturel. Pour d'aucuns, elle se perdait totalement dans la nuit de l'iniquité générale ; pour d'autres, au contraire, elle brillait de l'éclat des origines. Ces deux tendances abusives eurent pour conséquence l'élimination complète dans la pensée protestante de cette notion, qui fut abandonnée à l'éthique catholique. Cela signifiait une lourde perte pour la pensée protestante qui se trouvait désorientée devant les questions pratiques de la vie quotidienne » (*Ethique*, Genève, 1965, p. 114). Il n'est pas sans signification que ce soit dans un pays où l'Eglise a à affronter un pouvoir qui la conteste, la RDA, qu'un renouveau protestant pour le droit naturel se manifeste, en particulier chez Ulrich Kühn (séminaire évangélique de Leipzig) dans un esprit, à la fois de fidélité à saint Thomas (considéré un peu comme le père de la pré-réforme) et de reprise de l'enseignement de l'un des grands réformateurs, Mélanchton, compagnon de Luther et auteur de la *Confession d'Augsbourg* (sur ce théologien du XVI^e siècle, voir notre étude *Mélanchton, moraliste œcuménique*, dans la « Revue d'histoire et de philosophie religieuse », 1982/4, p. 425-449).

Qu'est-ce que la désobéissance civile ?

par Christian MELLON

Dans un précédent article (ANV n° 47), C. Mellon avait retracé l'histoire de la notion de « désobéissance civile » de Thoreau à nos jours. Il tente ici de définir plus précisément cette notion, notamment en ce qui la distingue de l'objection de conscience.

SI l'expression « désobéissance civile » a connu depuis quelques décennies un large succès, il n'est pas certain que ses utilisateurs l'emploient toujours à bon escient. On peut même supposer que l'imprécision dans son usage explique en partie son succès : elle offre à de nombreux groupes contestataires la possibilité de désigner leurs pratiques par une expression qui, grâce aux campagnes de Gandhi et de King notamment, est perçue comme valorisante. Auraient-ils l'impression qu'en se référant ainsi implicitement à de prestigieux et respectables ancêtres, ils ouvrent un parapluie protecteur sur leurs propres pratiques ? Ce serait là une regrettable confusion entre deux aspects qu'il importe de distinguer : celui de la *définition* et celui de la *justification* de ce genre d'actions. Pour traiter sereinement de la définition de la désobéissance civile, il faut mettre de côté les jugements de valeur. La question de savoir si la désobéissance civile est parfois légitime, et si oui à quelles conditions, mériterait à elle seule un autre article (1).

Quatre fois civile

En quel sens la désobéissance est-elle « civile » ? Le mot peut être interprété de quatre manières différentes, qui se complètent plus qu'elles ne s'excluent :

– « civil » renvoie d'abord à la notion de *citoyen* (latin : *civis*). Le mot souligne ainsi qu'il ne s'agit pas d'une rupture de citoyenneté, d'un acte insurrectionnel contre la communauté politique dont on fait partie. Il s'agit bien plutôt d'un acte de « civisme » au sens fort : une volonté d'œuvrer à l'intérêt général, y compris en payant de sa personne.

Cet acte de citoyens s'adresse à des citoyens : il fait appel à l'opinion publique, estimant qu'elle peut comprendre l'objet du conflit et intervenir pour sa solution. C'est pourquoi dans les sociétés non démocratiques, où l'« espace public » est peu développé, seules des formes tronquées de désobéissance civile sont possibles ;

– “civil” peut aussi se comprendre comme l’opposé de “militaire”, selon une opposition linguistique qui reste pertinente dans la plupart des langues : on s’habille “en civil” quand on quitte un uniforme ; on dit “les civils” pour désigner les personnes qui ne sont pas militaires. Certes, la désobéissance civile peut être pratiquée par des militaires ; mais ils ne la pratiquent alors, précisément, que dans la mesure où ils renoncent à l’usage (ou à la menace d’usage) des armes. L’exemple typique d’une désobéissance civile de militaires, c’est le refus de tirer quand on en reçoit l’ordre (comme certains officiers russes à Prague en 1968). C’est donc l’aspect *non-violent* de la désobéissance civile qui est ainsi souligné ;

– “civil” s’oppose également à “criminel”. Les “délits” dont il s’agit sont toujours de nature *politique*, même quand les instances judiciaires refusent de les traiter comme tels. On ne peut qualifier de “civile” une désobéissance à la loi visant à promouvoir des intérêts égoïstes ;

– un sens du mot “civil” auquel Gandhi attachait une grande importance est celui qui évoque la politesse, la *courtoisie*. La “civilité” de la désobéissance se marque par le respect des personnes auxquelles on a affaire au cœur même d’une lutte contre des lois, des politiques ou des systèmes.

Désobéir, ou obéir autrement ?

Le mot “désobéissance” semble plus facile à définir. Par opposition à l’infraction (qui peut être non intentionnelle : on “se trouve” en infraction), le mot désigne l’accomplissement délibéré d’une action interdite par une loi ou un règlement en vigueur (ou le refus d’accomplir un acte auquel la loi oblige).

Mais qu’est-ce qu’une “loi en vigueur” ? Notre époque a vu se multiplier les différents niveaux de lois : on en appelle par exemple d’une loi nationale à des Conventions internationales, voire à la Déclaration universelle des Droits de l’Homme. Ou bien,

dans les Etats fédéraux, d’une loi locale à la loi fédérale... Il arrive donc fréquemment que l’on justifie la désobéissance à *une* loi au nom de l’obéissance à *une autre* loi, estimée supérieure. Ce fut notamment le cas dans le mouvement des Droits civiques aux Etats-Unis : pour justifier ses violations des lois racistes de certains Etats du Sud, il s’appuyait sur les lois votées à Washington déclarant illégale la discrimination raciale. Ainsi la discrimination dans les gares routières avait-elle été interdite depuis longtemps par la loi fédérale lorsque commencèrent les “freedom rides”, ces voyages en bus dans les Etats racistes, au cours desquels les militants blancs et noirs utilisaient ensemble les installations des gares routières. Etait-ce de la « désobéissance civile » ?

On en a beaucoup discuté aux Etats-Unis à l’époque. Certains estimaient que ces actions ne constituaient pas des transgressions de la loi, mais des manières de « faire appel » à la loi, en obligeant les tribunaux à trancher. Mais on peut aussi considérer la chose du point de vue de ceux qui prenaient le bus pour le Sud : ils avaient beau savoir que leur acte n’était pas formellement une infraction et que leur droit serait reconnu tôt ou tard, ils étaient néanmoins confrontés dans l’immédiat à toutes les pénibles conséquences d’une infraction à une loi en vigueur : arrestations souvent brutales, amendes, emprisonnements... On peut donc retenir, avec Burton Zwiebach, un critère plus pragmatique que juridique :

« Pour déclarer qu’un acte est “désobéissant”, il importe peu de savoir que la règle sera probablement abrogée par l’autorité supérieure ou bien que l’on découvrira que l’autorité exigeant l’obéissance a agi en dehors des limites de son autorité. Du moment qu’une règle formellement valide ou une autorité publique formellement reconnue est désobéie par quelqu’un à l’intérieur des limites de sa juridiction apparente, l’acte est une désobéissance. »

Les différentes définitions qui ont été proposées de la désobéissance civile s’accordent généralement sur son caractère *public* (non secret), *politique* (non

criminel), *pacifique* (non violent). Mais elles divergent sur la nécessité d'inclure ou non une référence aux motivations subjectives des acteurs et notamment à des motifs "de conscience". C'est en fait le rapport de la désobéissance civile à une notion très voisine, celle d'"objection de conscience", qui est ainsi posé.

Désobéissance civile et objection de conscience

L'expression « objection de conscience » apparaît pour la première fois, semble-t-il, en Angleterre vers la fin du XIX^e siècle, à l'occasion d'un large débat d'opinion sur la vaccination obligatoire. Ce débat aboutit, en 1898, à une loi qui prévoit des exemptions pour ceux qui feraient état d'une « conscientious objection » à la vaccination de leurs enfants. L'expression fut reprise, et largement vulgarisée, lors des débats ultérieurs sur le service militaire obligatoire. Aujourd'hui encore, on a tendance à réserver l'expression au domaine des obligations militaires, ce qui est une erreur historique et logique : il y a objection de conscience chaque fois qu'un individu refuse de se soumettre à une obligation légale pour des motifs de conscience, quelle que soit la nature de cette obligation.

La conviction que tout être humain a le droit – ou même le devoir – d'obéir à sa conscience plutôt qu'à l'autorité politique en cas de conflit entre les deux est ancienne : d'Antigone aux martyrs chrétiens, plusieurs exemples dans l'Antiquité rappellent qu'il ne s'agit pas là d'une conquête de l'individualisme moderne. Mais cette conviction fonde le droit à l'objection de conscience, non à la désobéissance civile. Elle dit à un individu, pris dans un conflit entre deux lois, qu'il doit obéir à la loi supérieure à ses yeux, fût-ce au prix de sa liberté ou de sa vie. Mais elle ne lui dit rien quant aux moyens par lesquels pourrait être modifiée ou abolie la loi qu'il estime "mauvaise". Il faudrait en effet entrer alors dans de tout autres considérations, notamment politiques, tactiques,

stratégiques, celles précisément que la désobéissance civile va prendre en compte.

Pour Antigone, le choix est simple : obéir à Créon ou aux dieux. En désobéissant à la loi de Créon qu'elle estime impie, elle ne se donne pas pour but de *changer* cette loi. Sans doute le souhaiterait-elle, mais elle n'en a pas le pouvoir. Elle reste enfermée dans le dilemme tragique – elle en mourra – précisément parce qu'il n'est pas en son pouvoir d'en modifier les termes. Chercher à se donner ce pouvoir, ce serait entrer dans une problématique de désobéissance civile.

Le mot "conscience" renvoie d'abord à quelque chose d'individuel. Même si des milliers de personnes adoptent, vis-à-vis d'une loi donnée, une même attitude d'objection de conscience, ce n'est jamais que la conjonction de milliers d'attitudes individuelles. Certes, cela peut créer une force et même favoriser une éventuelle modification de la loi, mais comme par surcroît. « Fais ce que dois, advienne que pourra » : ainsi se résume la préoccupation de l'objecteur (2).

Dans la désobéissance civile, en revanche, la considération des *effets* de l'acte est essentielle. Bien sûr, les acteurs entendent ne rien faire qui soit contraire à leur conscience individuelle – et, en ce sens, la désobéissance civile n'est jamais pur pragmatisme – mais ils visent à obtenir des résultats pour d'autres qu'eux-mêmes. Leur préoccupation première n'est pas de mettre leur conscience en paix – résolvant ainsi le problème pour eux-mêmes – mais de modifier une loi ou une politique pour toute la cité. C'est d'ailleurs ce projet qui, dans une société démocratique, rend la légitimité d'une désobéissance civile beaucoup plus problématique que celle d'une objection de conscience.

Pour obtenir des résultats, il faut s'organiser, se donner des objectifs réalistes, analyser la situation, créer un rapport de *forces*. Les diverses actions de désobéissance civile mises en œuvre dans la lutte du Larzac restent à cet égard exemplaires. Il ne suffisait pas aux paysans de savoir qu'ils avaient moralement raison de construire une bergerie sans permis ou de

renvoyer leurs papiers militaires ; il fallait aussi que ces actions illégales contribuent à renforcer leurs positions sur le terrain et dans l'opinion publique (3).

La notion de « rapport de forces » est donc essentielle dans la désobéissance civile, alors qu'elle est totalement étrangère à l'objecteur de conscience. Très souvent, ce rapport de forces est créé par le nombre des « désobéissants » qui se coordonnent dans une action collective. Les simples moyens matériels de répression peuvent être parfois paralysés. Un des objectifs fréquents des campagnes de désobéissance civile de Gandhi était de « remplir les prisons ». Les campagnes de refus concerté de l'impôt s'appuient sur la même analyse : un refuseur isolé, c'est une protestation morale. Dix mille refuseurs, c'est une menace de désorganisation des systèmes de perception, menace dont tout gouvernement doit tenir compte.

Le critère du nombre n'est cependant pas absolu. Des objecteurs en grand nombre peuvent très bien n'exercer aucun pression : si la loi prévoit pour eux une exception, ils peuvent se tenir satisfaits. Ce qui leur importe en effet, ce n'est pas que la loi soit meilleure pour tous, mais qu'elle ne les contraigne pas, eux, à agir mal. Bien des sectes religieuses ont des objections de conscience de ce type... Inversement, un petit nombre de personnalités connues et respectées peuvent exercer une forte pression par une désobéissance civile. Ainsi, récemment, en Suisse, quelques dizaines de pasteurs protestants et prêtres catholiques ont fait savoir qu'ils désobéissaient à une loi sur les expulsions d'étrangers en hébergeant chez eux des personnes expulsables.

Désobéissance directe et indirecte

Quand des personnes décident de commettre des actes considérés comme illégaux, c'est parce qu'à leurs yeux ces actes sont « légitimes » en fonction d'une autre loi (ou d'une loi d'un autre ordre : moral, religieux). Une telle décision exige de fortes motiva-

tions personnelles, lesquelles se fondent nécessairement, en dernière analyse, sur des convictions profondes d'ordre éthique, qui sont bien du même ordre que celles qui inspirent une « objection de conscience ». Mais si la mention de ces convictions ne doit pas entrer dans la définition même de la désobéissance civile, c'est parce qu'il n'y a pas de lien *direct et immédiat* entre les motivations éthiques et l'action choisie. Il y a toujours la médiation d'une analyse des possibles, d'une stratégie, d'une évaluation des conséquences. En somme, il y a *calcul*.

C'est pourquoi la désobéissance civile est très souvent *indirecte* : alors que la désobéissance civile directe consiste à enfreindre la loi que l'on veut voir modifier (exemple : pour les « freedom rides », la loi de ségrégation dans les gares routières), celle qui est indirecte consiste à enfreindre une autre loi, choisie pour des raisons tactiques, mais que l'on ne conteste pas en elle-même. Ainsi, lorsque des citoyens et des élus du Finistère, en 1980, sont allés perturber la circulation ferroviaire en s'asseyant sur la voie ferrée pour obtenir que la SNCF rétablisse certains arrêts de trains, ils ne demandaient pas à la SNCF de modifier le règlement qui interdit l'entrave à la circulation des trains ! Leur acte collectif illégal visait à faire pression sur un autre point : la politique de desserte ferroviaire des petites localités. De même, ceux qui ont occupé des locaux diplomatiques (américains pendant la guerre du Vietnam, espagnols au moment d'exécutions d'opposants par Franco) ne protestaient pas contre la loi qui interdit qu'on occupe ce genre de locaux, mais contre la politique des pays concernés. Quoi qu'on puisse penser de l'efficacité et de la légitimité de ce genre d'actions, on ne peut manquer d'en percevoir la différence de nature avec la désobéissance d'Antigone.

Le martyr et le stratège

Il ne faut pas chercher à hiérarchiser objection de conscience et désobéissance civile. Elles ne se jugent

pas en fonction des mêmes critères. Il est des circonstances où le critère d'efficacité n'est pas pertinent : l'objection de conscience peut alors rester le dernier témoignage d'une liberté écrasée. Ce fut le choix de Franz Jagerstatter, cet admirable paysan autrichien, qui ne put opposer à la machine hitlérienne que son refus obstiné de porter les armes à son service, et qui mourut décapité (4). Un esprit "tactique" lui aurait conseillé de se soumettre, faisant valoir qu'un soldat humain et non-violent pourrait « limiter le mal » au cours de certaines opérations. Il préféra le refus radical, jusqu'à l'échafaud. Mort totalement inutile selon les critères d'efficacité. Mais qui peut dire que son choix était "supérieur" ou "inférieur" à celui des hommes qui cherchèrent à assassiner Hitler, ou à celui des populations norvégiennes qui affaiblirent l'occupant par une stratégie concertée de désobéissance civile ?

Chaque situation appelle des choix différents. Personne n'a la garantie de faire toujours le bon choix. Mais analysons chacun pour ce qu'il est. Evitons notamment d'interpréter les actions de désobéissance civile en termes d'objection de conscience. Parler de « gestes prophétiques » ou de « courageux témoignages » à propos d'actes de désobéissance civile, c'est ramener au registre "moral" ce qui doit être jugé d'un point de vue politique.

Certaines objections de conscience, dans la mesure où elles ne se donnent pas d'objectifs politiques et ne risquent pas d'être contagieuses, peuvent être assez bien tolérées par les pouvoirs politiques, du moins par ceux qu'une idéologie totalitaire ne pousse pas à chercher le contrôle absolu sur les individus. C'est ainsi que, dans les pays démocratiques, certaines législations touchant des problèmes éthiques (avortement, entraînement au port d'armes) comportent des « clauses de conscience ». Il est alors possible de faire valoir *légalement* une objection de conscience. Ce fait illustre bien la distinction avec la désobéissance civile : l'idée même d'une reconnaissance légale de la désobéissance civile serait une contradiction

dans les termes. Si la désobéissance civile est parfois *légitime* (ce qui est à discuter cas par cas, et de façon très restrictive dans les régimes démocratiques), elle ne saurait être *légale* au sens du droit positif.

En pratique, une distinction moins nette

Cette distinction à établir entre les *notions* de désobéissance civile et d'objection de conscience est évidemment moins nette dans la pratique : très souvent une objection de conscience évolue en désobéissance civile, notamment quand on réalise qu'il est peu satisfaisant, y compris d'un point de vue éthique, de s'en tenir à une démarche individualiste. De fait, si je suis vraiment convaincu (au nom d'une éthique qui est mienne mais que je pense universelle) que telle loi ou telle politique est "injuste", est-ce que j'agis moralement en cherchant seulement à dégager ma responsabilité personnelle ? Ne dois-je pas viser à modifier cette loi ou cette politique, même au prix de compromis, de retards, d'alliances avec des forces qui ont d'autres motivations éthiques ?

Inversement, la plupart des personnes qui se sont engagées dans une action collective de désobéissance civile sont disposées, en cas d'échec de leur campagne, à poursuivre au moins une objection individuelle, par principe moral, à la loi ou à la politique qu'elles n'ont pu changer.

Distinctes en théorie, objection de conscience et désobéissance civile sont donc fréquemment associées en pratique, ce qui explique que la confusion persiste dans les esprits.

Essai de définition

Au terme de ces réflexions, il est possible de proposer une définition de la notion de désobéissance civile, ne serait-ce que pour la soumettre à une plus large discussion :

La désobéissance civile est une forme d'action non-violente par laquelle des citoyens, ouvertement et délibérément, transgressent de manière concertée une (ou plusieurs) loi (décret, règlement, ordre émanant d'une autorité légale) en vigueur, dans le but d'exercer soit directement soit indirectement (par l'appel à l'opinion publique) une pression sur le législateur ou sur le pouvoir politique, pression visant soit la modification de la loi transgessée soit la modification d'une décision politique, soit même – très exceptionnellement – le renversement de ce pouvoir.

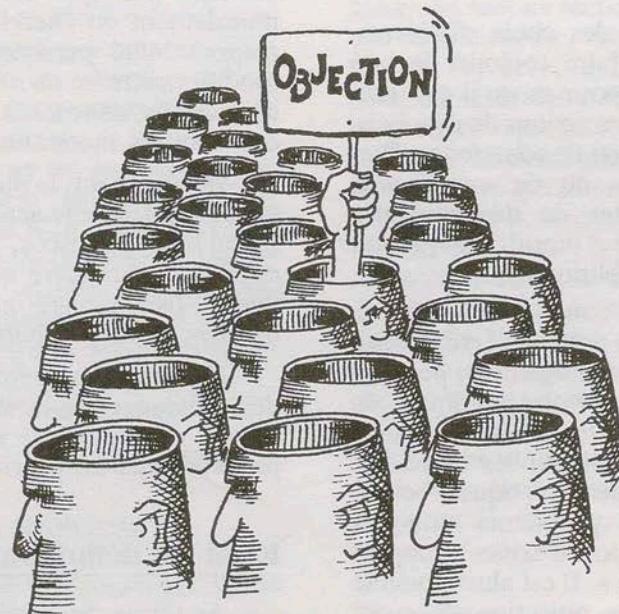
(1) Disons simplement que la question de la légitimité de la désobéissance civile se pose très différemment selon que le régime

politique est ou non démocratique. C'est seulement parce qu'aucune démocratie n'est parfaite, qu'un espace de légitimité reste ouvert à la désobéissance civile, même dans un régime démocratique. Mais cela demande une discussion serrée.

(2) J'emploie ici le mot "objecteur" pour caractériser une position et clarifier un débat théorique. Mais il va de soi que la plupart de ceux qui se nomment (ou sont nommés) "objecteurs" dans notre pays ont des positions beaucoup plus complexes, et souvent plus proches de ce que j'appelle ici désobéissance civile.

(3) Sur la désobéissance civile dans la lutte du Larzac, voir l'article de François Roux, et le numéro 34 d'*Alternatives non-violentes*.

(4) Sa vie est racontée par Gordon Zahn, *Un témoin solitaire*, Seuil, 1967.



Désobéissance civile et contrat social

par John SMYTH

Etudiant britannique vivant à Paris, John Smyth est l'auteur d'un mémoire de DEA sur « l'idée de désobéissance civile chez Thoreau ». Il nous propose ici une réflexion sur les rapports entre deux traditions de la pensée politique américaine, celle de la « désobéissance civile » et celle du « contrat social ».

« Ce n'est pas sur un article spécial de la feuille d'impôts que je refuse de payer. Je désire simplement refuser l'obéissance à l'Etat et m'en désolidariser de manière effective. »

Henry David Thoreau

EN 1846, l'écrivain américain Henry David Thoreau passa une nuit en prison pour avoir refusé de payer l'impôt. Par ce refus, il protestait contre la guerre du Mexique et les pratiques esclavagistes du pays. Dans son opuscule *La désobéissance civile*, il traite des raisons de son refus d'obéissance au gouvernement (1). Outre une dénonciation d'un gouvernement qui prive certains êtres humains de leurs droits élémentaires, nous y trouvons des réflexions plus générales sur la nature du gouvernement américain et sur son statut de mandataire du peuple. Ces réflexions sont proches du discours "contractuel" américain, tel que l'ont formulé les premiers colons et les penseurs "indépendantistes".

Ce rapprochement peut paraître paradoxal. En effet, la tradition du « contrat social » s'est toujours penchée sur la création d'institutions politiques et sociales ; alors que celle de la « désobéissance civile » plaide pour la non-reconnaissance de ces institutions, ou même pour la résistance à leur encontre. Il existe cependant des constantes communes aux deux doctrines. Toutes deux ont des bases historiques ancestrales : les idées sur le « contrat social » sont à l'origine de l'histoire sociale et des institutions américaines ; des cas de désobéissance civile sont attestés dès le début de l'histoire du nouveau monde. Toutes deux émanent d'un conflit : conflit intérieur entre la soumission du colon britannique et l'aspiration de

l'homme indépendant et libre dans un cas ; conflit entre « l'homme moral » et le « citoyen obéissant » dans l'autre. Nés d'un refus de soumission, ces deux courants invoquent la doctrine du droit naturel comme critère de justice.

I. Le contrat social selon T. Jefferson

A travers l'histoire américaine, nous pouvons repérer deux types de contrats :

– le *pacte d'association* est d'abord le contrat religieux entre les colons puritains et Dieu. Par ce contrat, les individus consentent à s'unir tout en obéissant aux lois divines révélées. Première mise en place de la vie associative... Le premier contrat connu est le pacte des voyageurs du *Mayflower*, en novembre 1620 ;

– le *contrat gouvernemental* est celui par lequel les membres de la communauté, une fois unis, déléguent à un pouvoir la charge de veiller sur leurs droits inaliénables. Ce contrat s'exprime dans les textes de la période coloniale établissant le pouvoir civil, ainsi que dans les documents constitutionnels à l'origine des institutions américaines. La doctrine du « droit de résistance » exercera une influence évidente dans l'élaboration de ces contrats, et sera le principe moteur des penseurs fédéralistes indépendantistes.

Le pacte religieux associatif inscrivait la loi naturelle comme critère de justice sociale. La doctrine du droit de résistance apporta deux idées contractuelles directrices :

- l'idée que le consentement du peuple est le fondement justificatif de tout pouvoir ;
- l'idée que, si le gouvernement ne respecte pas le mandat confié par le peuple, sa révocation est justifiée.

Les institutions américaines sont nées du désir d'affirmation et d'indépendance. A ce désir correspond une véritable pensée indépendantiste, riche et multiforme, qui traverse tout le XVIII^e siècle. Les

trois points d'appui de cette pensée nous intéressent tout particulièrement, car ils fournissent un contexte politique à l'idée américaine de désobéissance civile et en expliquent la pérennité. Par souci de concision, je ne les exposerai que chez le plus important des indépendantistes, Thomas Jefferson (1743-1826), principal rédacteur de la déclaration d'indépendance (1776), puis troisième président des Etats-Unis.

a) *Valorisation des droits du citoyen* : le respect de ces droits passe avant toute autre considération, y compris les devoirs envers le pouvoir contractuel. Jefferson pose l'antériorité de tout droit naturel, et son inaliénabilité dès que les hommes se sont constitués en société : « *Nous tenons pour évidentes par elles-mêmes ces vérités : tous les hommes sont créés égaux, ils sont dotés de certains droits inaliénables, parmi lesquels la vie, la liberté et la recherche du bonheur* ».

En employant l'expression « recherche du bonheur », la déclaration d'indépendance évitait de définir un « état » de bonheur. Ne pas définir le bonheur, c'est laisser chacun libre de le déterminer à sa mesure.

C'est également un droit naturel inaliénable du citoyen de faire entendre sa voix dans les affaires publiques et, à l'occasion, de manifester sa désapprobation. Le gouvernement se doit d'en tenir compte à tout moment. En 1774, Jefferson rédige *A Summary View of the Rights of British America*, vigoureuse plainte contre les abus de l'autorité exercée par l'Angleterre sur ses sujets coloniaux. Lorsque le pouvoir royal a fait suspendre l'Assemblée de New York, il a bafoué un droit public fondamental, le droit de participation. Les colons ne peuvent donc plus considérer ce pouvoir comme représentant leurs aspirations et garantir de leurs droits.

b) *Le statut de mandataire du gouvernement*. Un mandat précis doit être confié au gouvernement. Si celui-ci agit contrairement aux fins pour lesquelles il a été créé, la résistance du peuple est justifiée et nécessaire. Pour Jefferson, un gouvernement n'est mis en place que pour garantir à tous leurs droits naturels. Il

doit veiller à ce que les droits d'un individu n'entrent pas en conflit avec ceux d'un autre. Aucun pouvoir n'est légitime, sauf celui qui émane de la volonté populaire. La Révolution américaine était donc parfaitement légitime : c'était pour les colons un devoir de renverser le pouvoir du roi d'Angleterre, puisqu'il méprisait les revendications de libre détermination et de libre exercice des échanges économiques.

c) *Anti-traditionalisme* : le pouvoir n'est pas fondé sur la tradition. Un gouvernement légitime doit être révocable et renouvelable. Jefferson insiste sur la nécessité de renouveler périodiquement les institutions. Celles que les défunts ont créées n'ont aucun droit légitime sur les vivants : « La terre, dit-il, appartient à la génération vivante ».

Chaque génération nouvelle a donc le droit de redéfinir le gouvernement et les institutions qu'elle souhaite. Lui retirer ce droit au nom de la tradition politique, ce serait nier le droit fondamental à se déterminer soi-même (2). Cette opposition entre *monde des vivants* et *institutions des morts* sera reprise par Thoreau : pour lui les institutions héritées constituent un obstacle à la réalisation des aspirations individuelles.

La Révolution américaine a connu des actes de « désobéissance civile », notamment la célèbre « Boston tea Party » : le 16 décembre 1773, pour protester contre les taxes sur le thé et contre les restrictions britanniques sur les exportations et importations, des colons investirent trois navires de la British East India Company et jetèrent à la mer leur cargaison de thé. Jefferson justifia cet acte : « *Il existe des situations extraordinaires qui exigent une interposition extraordinaire. Un peuple exaspéré, qui sent que le pouvoir est entre ses mains, ne se laisse pas facilement contenir dans de strictes limites* ». Penseur de la révolution, Jefferson se fait ici l'avocat d'une « interposition extraordinaire », d'un acte de désobéissance spécifique, illégal et non-violent. On trouve un jugement analogue chez Jonathan Mayhew, autre penseur indépendan-

tiste influent : « *On ne doit pas obéir aux autorités civiles quand elles ordonnent des choses incompatibles avec les commandements de Dieu. Toute désobéissance de ce type est licite et glorieuse* ».

II. La tradition américaine de désobéissance civile

Quand on étudie la désobéissance civile en Amérique, ce qui apparaît d'abord c'est sa permanence historique. Le premier cas connu (3) remonte à 1657, soit seulement 37 ans après le « *Mayflower compact* ». C'est dire que les deux traditions sont presque égales en ancienneté.

On peut distinguer quatre grandes vagues de désobéissance civile :

- la période coloniale, avec la lutte pour la tolérance religieuse ;
- la lutte antiesclavagiste, puis – après l'adoption des amendements abolissant l'esclavage – la lutte contre l'exclusion des Noirs. Ces actions ont eu une importance historique remarquable et impliqué un grand nombre de personnes (4) ;
- la lutte des « suffragettes », à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e, en faveur des droits civiques des femmes ;
- la lutte contre les guerres (guerre du Mexique, guerres mondiales, puis guerre du Viêt-Nam) et contre la conscription.

A plusieurs reprises, ces actions de désobéissance civile ont suscité des débats nationaux sur leur bien-fondé. Ce fut le cas des actes de résistance à la « *Fugitive Slave Law* » de 1850 ; cette loi du Congrès obligeait tout citoyen, sous peine d'amende ou de prison, à participer à l'arrestation des esclaves fugitifs. Des sénateurs, des juristes, des écrivains et des pasteurs prônèrent la désobéissance à cette loi, qu'ils considéraient comme injuste et inhumaine.

Plus près de nous, les campagnes des années 60, soit pour les droits civiques des Noirs, soit contre la guerre du Viêt-Nam, ont eu d'importantes répercussions politiques. Mais elles ont aussi suscité une abondante réflexion intellectuelle sur l'idée de désobéissance civile et sur sa place dans l'histoire de la contestation aux Etats-Unis (5).

III. Droit de résistance et désobéissance civile

Les actes de désobéissance civile ont souvent trouvé leurs justifications dans la doctrine du « droit de résistance », qui fait partie intégrante de la tradition du « contrat social ». Ainsi les suffragettes justifient par les principes indépendantistes leurs protestations : la « Declaration of sentiments and resolutions of the First Woman's Rights Convention » (1848) s'appuie sur une relecture de la déclaration d'indépendance, en y incluant les droits de la femme américaine. T. Parker, théologien transcendentaliste influent, invoquait les droits naturels inscrits dans la déclaration d'indépendance pour préconiser la désobéissance à la « Fugitive Slave Law ». En 1948, le leader syndicaliste noir A. Ph. Randolph justifia l'objection de conscience des Noirs pendant la guerre mondiale, à cause de la ségrégation dont ils étaient victimes dans l'armée.

Dans l'opuscule de Thoreau sur la désobéissance civile, nous trouvons de nombreuses références aux principes jeffersoniens et une claire allusion à l'idée du contrat comme fondement de l'autorité gouvernementale : « *En toute justice, (cette autorité) doit recevoir la sanction et l'assentiment des gouvernés. Elle ne peut avoir sur ma personne et sur mes biens d'autre vrai droit que celui que je concède.* » Thoreau met les arguments des indépendantistes au service d'une critique globale du gouvernement américain de son époque : « *Tous les hommes reconnaissent le droit à la révolution, c'est-à-dire le droit de refuser fidélité et allégeance* »

au gouvernement et le droit de lui résister quand sa tyrannie ou son incapacité sont notoires ou intolérables. Il n'en est guère pour dire que c'est le cas maintenant. »

Pour Thoreau, le mal et l'injustice étant institutionnalisés, la révocation du gouvernement s'impose. Il faut refaire la révolution contre un Etat qui contredit les droits naturels de chacun et de tous : « *Certains requierent l'Etat de dissoudre l'Union... Pourquoi ne pas la dissoudre eux-mêmes – l'union entre eux et l'Etat – en refusant de verser leur quote-part au trésor ?* ». Nous retrouvons dans cette désobéissance civile l'esprit du droit tel que les penseurs indépendantistes du « contrat social » l'avaient formulé. Thoreau est bien un héritier de cette ligne de pensée.

La violence distingue les deux traditions

Mais derrière ces similitudes subsistent des différences non négligeables. La pensée « indépendantiste » est de nature révolutionnaire, alors que les penseurs de la désobéissance civile directe (6) ne prêchent pas la révolution – certains s'y déclarent même catégoriquement opposés – ni même la chute du gouvernement en place ; ils limitent leur projet à la dénonciation d'une loi particulière. La désobéissance civile *indirecte* contient potentiellement un contre-projet plus global, allant jusqu'à mettre en question la légitimité du système institutionnel. Sa différence avec le droit de résistance se situe donc plutôt au niveau de la nature de l'acte désobéissant, et notamment de son caractère violent ou non.

La désobéissance civile, fidèle à la non-violence, se situe dans le cadre d'un comportement « civique » : elle demande que l'on se soumette aux peines requises. Sa spécificité est bien évoquée dans un texte du théologien Nathaniel Hall, protestant en 1861 contre la « Fugitive Slave Law » : « *La résistance préconisée n'est pas la résistance par la force que serait une rébellion, mais celle qui consiste à désobéir en se soumettant* »

passivement à toute peine que l'on pourrait encourir pour cela. L'autorité qui édicte la loi et inflige la peine est reconnue. Je serai soumis au gouvernement tant qu'il s'agira d'endurer le mal, mais jamais quand il faudra l'accomplir.

Le droit de résistance, lui, n'exclut pas la violence. Il l'accepte comme la manifestation même de la désobéissance. La désobéissance civile suppose une volonté de persuader, à travers un acte provocateur. Elle invite les citoyens à reconsiderer leurs liens avec le gouvernement. Avec la rébellion, nous sortons du domaine de la persuasion, pour entrer dans la coercition. La désobéissance civile devrait servir d'avertissement au pouvoir, afin que, modifiant sa politique, il prévienne d'éventuelles manifestations violentes.

Mais la pensée de Thoreau est sur ce point ambiguë. Il a approuvé les méthodes violentes de John Brown dans sa lutte contre l'esclavage, déclarant inévitable le recours à la violence contre la violence. Prononcée en 1859 – onze ans après son plaidoyer pour la désobéissance civile – son apologie des moyens violents (à partir du critère d'efficacité) traduit sans doute son exaspération croissante face à l'impuissance des actes de désobéissance civile pour faire abolir l'esclavage. Plus généralement, sa position atteste la détérioration des rapports entre le Nord et le Sud esclavagiste à la veille de la guerre de Sécession.

La convergence essentielle entre le courant de la désobéissance civile et celui du « droit de résistance », c'est la référence commune à la déclaration d'indépendance : on y trouve l'éthique politique commune aux deux courants. Mais il faut souligner qu'ils prônent des actes de natures différentes. L'enracinement de l'idée de désobéissance civile dans les principes moraux et civiques qui fondent les institutions contractuelles américaines permet de rendre compte de la riche tradition de la désobéissance civile aux Etats-Unis et des références, à première vue paradoxales, de certains de ses défenseurs aux théories du « contrat social ».

(1) Sur Thoreau, voir l'article de Christian Mellon, dans A.N.V. n° 47 : « Désobéissance civile : de Thoreau à nos jours, l'histoire d'une notion ».

(2) Ainsi Jefferson suggère-t-il, dans une lettre à Samuel Kercheval (12 juillet 1816), une constitution révocable et renouvelable tous les 19 ans, le temps qu'une génération d'enfants accède à l'âge adulte.

(3) Quatre dignitaires de la ville de Flushing signent la « Flushing remonstrance », dénonçant le caractère injuste et anti-chrétien d'un décret infligeant 50 florins d'amende à quiconque inviterait un Quaker chez lui.

(4) Mentionnons ici un texte de Martin Luther King, essentiel pour toute réflexion sur la désobéissance civile : *Letter from Birmingham City jail* (1963). Version française dans M.L. King, *Je fais un rêve*, Le Centurion, 1987.

(5) Voir notamment le chapitre que Hannah Arendt consacre à la désobéissance civile dans son livre *Du mensonge à la violence*, Calmann-Lévy, 1972.

(6) Dans la désobéissance civile *directe*, on désobéit à la loi même dont on conteste la légitimité ; dans la désobéissance civile *indirecte*, on désobéit à une loi pour signifier une opposition à une politique (voir article de C. Mellon dans ce même numéro).

Pour obtenir les références exactes des diverses citations de cet article, écrire à l'auteur : J. Smyth, 21, rue Casimir-Perier, 75007 Paris.

La désobéissance civile hors de tout droit naturel ou divin

par Olivier FRESSARD

De novembre 1986 à mars 1987 s'est tenu à Paris un séminaire rassemblant quelques objecteurs désireux de réfléchir ensemble sur des questions relatives au droit à l'objection de conscience. Il ne s'agissait pas d'un colloque au cours duquel des spécialistes eussent pu contribuer à l'avancement de la science juridique, mais bien plutôt de manifester cet intérêt pour la "res publica" qu'Olivier Fressard trouve au principe même d'une démocratie directe et participative.

Alternatives non-violentes nous a proposé de prolonger ce séminaire en nous adressant directement à ses lecteurs. Mais comment rendre compte d'un séminaire, s'il est, comme aimait à le rappeler Heidegger, « ce que le mot indique : un lieu et une occasion de jeter ici et là une semence qui peut un jour à sa manière s'ouvrir et

NOUS nous proposons ici de reprendre la tâche de la légitimation de l'objection de conscience et de la désobéissance civile. En effet, soit parce que la question n'a pas été suffisamment creusée, soit à cause d'une conviction explicite, l'argumentation traditionnelle en faveur de l'objection de conscience et de la désobéissance civile laisse indéfectiblement l'impression de reposer sur l'idée d'une justice qui serait simple, univoque, à la disposition de toute conscience de bonne volonté.

fructifier» ? Ne fallait-il pas attendre cette fruitition avant de s'adresser au lecteur ? Fallait-il témoigner devant lui de nos doutes, de nos perplexités quand, déjà, les repères manquent et les certitudes chancelent dans un monde voué au complexe, à l'émettement du sens ?

Le lecteur sera juge de l'intérêt de ce témoignage. Il prendra la forme d'une réflexion proposée par un des participants à ce séminaire, sur la possibilité de penser la désobéissance civile en dehors de toute référence au droit naturel ou divin. Il reste qu'un séminaire n'est pas l'occasion d'un monologue et que la présentation d'un seul texte n'engage que son auteur. Je tenterai donc d'ébaucher une courte réponse qui ne sera qu'une invitation à un dialogue.

Stéphane JOUAN

La substance de cette argumentation se résume à ceci : nous avons la permission (il est même de notre devoir) de désobéir à la loi dès lors qu'elle porte gravement atteinte à la justice. Mais *qu'est-ce que la justice* ? La philosophie et la science contemporaines ont ébranlé tous les fondements absolus, y compris dans les savoirs qui semblaient les plus assurés, les plus "durs" : les mathématiques et la physique. Derrière nos savoirs fragmentaires se profile désormais un sans-fond, un abîme. Il n'est donc plus possible dans ce con-

texte d'évoquer la justice sans tenir compte de ce que cette notion est, en son cœur même, hautement problématique. Il n'est plus possible de se contenter d'affirmer que la légitimité d'une légalité se mesure à sa conformité à la "justice".

L'objection de conscience et la désobéissance civile prétendent l'une comme l'autre que, dans certaines circonstances, on peut se soustraire à la loi, ou même la défier, sans être pour autant criminel. Cette illégalité qui n'est pas criminelle, elles la nomment "légitimité". Elles opposent donc la *légitimité* à la *légalité*.

Ce qui est en cause ici n'est pas cette distinction en elle-même, qui est redevenue dans l'ère chrétienne une question centrale de la philosophie politique lorsque Jean de Salisbury a, au XII^e siècle, justifié le tyrannicide aussi bien contre « le tyran d'origine » que contre « le tyran d'exercice ». Mais c'est la manière de la penser que nous nous proposons de reprendre ici à partir d'autres prémisses.

La légitimité comme fait et comme valeur

Il y a "domination", selon Weber, lorsqu'il y a « chance pour des ordres... de trouver obéissance de la part d'un groupe déterminé d'individus ». « La légitimité » est « un facteur décisif » pour « établir les fondements sûrs d'une domination » (*Economie et société*, Plon, p. 219). En ce sens, dès qu'il y a domination (ou autorité), c'est-à-dire dès qu'un pouvoir réussit à se faire obéir et que cette obéissance ne repose pas exclusivement sur la crainte, il y a *légitimité*. On peut distinguer les types de domination en fonction des formes de légitimité. La légitimité est alors pensée comme un *fait social* qui se dit au pluriel et qui est constitutif de presque toute domination. Dans cette perspective, tous les régimes que nous connaissons ou presque sont "légitimes".

Mais, en tant que membres d'une société particulière, nous cessons d'aborder la légitimité sous l'angle du *fait* pour la considérer du point de vue de la *valeur*. Nous faisons alors le choix d'une forme de légitimité contre une autre. La légitimité devient problème politique. C'est de ce point de vue, celui de *notre* idée de la légitimité, que nous entendons traiter de l'objection de conscience et de la désobéissance civile. Ce que nous en dirons aura donc rapport aux valeurs.

A quelles conditions jugerions-nous illégitime le pouvoir dans la forme qu'il prend dans notre régime ? Dans

quelles circonstances jugerions-nous légitime une désobéissance à la loi qui marquerait de fait une fêlure, un ébranlement de la légitimité de ce pouvoir ou du moins un défi à son autorité ?

Sous l'angle factuel, ce régime est légitime – même si les principes de sa légitimité peuvent sembler passablement désinvestis. Il nous faut demander : quels sont les principes de cette légitimité ? Quelles sont ses conditions ? Ou, vu négativement, à quelles conditions cesserait-elle ?

Sous l'angle axiologique, nous essayons de nous forger une idée de la légitimité du pouvoir ou de l'autorité légitime. Nous avons la possibilité et nous avons la volonté – possibilité et volonté que nous n'avons que dans et par cette société – de mettre en question les institutions de la société, soit entre autres la représentation sociale du fondement du pouvoir. Cette mise en question peut déboucher aussi bien sur une reprise active à notre compte de cette représentation que sur sa réfutation. La réfutation de l'idée de légitimité, dont le pouvoir existant tient son autorité, débouche sur la possibilité d'une entrée en désobéissance.

Discuter de l'objection de conscience et de la désobéissance civile, c'est donc mettre à la question, dans chaque régime considéré, les principes admis, reconnus, hérités, concernant la légitimité du pouvoir. Puisqu'il faut bien limiter la discussion, nous nous en tiendrons ici au cas de notre régime, celui de la République parlementaire que connaissent les « pays occidentaux ». Cette limitation ne présente pas d'inconvénient pour le fond du débat : si l'on reconnaît que ce régime particulier est le moins mauvais de tous les régimes existants, c'est par rapport à lui que la question de la légitimité de la désobéissance se pose le plus radicalement. Dans les autres régimes, il est plus facile de légitimer le défi à l'ordre "légal".

Ce travail de réflexion sur les principes de la légitimité, c'est déjà la société elle-même qui peut l'effectuer, comme cela est le cas dans la nôtre. Ce travail peut viser à rendre explicites les principes implicites qui font la légitimité du pouvoir existant. Une constitution, en faisant passer d'une coutume à un droit écrit, constitue une telle explicitation. Au-delà, ce travail peut amener au jour et développer des principes contenus en puissance dans les principes de légitimité établis. Mais l'existence d'un tel travail collectif désigne déjà des sociétés particulières, celles qui émergent

progressivement à partir du bas Moyen Age et qui vont ouvrir l'époque moderne.

Explicitier les principes de légitimité du pouvoir existant (ressaisie qui ne saurait demeurer sans quelqu'influence sur ces principes mêmes) c'est du même coup, en négatif, faire apparaître les conditions de l'illégitimité de ce pouvoir. C'est donc mettre au jour les circonstances d'une objection de conscience et d'une désobéissance civile légitimes. Telle est la perspective adoptée par Hannah Arendt dans son brillant essai sur la désobéissance civile ("Civil Disobedience", in *Crises of the republic*). Expliciter toutes les conséquences logiques de la constitution américaine, elle entend montrer que la désobéissance civile est constitutive de l'esprit des principes de légitimité de son régime. Elle propose en conséquence que soit trouvée une "niche" pour la désobéissance civile au sein même de cette constitution.

La solution de Hannah Arendt se situe en fait à la frontière de deux schèmes de la légitimité. On peut en effet apprêhender la légitimité sous l'angle *statique*. On cherche alors à repérer quels sont les principes fixes d'un type de légitimité sur lesquels se découpent complémentairement les principes fixes de la légitimité de la désobéissance civile.

Mais, dans la modernité, notre idée de la légitimité ne peut se satisfaire de cette approche statique. En subjectivisant le droit, en faisant du sujet la source du droit, l'époque moderne *fait droit a priori* au changement. Les lois servent moins alors à fixer les rapports sociaux qu'à les stabiliser provisoirement et à rendre le changement possible. Autrement dit, les institutions d'une telle société essayent d'intégrer l'*autoinstitution* de la société, de telle sorte qu'une transmutation des coordonnées mêmes de la légitimité pourrait être *accueillie* dans et par cette société, sans passer donc par certains traits appartenant au visage habituel d'une révolution ("table rase", violence qui accompagne traditionnellement toute fondation d'un nouveau corps politique).

C'est sur cette voie que s'engage résolument Hannah Arendt, même si elle ne l'amène pas à une pleine expression.

Légitimité de notre régime

L'explicitation des principes de légitimité de notre régime fait apparaître trois principaux éléments.

- **Le souverain :**

La nation ou le peuple tout entier est posé comme le souverain. Il est le *pouvoir originaire*, source des institutions et des *pouvoirs dérivés* qu'elles circonscrivent. Ceux à qui il délègue sa souveraineté doivent exercer leur pouvoir pour son intérêt et son bien et en se soumettant à sa volonté. Il peut reprendre le pouvoir.

- **Une République parlementaire :**

– **république :** *res publica* en latin, soit chose publique. Cela signifie que les affaires qui concernent la collectivité sont *discutées* par une *pluralité* d'individus et de groupes de diverses sortes sur une "agora", dans un *espace public* visible de tous ;

– **parlementaire :** les membres de la collectivité ne s'occupent pas directement de ces affaires publiques mais s'en *déchargent* (ou en sont déchargés) sur un petit groupe de professionnels de la politique organisés en une pluralité de partis. Cette opération s'instrumente dans des élections qui se tiennent à intervalles réguliers.

- **La Constitution :**

Tout se passe idéalement comme s'il y avait un *contrat* entre le peuple et le gouvernement. Les termes de ce contrat sont explicités et inscrits dans une constitution écrite, laquelle acquiert ainsi une existence objective, autonome, opposable aussi bien aux gouvernants qu'aux gouvernés. Par elle sont circonscrits des lieux de pouvoir impersonnels ; ceux qui les occupent temporairement sont requis de se tenir dans leurs limites. Ainsi est aussi institué un espace symbolique, celui du Droit, qui échappe à toute prétention d'un maître de vérité, que chacun peut invoquer sans jamais pouvoir se l'approprier définitivement.

Ces trois éléments définissent ensemble la *forme de gouvernement* légitime. Mais celle-ci n'est pas toute la légitimité. On peut en effet tout à fait envisager que, tout en restant dans les limites strictes de ce cadre, les détenteurs du pouvoir pourraient prendre des dispositions qui leur ôteraient aussitôt toute légitimité. C'est que la forme de gouvernement au sens strict ne suffit jamais à assurer à *elle seule* une légitimité. Celle-ci requiert en outre ce que Montesquieu appelaient des *principes d'action*, qui doivent inspirer le gouvernement légal ou constitutionnel dans sa politique. Ces principes peuvent être plus ou moins explicites ; ils peuvent être inscrits dans la tradition et les coutumes ou faire

l'objet d'une déclaration. Ce qui est en jeu ici, ce sont les *fins* que se donne la communauté. Ils répondent aux questions : pourquoi sommes-nous ensemble ? Qu'est-ce qui vaut pour nous ? Qu'est-ce qu'une bonne cité et quel est son but ?

En première approximation, la forme de gouvernement définit le *comment* de la cité et les principes d'action son *pour quoi*. Ainsi la Déclaration des droits de l'homme mise en préambule à notre constitution fournit-elle un ensemble de principes qui donnent à la fois un cadre et une direction à la politique. Mais cette distinction ne peut être rigoureuse : la forme de gouvernement et les principes d'action ne peuvent pas être totalement séparés. Il est impossible de cantonner la forme de gouvernement dans le pur *comment* ; elle est aussi, au moins dans la perspective démocratique, principe d'action. En effet, on y vit ensemble également *pour* gouverner de cette façon ; les anciens Grecs et les fondateurs de la constitution américaine ont pensé la participation aux affaires publiques comme constitutive du bonheur. Ainsi, la démocratie comme forme de gouvernement est visée aussi *pour elle-même* et pas seulement pour *ce qu'elle permet*. Il ne faudrait certes pas non plus définir la bonne cité par sa seule forme de gouvernement. La démocratie n'est ni un simple moyen pour les visées de la cité, ni le tout de ces visées.

Pour qu'il y ait légitimité du pouvoir, des lois qu'il fait et des décisions politiques qu'il prend, il faut donc que deux éléments soient réunis : le respect de la forme de gouvernement et celui des principes d'action.

Objection de conscience et désobéissance civile dans les limites de la légitimité établie

Il est possible maintenant de traiter directement de l'objection de conscience et de la désobéissance civile en adoptant le point de vue complémentaire de celui adopté dans la discussion du type de légitimité qui fonde notre régime.

L'objection de conscience et la désobéissance civile sont ou seraient légitimes dès lors que les gouvernants (les délégués du pouvoir) prendraient leurs aises avec la

constitution (ce qui n'est pas le moins du monde une hypothèse d'école, comme le montre par exemple aux Etats-Unis l'affaire de l'Iran-gate) ou violeraient de façon flagrante les valeurs et principes inscrits dans la Déclaration des droits de l'homme. La reconnaissance explicite de la légitimité de la désobéissance à la loi dans ces circonstances, c'est-à-dire sa représentation comme *un droit*, appartient à la tradition de notre philosophie et de notre droit politiques. Elle trouve place en particulier dans notre Déclaration des droits de l'homme sous l'expression de « droit de résistance à l'oppression ».

Telle est la figure classique et valable de la légitimation de l'objection de conscience et de la désobéissance civile.

Cependant la question n'est pas encore entièrement réglée. Elle ne pourrait l'être que si la violation des principes constitutifs de cette figure de la légitimité se laissait constater dans tous les cas dans une parfaite clarté, avec une totale univocité. Or nous sommes ici dans le domaine des opinions ; pour ne pas être celui de l'aléatoire, ce domaine n'est pas celui de la nécessité absolue. Certes, sur fond d'un imaginaire social et du sens commun qu'il génère, les jugements ne manqueront pas de converger dans bien des cas pour appréhender la violation d'un principe comme évidente. Mais, dans d'autres cas, les jugements viendront à diverger, à s'opposer. L'entrée en illégitimité ne se laisse donc pas toujours saisir dans l'éclat de l'évidence ; c'est dire qu'il faut *en juger*. Telle est l'ambition, par exemple, du Conseil constitutionnel chez nous ou de la Cour suprême aux Etats-Unis : leur rôle est de juger de la conformité à la constitution des actes des différents pouvoirs. Quelle que soit l'imperfection de ces institutions, elles attirent notre attention sur le fait que, dans l'esprit démocratique, la mise en cause de la légitimité des gouvernants, d'une loi ou d'une politique entend s'effectuer encore dans les règles de la démocratie.

Quand, dans ces cas litigieux, jugerons-nous légitime le passage à l'objection de conscience ou à la désobéissance civile ? Il n'y a pas, pensons-nous, de réponse théorique, c'est-à-dire *a priori*, à cette question. Nous pouvons simplement souhaiter que chacun prenne sa décision dans les circonstances qui se présenteront avec responsabilité, c'est-à-dire après l'avoir élucidée autant que faire se peut.

Ethique et légitimité

Nous n'avons traité jusqu'ici de la légitimité que sous l'angle de la théorie politique. Or, une nouvelle dimension du problème surgit avec l'apparition de sociétés complexes, dans lesquelles les différents champs sociaux ne viennent plus simplement s'emboîter pour former une *unité* parfaite mais où une pluralité de significations imaginaires se développent en des traditions relativement autonomes et contradictoires. Ainsi, dans la Grèce ancienne, l'opposition des personnages de Créon et d'Antigone exprime la contradiction entre deux sphères de la vie sociale, la famille ou la religion d'une part, la cité d'autre part, chacune ayant ses impératifs propres, pas nécessairement compatibles.

La conflictualité est au cœur de ces sociétés complexes. Cela signifie que des institutions ne peuvent plus s'y cristalliser de façon durable, que le changement est leur état normal. On peut y rêver (et on y rêve certainement encore) à une réconciliation restauratrice de l'unité et de l'accord parfait. Mais la démocratie est peut-être justement ce régime qui se propose de *faire droit* à cette conflictualité essentielle en l'inscrivant dans ses institutions.

Avec le christianisme, a émergé un de ces ensembles de significations imaginaires qui a constitué une tradition dont nous sommes toujours aujourd'hui les héritiers. Elle a consisté principalement en *une éthique* qui s'est définie et s'est développée en opposition et en contradiction avec la politique. L'opposition de ces deux pôles n'a cessé depuis de constituer un des axes de conflictualité de notre société.

Le conflit entre éthique et politique, entre "l'homme bon" et "le bon citoyen" appartient au tissu même de notre société. Cela a pour conséquence que l'éthique, toute l'éthique, ne saurait y être critère de la légitimité du régime. En effet notre régime est justement celui qui prend acte que ce conflit appartient à sa chair même et qui lui fait droit.

Cela veut simplement dire que nous vivons dans une société dans laquelle on accepte généralement que la politique implique, dans certaines circonstances, des actions qui vont contre la morale et que, par conséquent, la légitimité ne s'y fonde pas sur un respect intégral de la morale.

Mais faire droit à cette conflictualité signifie aussi que cette société n'accepte pas cela comme une donnée définitive, ou du moins que les figures de cette conflictualité

soient fixes. Elle accepte de *se laisser travailler* par ce conflit, de telle sorte que l'éthique empiète sur la politique et réciproquement.

Bien entendu, éthique et politique ne sont pas entièrement disjointes, et c'est pourquoi la société dans laquelle elles se trouvent peut "tenir ensemble". Les principes d'action et les valeurs qui conditionnent la légitimité du pouvoir intègrent une part des principes moraux. Il y a en particulier intersection entre l'éthique et les droits de l'homme inscrits dans la Déclaration de 1789. Nous n'avons nullement affaire à une pure politique. Il y a seulement cette tension qui nous anime pour faire entrer plus d'éthique dans la politique (et certainement aussi pour faire entrer de la politique dans l'éthique : faire coïncider éthique et politique, si cela est possible, ne signifie probablement pas absorber la politique dans l'éthique existante sans la transformer).

Objection de conscience et désobéissance civile à la lumière du conflit éthique/politique

Lorsque sont en jeu des valeurs morales appartenant aux principes d'action qui guident traditionnellement le pouvoir, nous avons affaire à la figure classique de la légitimité traitée ci-dessus.

Mais lorsque sont en jeu les valeurs morales qui n'entrent pas dans ces principes, se pose alors un problème spécifique. Il n'y a pas, on l'a vu, de réponse théorique à la question de la légitimité de l'objection de conscience lorsqu'on adopte le point de vue de l'objecteur. Si l'on adopte maintenant le point de vue de la société face à l'objecteur, se pose le problème du *droit* à l'objection de conscience. Chacun doit alors prendre ses responsabilités pour en juger. Peut-on accorder à chacun le pouvoir de se soustraire à la loi pour demeurer un "homme bon"? La réponse dépend de trois critères :

- la valeur qu'on accorde à la conscience, c'est-à-dire à l'accord avec soi-même ;
- l'estimation de la capacité d'une politique à se réaliser sans la collaboration de quelques-uns ;
- la volonté d'accepter le risque que certains se parent de ce droit pour camoufler leur anticivisme.

L'objecteur de conscience prétend se soustraire à la loi seulement pour se mettre en accord avec lui-même. Mais on peut envisager aussi qu'à partir des mêmes principes éthiques une minorité importante s'associe et s'organise pour les faire valoir. Cela serait le signe d'une *crise* de la légitimité établie. On aurait alors affaire à un mouvement de désobéissance civile ayant l'ambition de faire advenir de nouveaux principes d'action pour le pouvoir. Si ce mouvement venait à gagner à ses vues la plus grande part de la société, nous aurions alors une mutation de la forme de légitimité du gouvernement. L'important ici est de comprendre qu'il n'y a pas de légitimité *a priori* pour cette figure de la désobéissance civile.

Si l'on considère la légitimité comme fait, ces nouveaux principes de fondement du pouvoir deviendront légitimes s'ils réussissent à passer du projet à la réalité.

Si on la considère comme valeur, c'est à chaque citoyen de prendre position sur les fondements du pouvoir du régime dans lesquels il a à vivre. Notre conviction est ici qu'une politique de l'autonomie, qui réconcilie largement fin et moyens, est possible, mais aussi qu'elle n'est pas envisageable en profondeur sans une autre forme de gouvernement.

Légitimité et auto-institution de la société

Nous avons jusqu'ici essayé de traiter de la légitimité à partir de la distinction entre trois ensembles de principes institués : la *constitution*, les *principes d'action* et l'*éthique*. Nous avons vu, dans chacun des cas de figure envisagés, la difficulté de trancher entre les principes de ces différentes sphères lorsqu'ils viennent à se contredire. C'est qu'au fond elles ne se laissent pas hiérarchiser objectivement. Au moment où nos valeurs éthiques vont nous sembler législatrices pour les deux autres sphères, nos valeurs démocratiques nous rappellent soudain l'exigence de soumettre leur prétention à la discussion publique... Lesquelles prédomineront finalement ?

Mais nous pressentons alors que ce qui se dérobe ainsi n'est pas seulement la hiérarchie fixe de ces sphères normatives, mais ces sphères elles-mêmes. Il y a histoire, au sens le plus fort, c'est-à-dire *création* dans et par le temps de nouvelles formes de gouvernement et de nouveaux principes d'action.

pes d'action politique, mais aussi bien de nouvelles maximes et lois éthiques.

L'école du droit naturel, de même que la théologie, pensaient que l'on peut juger de la légitimité de n'importe quel pouvoir en s'appuyant sur le sol ferme et inébranlable de principes éternels déterminés par « la lumière naturelle » dans un cas, révélés par « la voix de la conscience » dans l'autre.

Mais comment pourrons-nous déterminer la légitimité d'un pouvoir et donc, symétriquement, la légitimité d'une désobéissance à la loi, si nous ne pouvons nous appuyer ni sur une procédure d'arbitrage fixe entre des principes établis, ni même sur ces principes établis ?

Il n'y a de solution à ces difficultés que si l'on abandone justement l'idée de *déterminer* la légitimité du pouvoir, pour reconnaître et accepter que cela relève de l'*opinion* (« doxa ») qui *juge* et non de la *vérité* (« aletheia ») que détermine la *science* (« episteme »).

Un droit à la désobéissance civile ?

Nous avons vu comment se présentait le problème de l'objection de conscience et de la désobéissance civile lorsqu'il se pose dans les limites des principes institués, cristallisés, de la légitimité : il s'agit alors de juger d'une *usurpation*. Ceci est l'affaire du *juge*, quelle que soit la façon dont il est défini, et de « justice particulière » : il s'agit de rapporter un cas particulier à des lois générales données, en se conformant à l'esprit du législateur.

Mais lorsque ce n'est pas la « justice particulière » qui est en jeu mais la « justice totale », c'est-à-dire les principes générateurs du régime, les « proto-valeurs » ouvrant une idée de la légitimité, comment le problème de l'objection de conscience et de la désobéissance civile se pose-t-il ?

Dans tout autre régime que le nôtre, il n'y aurait pas d'autre issue que la force à un tel conflit de légitimité. Mais, dans nos sociétés, cela n'est plus vrai ou du moins plus tout à fait. C'est qu'en effet, la modernité fait droit, comme nous l'avons vu, au *changement*. C'est pourquoi peut s'envier dans nos sociétés un *droit à la désobéissance civile* (par distinction avec le droit de résistance), qui se pose dès lors que la remise en cause des principes de légitimité établis.

blis est le fait d'une minorité, puisque sans un tel droit elle s'offrirait aussitôt à la répression.

La reconnaissance explicite d'un droit à la désobéissance civile, (c'est-à-dire concrètement son inscription dans la constitution ou dans la Déclaration des droits de l'homme) suppose que la société soit disposée à s'ouvrir à une remise en cause radicale de toutes ses institutions, forme de gouvernement, principes d'action ou normes morales. Autrement dit, que la société se veuille pleinement libre et se donne des institutions qui permette à cette liberté de s'instrumenter.

Mais nos sociétés sont-elles déjà ces sociétés autonomes ? Sont-elles déjà ces collectifs humains qui s'auto-instituent explicitement ? Le droit à la désobéissance civile est-il, comme le prétend Hannah Arendt (pour la seule constitution américaine, il est vrai), conforme à l'esprit de notre régime, c'est-à-dire cohérent et donc quasiment déductible des principes dans et par lesquels il s'est institué ?

Cela ne s'impose pas avec évidence. Il y a d'abord, du côté du personnel politique, une quasi-sacralisation de la Constitution (écrite avec un C majuscule) qui semble indiquer qu'il ne serait pas prêt à aller au-delà de la reconnaissance du « droit de résistance » classique. Il y a ensuite et surtout le fait que la délégation de sa souveraineté par le peuple est en fait aliénation. Ce n'est pas une nécessité technique qui la commande mais une disposition d'esprit : le peuple est *déchargé* des affaires publiques pour se consacrer à ses affaires privées.

C'est pourquoi la revendication d'un droit à la désobéissance civile dans notre société est équivoque et suscite quelques embarras. En effet, l'homme privé et l'homme social (défini par une catégorie socio-professionnelle) y sont les figures dominantes de la socialisation. Un droit à la désobéissance civile pourrait facilement y être saisi et détourné pour en faire un usage étranger à son esprit, mis au service des corporatismes et de tous les intérêts particuliers et égoïstes.

La seule garantie contre cet usage perverti d'un droit à la désobéissance civile est un *éthos*, c'est-à-dire un esprit ou un imaginaire social qui ne peut être produit que par la *formation* (au sens fort du mot), l'éducation, la socialisation. Cela requiert une société qui façonne des *citoyens*, c'est-à-

dire des individus qui ont la passion des choses publiques et de l'esprit public. Et une telle passion, un tel esprit ne sauraient aller sans des institutions qui permettent et incitent à une authentique participation aux affaires publiques, sans l'institution d'une véritable démocratie.

La reconnaissance d'un droit à la désobéissance civile (dans la mesure où il se distingue du simple droit de résistance) ne doit donc pas, nous semble-t-il, être envisagée en dehors du projet d'une démocratie directe et participative.

Du consensus dans une ontologie de la création

Dans sa définition du « pacte social » : « Trouver une forme d'association... par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'au-paravant », Rousseau a exprimé avec force une exigence qui constitue toujours l'horizon de nos réflexions politiques. Nous voulons d'une collectivité humaine gouvernée par un consensus qui vienne à existence dans et par la liberté de chacun.

C'est pourquoi, lorsque nous envisageons, dans la société telle qu'elle existe, de nous soustraire à la légalité, de défier l'ordre établi, est-ce avec l'exigence de *légitimité*. Celle-ci exprime l'anticipation sur un *consensus futur*, sur une persuasion à venir.

Mais, s'il n'y a pas d'étonnement absolu, droit naturel ou droit divin, auquel on puisse rapporter les différentes opinions qui s'opposent, à l'aune duquel on puisse mesurer les diverses notions de la justice, s'il n'y a donc pas de vérité de la justice, que peut-on espérer comme consensus ? Comment le penser ?

Ici s'ouvre une immense discussion philosophique aux conséquences politiques considérables pour trouver une voie échappant à l'alternative entre *naturalisme* et *historicisme*. Nous espérons seulement avoir fait pressentir quelques pistes.

Quelques bémols à un accord...

Je ne voudrais pas ici me poser en juge d'un texte avec lequel je consonne en large part, mais j'aimerais cependant revenir sur sa thèse principale.

La réflexion d'Olivier Fressard s'organise autour de l'auto-institution de la société, autonomie d'une société fixant elle-même ses normes, en dehors de toute référence à une loi d'origine naturelle et/ou divine et où l'exercice d'une parole-dialogue exercée par des citoyens (rendus "res-(publica)-ponsables" par une éducation appropriée) acquiert une importance majeure dans la perspective d'une démocratie directe et participative. Seule une désobéissance civile se déployant non seulement dans le cadre d'une démocratie directe, mais également comme projet d'une telle démocratie devrait alors être reconnue comme un droit, celui-ci exigeant la garantie du caractère civique de cette désobéissance. Dans une société comme la nôtre, qui ne forme pas le projet d'une telle démocratie, nous devons rechercher, en cas de désobéissance civile, une légitimité (qui n'est bien sûr pas un droit) s'autorisant d'un consensus prochain que nous aurons à promouvoir par le dialogue.

Cette position soulève un ensemble de difficultés que je voudrais au moins pointer. Pour le dire rapidement, cette conception extrêmement restrictive du droit à la désobéissance civile me semble porteuse, à travers une référence exclusive à la démocratie directe, d'un danger que l'appel final en faveur d'un consensus prochain ne peut que confirmer.

Je laisserai de côté le difficile problème de l'établissement et du fonctionnement d'une démocratie directe, pour m'arrêter à cette rupture qu'accomplit l'auteur par rapport à une partie de notre commune tradition : la passion de la cité, du vivre-ensemble qui anime son texte laisse-t-elle encore une place à un H.D. Thoreau se plaisant à imaginer un Etat qui « ne trouverait pas incompatible avec son repos que quelques-uns choisissent de vivre en marge, sans se mêler des affaires du gouvernement, ni se laisser étreindre par lui, du moment qu'ils rempliraient tous les devoirs envers leurs voisins et semblables » ? Il faudrait bien sûr différencier désobéissance civile et objection de conscience, mais le glissement opéré de l'objection de conscience/désobéissance civile à la seule désobéissance civile ne signale-t-il pas une pensée délais-

sant les lumières d'une conscience pour le choc des opinions (éclairées, il est vrai, par une éducation "civique") ?

La première difficulté sera alors la suivante : Olivier Fressard ne surestime-t-il pas le pouvoir de la parole-dialogue et ne sous-estime-t-il pas la part de tromperie qui peut s'exprimer dans le caractère spécieux, voire captieux (il parle lui-même d'une « persuasion à venir ») d'une telle parole ? Une éducation est certes requise, mais comment peut-on la penser ? Une éducation "civique" suppose déjà un projet, une conception de l'homme et du vivre-ensemble qui devra tenir à un large accord ; mais cet accord ne dépendra-t-il pas lui-même d'une éducation adéquate à ce projet ? Nous tournons là dans un cercle...

Quand bien même cet accord serait-il obtenu, quelle serait alors la condition de la marge ? Y aurait-il même encore place pour une marge ? C'est dans cette perspective particulière que la référence à la notion de consensus me gêne. Qu'est-ce, en effet, qu'un consensus ? C'est un contrat formé par le seul consentement des parties, sans que la manifestation de ce consentement soit soumise à une forme quelconque. Or l'usage quotidien de cette expression montre bien que l'aspect non formel tend à obscurcir l'aspect contractuel, de telle sorte qu'il devient progressivement l'inverse du contrat : tandis que le contrat sera explicitement limité, le consensus deviendra la forme contractuelle de la majorité silencieuse, de la "masse-pour-médias". C'est ainsi que l'on observera un consensus dans les domaines de la défense ou de l'énergie nucléaire, c'est-à-dire dans des secteurs où l'obscurité et la volonté de dissimulation sont manifestes ; jamais, dans de telles conditions, les termes du "contrat" consensuel ne seront explicitement développés et le consensus pourra alors s'étendre à la faveur de l'obscurité.

Je sais bien que, comprise ainsi, toute dimension consensuelle serait bannie d'un projet de démocratie directe, laquelle postule au contraire la participation active de chacun à la vie publique... Alors pourquoi se référer à la notion de consensus, sinon en référence plus ou moins consciente à l'aspect hégémonique précédemment décrit ? La question du droit à la désobéissance civile me semble indissociable de celle des limites de la vie "civique" et du contrat social.

Stéphane JOUAN

Quel Droit pour les objecteurs polonais ?

réflexions sur la stratégie du Droit du mouvement "Liberté et Paix"

par Christian ROBINEAU

Ancien objecteur, Christian Robineau a de nombreux contacts avec le mouvement polonais Liberté et Paix. Il fait partie de la commission internationale du Mouvement des Objecteurs de Conscience (MOC).

HUIT DÉCEMBRE 1984 : un appelé de l'armée polonaise, Marek Adamkiewicz, est condamné par le tribunal de garnison de Szczecin à deux ans et demi de prison, pour refus de prêter le serment militaire. Cet événement va contribuer à la création de WIP (Wolność i Pokój : Liberté et Paix), le plus important mouvement de paix indépendant existant actuellement en Europe de l'Est. De plus, il condense en lui – ce n'est certes pas un hasard – une foule d'éléments relatifs au rapport qu'entretient WIP, dans le cadre de la lutte pour le droit à l'objection de conscience, avec la loi en tant que "Tiers régulateur" du conflit. C'est à une approche (très succincte) de ce rapport que je consacrerai ces quelques pages.

La Pologne entre deux modèles

Un léger détour théorique, pour commencer : dans un Etat démocratique, fonctionnant selon les principes du Droit écrit et de la séparation des pouvoirs, le pouvoir législatif, représentant la volonté commune, formule les textes permettant de réguler les relations entre les citoyens d'une part, entre les citoyens et l'Etat d'autre part. Il fixe en outre les peines encourues par ceux qui transgresseraient les dits textes. Le pouvoir judiciaire examine les cas de transgression et décide de l'éventuelle application des peines. Le pouvoir exécutif est garant de ce que le législatif et le judiciaire puissent exercer leurs fonctions ; il dispose de la « force publique » pour faire appliquer les peines.

Deux éléments interdépendants, fondamentaux pour la suite de cet article, sont à relever ici :

① C'est bien la loi, *le texte*, qui constitue la référence, *le tiers* par rapport auquel chacun peut et doit se situer. C'est ce principe de *commune référence* qui est censé permettre au faible de ne pas se trouver détruit ou assujetti par le fort.

② La séparation des pouvoirs empêche l'Etat (en tant qu'entité différenciée de la Société civile) de devenir un grand Tout omnipotent qui, à la fois, dirait le texte, jugerait de la transgression et ferait appliquer la peine. C'est cette garantie qui permet au citoyen, en cas de conflit avec l'Etat, de ne pas perdre à tout coup.

A l'inverse, dans un Etat dictatorial "parfait", le citoyen n'a aucune chance de résoudre à son avantage un conflit qui l'opposerait à l'Etat, puisque ce dernier concentre en lui tous les pouvoirs. Le texte de loi ne peut plus exercer sa fonction de référence commune aux deux parties, étant formulé par une, *et une seule*, de celles-ci.

Ces banalités étant rappelées, revenons à la Pologne. Elle ne peut être réduite ni à l'un ni à l'autre des deux modèles évoqués. C'est justement une spécificité de la Pologne de ces dernières années, par rapport aux autres pays de l'Est, que d'être contrainte à osciller de façon spectaculaire entre les deux ou (ce qui est plus difficile car paradoxal) à les faire fonctionner *en même temps*. Ce paradoxe, tournant autour de la question du tiers, semble constituer une des raisons pour lesquelles a pu émerger dans ce pays, depuis trois ans, un mouvement luttant avec un certain succès pour le droit à l'objection de conscience (1).

Le premier texte permettant de cerner les termes du paradoxe, le texte qui provoqua le "déclic" fondateur de WIP, c'est donc le *serment* que doit prêter tout appelé de l'armée polonaise. Le passage qu'en stigmatisent principalement les refuseurs stipule : « Je fais le serment (...) d'assurer fermement la garde de la paix en alliance fraternelle avec l'Armée soviétique et les autres armées alliées (...) » (2). Le sens politi-

que en est clair : il rappelle la dépendance – pour ne pas dire la sujétion – à la "paix" du Grand Frère. Le refus de celle-ci fondera l'identité de WIP : « Il n'y a pas de paix là où l'Etat opprime, impose son idéologie, là où l'individu n'est plus autonome et où il est privé de son libre arbitre ». Liberté et Paix sont indissociables.

On peut ainsi analyser le refus de prêter le serment comme une non-reconnaissance de la loi polonaise en tant que Tiers symbolique. Cette non-reconnaissance trouve sa légitimité dans trois éléments étroitement imbriqués :

① Les trois pouvoirs n'étant séparés que dans le discours officiel (et encore), l'Etat ne peut réguler sainement un conflit dont il est "Parti" prenante.

② La référence ultime, imposée, n'est pas la loi mais le socialisme.

③ La loi n'est pas l'expression de la volonté du peuple polonais – même représentée par le Parti – mais dépend pour une bonne part d'une volonté *extérieure*, celle de l'U.R.S.S. On remarquera au passage que les termes du serment polonais présentent d'étranges ressemblances avec ceux des serments soviétique ou est-allemand, par exemple.

La pétition à la Diète

La loi échoue donc à se constituer comme Tiers parce que celui-ci, pour exister, doit être *reconnu en tant que tel par toutes les parties*. C'est ce que souligne la pétition transmise par WIP à la Diète (le Parlement), fin 1985, au bas de laquelle on trouve les signatures de Lech Walesa, Anna Walentinowicz, Henryk Jankowski, etc. Y est demandée, entre autres, « l'application d'un caractère volontaire au serment militaire, ainsi que la limitation du contenu de celui-ci à des obligations à l'égard de la Patrie » (2). C'est bien le libre choix du Tiers qui est revendiqué ici, comme dans la lettre adressée en sep-

tembre 1985 au ministre de la Défense par une trentaine de membres de WIP ayant renvoyé leur livret militaire en soutien à Marek Adamkiewicz (2). Et c'est encore ce libre choix qu'interdisait, le 22 octobre 1984, l'arrêté de la chambre militaire de la Cour Suprême rendant le serment obligatoire. Notons également que le renvoi des livrets militaires, tout comme le refus du serment, peut être analysé en tant que moyen symbolique de dénier toute valeur à une loi qui est perçue comme diktat et non comme référence tierce librement acceptée.

La pétition à la Diète, évoquée plus haut, est caractéristique de l'habileté de WIP à utiliser la situation paradoxale dans laquelle se trouve l'Etat polonais face à cette question du Tiers.

Le paradoxe peut s'expliquer selon, au moins, deux modalités :

① Tout Etat moderne est un système ouvert (selon la théorie systémique, est ouvert un système qui échange de l'information ou de l'énergie avec son environnement). L'Etat polonais n'échappe pas à la règle : il subit des pressions venant bien sûr de l'Est, mais aussi de l'Ouest (les sanctions économiques prises à son encontre en 1981-1982, au moment de l'Etat de Guerre, en sont un exemple). Il est même probablement, pour des raisons que je ne puis développer ici, un des pays du bloc soviétique le plus sensible aux pressions occidentales. Ceci le place dans une position pour le moins difficile : d'un côté, le maintien de son pouvoir sur la société civile exige que ne puissent se constituer des tiers auxquels les deux parties pourraient se référer ; de l'autre, les pressions venant d'outre-Rideau-de-Fer, relayant son opposition interne, le poussent – pour des raisons qui ne sont pas toujours, loin de là, liées à des préoccupations éthiques – à constituer ces tiers, autrement dit, à évoluer vers un régime... à l'occidentale. Dans cette logique folle, la Diète est donc l'instance qui doit constituer des tiers... sans les constituer !

② Le paradoxe est redoublé par le fait que l'idéologie officielle de l'Etat prétend engendrer nécessaire-

ment des institutions "démocratiques", alors qu'elle ne peut conserver son emprise que si cette "démocratie" est vidée de toute réalité institutionnelle !

Quand WIP s'adresse à la Diète, il pointe donc le paradoxe, mettant le pouvoir législatif en demeure d'exercer la fonction qu'il revendique alors qu'il est incapable de l'assumer sans y être contraint de l'extérieur. C'est dans le même sens qu'à Varsovie, en mai 1987, lors du séminaire organisé par WIP autour du memorandum « Donner vie aux accords d'Helsinki » et auquel participaient de nombreux mouvements de paix ouest et est-européens, le groupe est-allemand « Paix et Droits de l'Homme » a proposé une motion (adoptée à l'unanimité) demandant des *garanties constitutionnelles* à propos de divers aspects du droit à l'objection de conscience (3).

Pas d'efficacité sans pression

Ce paradoxe n'est pas spécifique à la Pologne ; il y est seulement particulièrement repérable et donc utilisable politiquement. Son utilisation n'est pas spécifique à la lutte des objecteurs ; mais ils en ont fait un moyen privilégié, dans la mesure où leur lutte prend souvent – à tort ou à raison – la forme d'une pression destinée à constituer un Tiers.

Cette pression montre souvent ses limites : ce sont celles tracées par le paradoxe. Un exemple : la loi du 6 juin 1979 prévoit, pour ceux qui « ne peuvent pas faire le service militaire pour des raisons indépendantes des autorités militaires », la possibilité d'effectuer un service de remplacement (4). Le 17 janvier 1987, un membre de l'Etat-Major laissait entendre que ces dispositions ne s'appliqueraient désormais plus seulement aux appelés « amoindris physiquement ou mentalement », mais aussi aux objecteurs. En dépit de cette ouverture obtenue, entre autres, par les actions de WIP et de ses partenaires occidentaux, trois objecteurs au moins ont été emprisonnés depuis lors.

Ceci permet d'ajouter quelques éléments à notre analyse :

① La constitution d'un Tiers n'épuise pas le problème de son *interprétation* et de son *application* réelle.

② L'appel à la constitution d'un Tiers ne possède aucune efficacité intrinsèque. Sa force logique n'a d'effet que soutenue par la force tout court, c'est-à-dire l'action politique.

Cette action a donc pour fonction de soutenir la référence au Tiers ou d'induire la constitution de celui-ci. Elle peut être nationale (la pétition à la Diète, le renvoi de livrets, les manifestations ou grèves de la faim organisés par WIP en sont des exemples) mais également internationale : les actions menées tous les ans par les mouvements d'objecteurs européens lors de la journée internationale de l'objection (le 15 mai) s'appuient prioritairement sur des textes internationaux tels que la « résolution Macciocchi », votée par le Parlement Européen le 7 février 1983, ou la résolution de la commission des Droits de l'Homme de l'O.N.U., adoptée le 5 mars 1987 (5). Pour WIP, seule la seconde est utilisable autrement qu'à titre d'« exemple », car on ne peut reprocher à l'Etat polonais de ne pas reconnaître comme Tiers un texte élaboré par une instance dont il n'est pas membre.

Toutefois, ainsi que le notait fort justement le mouvement polonais en septembre 1987, dans une lettre destinée à attirer l'attention du secrétaire d'Etat français chargé des Droits de l'Homme sur la situation des objecteurs en France : « Au-delà de la solidarité immédiate avec nos amis objecteurs français, nous considérons que tout progrès, en France ou ailleurs, dans le respect du droit à l'objection, ne peut qu'être bénéfique, à terme, aux objecteurs polonais » (6).

Au terme de ce bref survol, restent au moins deux questions, certes classiques, mais douloureusement pertinentes quant au thème traité ici.

Primo : comment l'objection, dernier recours de la conscience face à la loi commune, à l'Institué, peut-elle garder sa cohérence si elle adopte de manière privilégiée une démarche visant à la constitution d'un Tiers ? Autrement dit, la nature de l'objection est-elle compatible avec une stratégie du Droit ?

Secundo : en cas de succès de cette stratégie, ses conséquences ne risquent-elles pas de le pervertir ? La question ne se pose pas avec acuité dans des pays comme la Pologne, où la lutte pour l'obtention des droits fondamentaux se situe au premier plan de l'action politique, se confond même, d'une certaine manière, avec celle-ci. En France, en revanche, la reconnaissance légale du droit à l'objection a eu pour conséquence sa banalisation politique : elle est identifiée à l'inoffensif accomplissement d'un service civil.

Alors, ce Tiers ? Moyen de réguler les conflits... ou de les étouffer dans l'œuf ?

Il n'a, en tout cas, pas fini d'enfanter des paradoxes...

(1) WIP travaille sur de multiples thèmes (écologie, peine de mort, relations Est-Ouest, militarisation) autres que celui de l'objection de conscience. Le cadre de cet article me contraint à n'en évoquer qu'une facette.

(2) Cf. « Le Journal des Objecteurs », février 1986 (mensuel du Mouvement des Objecteurs de Conscience, 24, rue Crémieux, 75012 Paris).

(3) Cf. « Les Journal des Objecteurs », juillet 1987.

(4) Cf. « The right to refuse to kill », juin 1987 (journal du Bureau Européen de l'Objection de Conscience : rue Van Elewick, 35, B-1050 Bruxelles, Belgique).

(5) Cf. « The right to refuse to kill », avril 1987.

(6) Cf. « Le Journal des Objecteurs », septembre-octobre 1987.

Le droit dans la lutte du Larzac

par François ROUX

Avocat et militant non-violent, François Roux a défendu devant divers tribunaux les paysans du Larzac, les renvoyeurs de papiers militaires, les objecteurs. Il est aujourd'hui particulièrement actif dans la défense juridique du peuple canaque. Il nous livre ici quelques réflexions sur l'importance de la lutte juridique dans la victoire du Larzac.

PEU de luttes ont su, mieux que celle du Larzac, concilier avec tant d'efficacité les recours juridiques et la lutte sur le terrain, les uns épaulant l'autre et réciproquement.

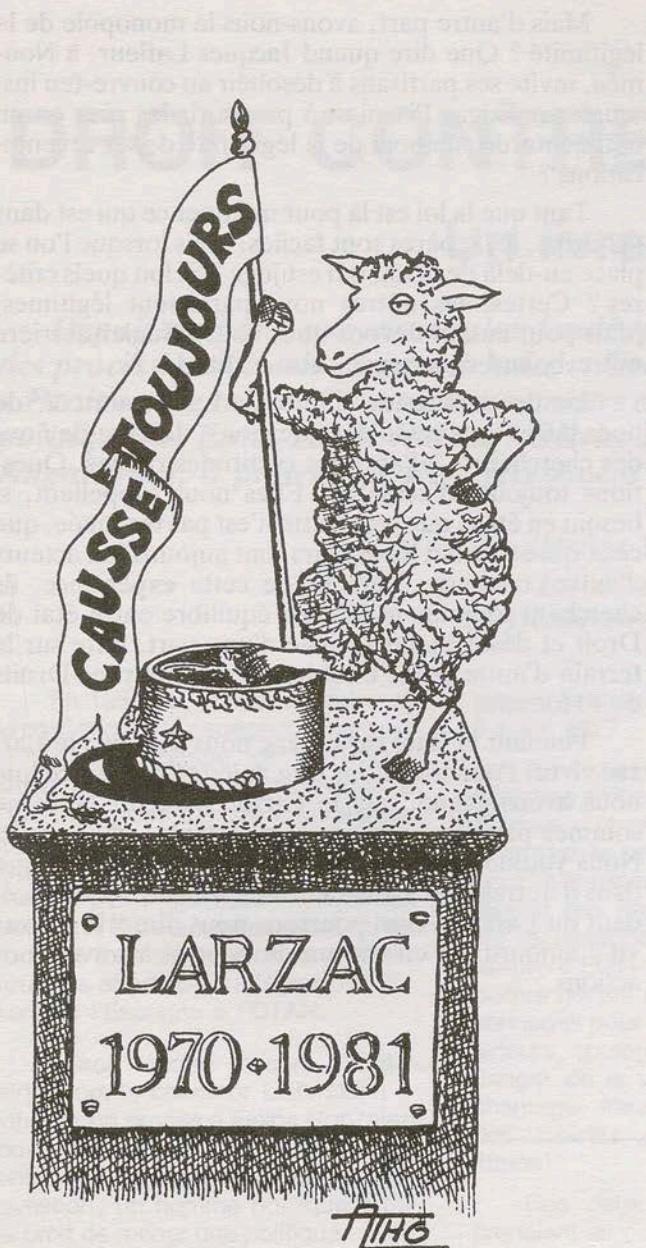
Pourtant, ce ne fut pas tous les jours facile de convaincre les paysans de l'importance de l'enjeu juridique. Mais avec le recul du temps l'on mesure combien cette double stratégie a été capitale.

Le Président de la République, répondant récemment à Yeiwené Yeiwené, Président de la Région des Iles de Nouvelle Calédonie, qui lui parlait de la victoire des paysans du Larzac, rappelait que cette victoire ne lui était pas tout à fait étrangère. Sans aucun doute, et nul ne le conteste. Mais le candidat Mitterrand se serait-il engagé, pendant sa campagne, à renoncer au projet d'extension du camp militaire si les paysans du Larzac n'avaient su, au cours des années, rassembler autour d'eux un tel mouvement d'opinion constitué d'autant d'électeurs ? Et le

Président aurait-il tenu ses promesses s'il n'avait senti l'importance des solidarités tissées autour du Larzac ?

Nul doute que ces solidarités, ces sympathies, ces soutiens étaient la conséquence d'une lutte exemplaire ; exemplaire – même si elle eut certainement ses faiblesses – car elle sut se faire aimer, elle sut faire partager les symboles dont elle était porteuse, elle sut trouver, notamment à travers l'action non-violente, des moyens en accord avec la fin, et être ainsi inattaquable.

Mais qu'aurait pu faire le Président Mitterrand si, lors de son arrivée au pouvoir, les expropriations avaient été terminées et les indemnités payées ou si l'armée avait déjà pu prendre possession – au besoin avec l'aide de la force publique – de la quasi totalité des terres du Larzac ? Scénario impossible ? Non pas, car il ne faut pas oublier que bon nombre de ceux qui soutenaient les paysans du Larzac – je veux parler des élus, des " officiels " – les auraient petit à petit aban-



donnés dès lors que tout aurait été clos sur le plan juridique, en leur expliquant que leur lutte avait été belle mais que « force devait rester à la Loi ». Car il ne faut pas négliger la force du sentiment, communément partagé, d'appartenir malgré tout à un *Etat de Droit*, qui doit être préservé.

Ainsi le jeu juridique fait-il partie du jeu démocratique. Le soutien au Larzac, en dehors des militants inconditionnels, était très certainement élargi à des démocrates qui trouvaient la lutte sympathique et la soutenaient d'autant plus que rien n'était définitif sur le plan juridique. Cette absence de décision judiciaire définitive au moment où le Président Mitterrand a pris sa décision a été sans nul doute un élément déterminant de son choix.

Pour empêcher qu'une décision définitive ne permette à l'Etat de prendre possession des terres, il aura fallu user de tous les recours offerts par la loi, utiliser toutes les failles de la loi, bref aller jusqu'au bout de la logique légale, sans oublier les très légales institutions mises en place, comme les G.F.A., dont le rôle mériterait à lui seul une réflexion spécifique.

Sans entrer dans le détail, nous retiendrons les efforts constants pour utiliser toutes les ressources possibles de cet état de droit, utilisant, selon une technique non-violente bien connue, la force de l'adversaire pour le faire céder. Telle fut cette efficace complémentarité entre lutte juridique et lutte sur le terrain.

Pour autant l'on ne peut oublier un curieux paradoxe : dans le même temps où les paysans utilisaient toutes les ressources de la loi et s'attiraient ainsi un certain nombre de sympathies « démocrates », ils devenaient experts dans la pratique de la *désobéissance civile*, qui leur valait également bien des sympathies grâce, à nouveau, aux « relais » sur le terrain. Comment oublier la campagne de renvoi de livrets militaires et les tribunes auxquelles donnaient lieu les procès ? Comment oublier les mobilisations à l'occasion de ces procès et les intenses moments d'émotion

lors des témoignages d'amis comme Jacques de Bollardière ? Comment oublier le troupeau de brebis envahissant le tribunal de Millau, mais aussi l'incarcération des 22 après "l'opération" de juin 1976 dans le camp militaire et les larmes et le dépit ? Comment oublier le rôle essentiel de l'opération « refus-redistribution de l'impôt : 3 % pour le Larzac » ? Tout cela aussi, c'était en même temps la mobilisation sur le terrain, la désobéissance civile et "l'utilisation" des tribunaux.

Cette stratégie était-elle contradictoire avec la précédente ? Certainement pas. Elle était complémentaire. Prenant la mesure des limites de la loi, elle faisait siens les propos de Gandhi, selon lesquels la loi de la conscience est au-dessus des lois.

N'est-ce pas d'ailleurs ce que déclarait récemment Jacques Chirac rendant hommage à René Cassin ? « Ce juriste éminent n'a jamais fait de la loi un absolu. Au-dessus des lois il y a la justice, les lois non écrites de la conscience ».

Telle est la désobéissance civile. Mais celle-ci a également ses propres limites, sur lesquelles nous devons réfléchir.

Toutes ces actions étaient menées avec la certitude que, si elles étaient *illégales*, elle n'étaient pas *illégitimes*. Et c'est bien ce que nous plaidions devant les tribunaux... invoquant à notre secours... la loi (!) mais une loi supérieure, car internationale, en l'espèce, la Convention européenne des Droits de l'Homme. Ne retombions-nous pas ainsi dans la recherche de la protection de la loi, dans le giron de l'Etat de Droit ?

Mais d'autre part, avons-nous le monopole de la légitimité ? Que dire quand Jacques Lafleur, à Nouméa, invite ses partisans à désobéir au couvre-feu instauré par Edgar Pisani et à parcourir les rues en un défilé interdit, au nom de la légitimité de ses revendications ?

Tant que la loi est là pour indiquer ce qui est dans la norme, les repères sont faciles. Mais lorsque l'on se place au-delà de la loi, qui est juge ? Selon quels critères ? Certes, les nôtres nous paraissent légitimes. Mais pour autant devons-nous nous réfugier derrière notre bonne conscience, nos certitudes ?

Un des mérites de la lutte du Larzac aura été de nous poser sans cesse des questions, de faire de nous des chercheurs, à l'abri des certitudes rigides. Questions toujours d'actualité. Elles nous rappellent, si besoin en était, que cette lutte n'est pas terminée, que ceux qui en furent les acteurs sont aujourd'hui acteurs d'autres combats. Enrichis de cette expérience, ils cherchent toujours le difficile équilibre entre état de Droit et désobéissance civile d'une part, lutte sur le terrain d'autre part : c'est le combat pour les Droits de l'Homme.

Pendant la lutte du Larzac nous disions : **le Larzac vivra**. Pourrions-nous dire aujourd'hui, parce que nous avons gagné, que le Larzac a vécu ? Nous ne sommes pas des « anciens combattants » du Larzac. Nous voulons être des combattants vivants, engagés dans d'autres luttes, riches de l'expérience sans précédent du Larzac. Ainsi pourrons-nous dire "**le Larzac vit**" aujourd'hui en chacun de nous et à travers nos actions.

DROIT CONTRE RAISON D'ÉTAT

Un livre, un débat

Depuis trois ans, une association fondée par un jeune avocat, Olivier Russbach, entreprend des procès inhabituels : contre Schultz et Gromyko, Reagan et Gorbachev, Felipe Gonzales... « Droit contre raison d'Etat » veut remettre aux citoyens, par le Droit, le moyen de contrôler la politique des Etats. Est-ce réaliste ? Olivier Fressard s'en entretient ici avec Olivier Russbach. Auparavant, il présente le livre récemment publié par ce dernier, La déraison d'Etat.

Olivier RUSSBACH

La déraison d'Etat

La Découverte, 1987, 288 p., 92 F

En 1981-82, Felipe Gonzalez et le parti socialiste espagnol, dont il est le premier secrétaire, font de l'opposition à l'adhésion de l'Espagne à l'OTAN un des thèmes centraux de leur campagne électorale pour les élections législatives. Mais, quelques mois à peine après son arrivée au pouvoir, Felipe Gonzalez renverse du tout au tout sa position et déploie tous ses efforts pour intégrer définitivement l'Espagne à l'OTAN.

« Droit contre raison d'Etat » aide alors le chanteur Lluís Llach à intenter un procès à Felipe Gonzalez pour « violation de contrat ». Ils entendent ainsi poser à un juge la question : un homme politique a-t-il le droit de mener une politique exac-

tement contraire à celle pour laquelle il a été élu ?

Au mois de janvier 1985, les ministres américain et soviétique des Affaires étrangères, Shultz et Gromyko, se rencontraient à Genève pour s'entretenir d'une éventuelle reprise des négociations Est-Ouest sur le désarmement. « Droit contre raison d'Etat » déposait alors une plainte pénale contre ces deux personnages pour « association de malfaiteurs, apologie du crime, mise en danger de la vie d'autrui, menace, chantage, fraude, gestion déloyale des intérêts publics, etc. ». Pas moins !

Ces deux hommes d'Etat ne prenaient-ils pas en effet des déci-

sions mettant en danger la planète toute entière ? Ne montraient-ils pas beaucoup de cynisme et de mauvaise volonté en faisant traîner la reprise des négociations ayant un tel enjeu ? N'était-ce pas parce qu'ils y trouvaient leur intérêt et qu'ils défendaient les intérêts de tous les lobbies liés au système de défense existant ?

Voilà deux exemples parmi la dizaine d'actions en justice que « Droit contre raison d'Etat » a entrepris jusqu'à ce jour.

Ces actions peuvent être effectuées dans le cadre national (comme dans l'affaire Llach/Gonzalez ou celle de l'émission « La Guerre en face », animée par Yves Montand, et dénoncée pour « publicité mensongère »),

ou dans le cadre international, comme dans l'affaire Shultz/Gromyko ou dans l'action intentée à l'occasion du sommet de Genève entre Reagan et Gorbatchev, ou encore dans l'action intentée à l'occasion du sommet de Tokyo de mai 1986 au cours duquel les chefs de gouvernement des sept pays les plus industrialisés se prétaient habilités à "juger" du « terrorisme international ».

Dans tous les cas, « Droit contre raison d'Etat », s'en prend aux gouvernements, aux Etats et à leurs politiques à partir de l'intime conviction qu'ils poursuivent sur le dos des populations leurs intérêts propres ou qu'ils sont, au mieux, aveugles à nos intérêts. Son projet est alors d'examiner et d'exploiter toutes les possibilités qu'offre une institution, le droit, pour faire valoir les droits et les intérêts des populations. Le droit est utilisé dans une double perspective. Il est en premier lieu un moyen, un instrument de lutte. C'est par le contentieux, c'est-à-dire en provoquant des conflits et en saisissant des juges et des magistrats, qu'on cherche à faire bouger et évoluer

l'état des choses. Mais le droit fournit également à cette démarche un espace symbolique dans et par lequel elle articule sa représentation des problèmes politiques. En recourant à des comparaisons et des métaphores osées et provocatrices, puisées dans les situations juridiques les plus diverses, « Droit contre raison d'Etat » s'efforce de reformuler les problèmes politiques et la critique de l'ordre établi d'une façon originale.

Cette démarche est-elle solidement fondée et est-elle pertinente ? L'entretien sans concessions que nous avons eu avec l'auteur met en évidence quelques-unes des questions qui se posent quant aux principes mêmes de cette entreprise. Mais il convient de lire *La déraison d'Etat* pour en juger.

Quoiqu'il en soit, cette démarche interpellera sans aucun doute les non-violents. Ils ne l'ignoront d'ailleurs pas totalement. Si en effet la problématique non-violente insiste sur le moment de la désobéissance civile, elle a également connaissance de cette stratégie qui consiste à faire jouer contre les gouvernements les lois

mêmes de l'Etat. Elle intègre volontiers cette forme d'action dans sa typologie des stratégies d'action non-violente. Elle s'appuie pour cela sur des expériences qui font partie de la mémoire des militants non-violents, comme l'action menée par Danilo Dolci en Sicile, qui consistait à prendre à la lettre le texte de la loi constitutionnelle italienne. La stratégie de « Droit contre raison d'Etat » n'est donc pas en concurrence avec celle de la désobéissance civile. Elle constitue bien plutôt une étape qui précède, dans l'escalade d'un conflit non-violent, une campagne de désobéissance civile. Celle-ci reste indispensable pour faire valoir les droits de l'homme et la justice lorsqu'il n'est plus possible de le faire dans le cadre des institutions existantes et qu'il faut transformer les institutions elles-mêmes pour pouvoir faire bouger les choses. Les réflexions d'Olivier Russbach dans *La déraison d'Etat* aideront ainsi sans aucun doute les non-violents à exploiter toutes les possibilités de ce moment de la lutte.

Olivier Fressard

Entretien avec Olivier Russbach

O. Fressard. — Vous venez de publier *La déraison d'Etat* pour présenter l'association « Droit contre raison d'Etat » que vous avez fondée et faire le point sur les procès que vous avez intentés...

O. Russbach. — L'objet principal de mon livre n'est pas de présenter les différentes "affaires". Ceux qui veulent en savoir plus à ce propos peuvent lire la documentation relative aux procès ou obtenir auprès de nous le dossier des procédures. Notre association est présentée trop exclu-

sivement par rapport à ces procès ; on la réduit aux "gags" que constituent un procès contre Schultz et Gromyko ou la requête d'un huissier de justice pour Gorbatchev et Reagan. Mais, à nos yeux, son objectif le plus important est de permettre aux gens d'inscrire leur réflexion dans une démarche juridique : voir l'illégalité de certaines choses qui se passent et comprendre que des moyens juridiques existent pour s'opposer à l'ordre politique (national et international) tel qu'il nous est imposé. C'est cette dimension de

notre démarche, sur laquelle la presse n'insiste pas assez, que le livre entend développer.

O. Fressard. — Les procès ont aussi leur importance. Intenter un procès devant un tribunal, c'est prendre la parole dans un lieu particulier de l'espace public dans lequel on peut parler et se faire entendre...

O. Russbach. — Pas seulement. Il ne faut pas oublier que l'évolution du droit se fait par le *contentieux*, c'est-à-dire par les litiges qui surgissent et qu'on soumet à un juge, lequel doit *interpréter* le droit, interprétation qui vaut parfois "création". Ainsi, par exemple, il y a une trentaine d'années, en Floride, la loi autorisait la ségrégation raciale : qu'il y ait des écoles, des restaurants, des bus pour les blancs et des écoles, des restaurants, des bus pour les noirs, c'était "légal". C'est en violant volontairement la loi et en provoquant ainsi des *litiges* que les militants du mouvement pour les droits civiques ont pu porter devant les tribunaux et faire débattre publiquement la question de la ségrégation raciale. Ainsi, un droit nouveau fut créé. Ce fut la même chose pour le droit à l'avortement et aujourd'hui pour le problème de l'euthanasie.

C'est un peu dans la même perspective que nous inscrivons notre démarche. Nous savons très bien, quand nous déposons par exemple une plainte pénale contre Schultz et Gromyko, qu'elle a peu de chances d'aboutir ! En tant que juristes, nous connaissons tous les obstacles qui s'y opposent, tels que l'immunité de juridiction. Nous voulons simplement soumettre aux tribunaux, aux juristes et aux magistrats le fait qu'il y a deux droits : un droit pour nous, les simples citoyens, et un droit pour les Etats, qui ne sont finalement plus soumis au droit.

Un gouvernement des juges ?

O. Fressard. — Dans l'affaire Llach/Gonzales, le juge espagnol a considéré légitime l'aspiration contenue dans votre action en justice. Mais, quoique se disant compétent, il a invoqué un « vide juridique », une lacune du droit en la matière. Vous vous déclarez satisfait de ce jugement, mais exprimez le regret qu'il ne soit pas allé plus loin. Quel est

vos objectif ? Provoquer simplement un débat public ? Ou bien transformer la loi, « créer du droit » par le biais de ces procès ?

O. Russbach. — Les deux choses vont de pair. Il s'agit de susciter la réflexion des gens et des juristes et, *par là même*, de créer du droit.

O. Fressard. — Mais est-ce bien à quelques individus ou à une association de demander à des juges de « créer du droit », tranchant ainsi des questions politiques qui devraient intéresser la collectivité entière ? Vous signalez dans votre livre le reproche qu'on pourrait vous adresser de vouloir un « gouvernement des juges ». Il est vrai que cette objection vient souvent à l'esprit quand on vous lit. Votre démarche semble procéder d'une appréciable réhabilitation du droit au sein du politique. Mais ne vous laissez-vous pas emporter par la tentation d'un "tout-juridique", d'un pouvoir judiciaire qui couronnerait l'ensemble des institutions et serait le pouvoir suprême, déprécient ainsi le pouvoir législatif ?

O. Russbach. — Notre démarche ne peut pas laisser craindre un gouvernement par les juges. Les questions que nous posons, nous attendons avant tout qu'elles se posent *dans la tête des gens*. Il ne s'agit pas le moins du monde de promouvoir un gouvernement international des juges. Bien plus, je n'ai aucun confiance spéciale dans la justice et je ne crois donc pas du tout qu'une justice forte serait la panacée de nos problèmes sociaux et politiques. La question ne se situe pas du tout à ce niveau-là. Nous entendons simplement utiliser le droit comme un *instrument*, sans aucunement le mettre sur un piédestal. Il s'agit d'utiliser l'instrument judiciaire contre le réalisme politique, cette "realpolitik" que nous imposent nos gouvernements. Nous dénonçons ceux qui sont censés nous représenter lorsqu'ils représentent en réalité des intérêts qui nous sont finalement étrangers, ceux de la machine d'Etat. Pour cela, nous partons du concept juridique de la *représentation*, en utilisant les règles du mandat ou du contrat de gestion d'affaires, comme vous les utiliseriez vis-à-vis d'un avocat auquel vous auriez confié vos intérêts dans telle ou telle affaire : si vous vous rendiez compte que cet avocat s'occupe moins de vos intérêts que des siens — qui sont par exemple de faire traîner l'affaire le

plus longtemps possible – vous interviendriez pour le rappeler à l'ordre.

Il s'agit donc d'utiliser le droit comme instrument d'intervention dans la décision politique et non pas de croire que le droit va tout résoudre.

La représentation politique est-elle un contrat ?

O. Fressard. – Je suis d'accord avec vous pour critiquer la démocratie représentative. A mon avis, la souveraineté ne peut pas se déléguer, et une souveraineté déléguée est nécessairement aliénée...

O. Russbach. – Non, pas nécessairement...

O. Fressard. – Poser le problème de la représentation politique sur le mode du droit des affaires, est-ce tout à fait neutre politiquement ? Vous utilisez le droit existant dans le domaine des contrats civils ou des contrats commerciaux. Est-ce simplement une autre façon de formuler la critique des institutions de la démocratie représentative ? Ou bien, est-ce que cette approche ne pourrait pas développer un esprit "consommationniste" vis-à-vis de la politique, ce qui n'irait pas du tout dans le sens d'une résasie par la population des affaires collectives ? Vous dites, dans l'affaire Llach/Gonzales par exemple : « faisons comme s'il y avait eu un contrat politique », alors qu'il est évident à mon avis, qu'il n'y en a jamais eu *stricto sensu*. S'il y a contrat, il est au mieux tacite. Aborder donc le problème par ce biais-là, celui des règles juridiques contractuelles utilisées dans certains champs sociaux, est-ce tout à fait neutre du point de vue de la critique des institutions politiques ?

O. Russbach. – Je ne sais si c'est neutre. Notre critique de la façon dont on maltraite la démocratie se situe plus dans une perspective de philosophie politique que dans celle d'un pur droit. Mais nous voulons laisser les gens arriver d'eux-mêmes à cette conclusion. On me demande souvent si je suis anarchiste ou bien si, au contraire, j'ai une confiance totale dans l'Etat et le système démocratique existant, ne prétendant rien d'autre que de pousser au bout de leur logique les règles qu'il s'est données.

Dans l'affaire Llach/Gonzales, nous avons dénoncé la non-exécution d'une promesse électorale en nous fondant sur la théorie du contrat, tout en sachant pertinemment que le mandat politique n'est pas impératif.

Après les élections en question, Gonzalez avait opéré un revirement de 180°. Nous ne l'aurions jamais attaqué si, par exemple, ayant promis disons 200 000 nouveaux emplois, il n'avait réussi à en obtenir que 50 000. Il aurait été difficile dans ce cas de le tenir pour seul responsable. Mais il en est allé autrement sur la question de l'OTAN. Gonzalez s'est présenté pendant toute sa campagne électorale, centrée sur ce thème, comme partisan du non-alignement, opposé aux deux blocs militaires. Et, à peine arrivé au pouvoir, il a rejeté l'idée de rester en dehors de l'OTAN, invoquant la nécessité de développer les industries d'armement et de participer, en nouveau venu dans l'Europe, à son système de défense ! Nous n'avons pas cherché à faire condamner Gonzalez, mais à faire réfléchir les gens sur ce présumé système démocratique dans lequel les gouvernants peuvent se moquer de leurs engagements.

O. Fressard. – Il s'agit donc bien, essentiellement de porter des questions sur la place publique à l'aide d'un instrument, le droit, dont nous disposons. Vous ne comptez donc pas sur la témérité éventuelle de certains juges qui pourraient tenter d'accroître le pouvoir du judiciaire en rendant des jugements spectaculaires ?

O. Russbach. – La question est mal posée. Dans l'affaire de l'Amoco-Cadiz, par exemple, le juge a été "téméraire", mais cela n'a pas créé un risque de « gouvernement des juges ». Ce juge a simplement refusé d'entériner le « gouvernement de la finance » des multinationales pétrolières et des grandes compagnies d'assurances.

Qui peut faire respecter le droit international ?

O. Russbach. – Lorsque nous tentons de faire valoir que le droit international existe, qu'il n'est pas, comme le prétendent les Etats, facultatif, qu'ils ne peuvent pas le violer ou le respecter selon leur bon vouloir, nous soutenons plus une thèse *politique* qu'une thèse *juridique*. En effet,

tous les professeurs de droit enseignent que finalement le droit international n'existe pas vraiment. Les institutions internationales, l'ONU, la cour internationale de justice, etc. n'ont plus aucune crédibilité, sont déconsidérées. Nous nous proposons, nous, de faire fonctionner ces institutions et de faire vivre le droit international existant. *Nous*, les gens, pouvons intervenir pour que les Etats soient contraints de le respecter. Il y a là le projet d'un nouvel ordre politique international.

Il convient de se demander ici ce que sont au juste les Etats. On dit toujours : « Les Etats veulent, décident, font ceci ou cela ». A mon sens, cela n'existe pas. L'Etat est une entité tout à fait abstraite. Il y a en fait des gouvernants qui sont les représentants des citoyens que nous sommes. Les textes internationaux, la charte de l'ONU par exemple, n'ont pas été adoptés par des entités abstraites, mais par des gens qui agissaient au nom d'autres gens. Les gouvernants n'ont pas le pouvoir de décider que les règles de droit international qu'ils ont adoptées en notre nom sont nulles et non avenues. Seules les personnes au nom desquelles elles ont été élaborées ont ce pouvoir. Nous prétendons donc assigner en justice les gouvernants pour qu'ils exécutent leur mandat de représentants en se soumettant au droit international. Ainsi, nous leur rappelons que c'est *nous* qui avons adopté la charte de l'ONU, même si ce n'est pas nous qui y avons apposé notre signature.

O. Fressard. — Vous parlez dans votre livre d'une « dictature conjointe » exercée par les Etats contre l'ensemble des peuples, contre l'humanité. Ne vous montrez-vous pas un peu manichéen ? Y aurait-il vraiment d'un côté les méchants Etats et, de l'autre, les populations victimes ? Même si on adopte, bien entendu, le point de vue des populations, elles ont bien aussi une part de responsabilité. Ce n'est pas Hitler tout seul qui a fait le nazisme et la guerre, mais Hitler et une immense majorité d'Allemands.

O. Russbach. — J'insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'un des principes de notre démarche est d'inviter les gens à prendre leurs responsabilités. Les Etats n'en exercent pas moins une sorte de dictature dans leur attitude sur la scène internationale, à l'égard du droit international.

Attaquer les gouvernements au nom des droits de l'homme

O. Fressard. — Vous postulez implicitement, me semble-t-il, que le droit doit être homogène, de telle sorte qu'on puisse le considérer de part en part, dans toute sa hiérarchie, comme du *droit positif*. Mais peut-on vraiment traiter les « droits de l'homme », la Déclaration de 1789 mise en préambule à notre Constitution ou la Déclaration de 1948 de l'ONU, comme des règles positives ? Au nom des principes compris dans ces déclarations pourraient être intentés des procès à l'infini et pour les causes les plus diverses et les plus contradictoires, car ces principes sont des notions ouvertes et non des concepts clos. Ainsi, par exemple, toute politique, hormis quelques rares exceptions, se fait toujours au nom de la liberté. Nous pourrions donc imaginer un procès contre la Constitution de la V^e République au nom de notre interprétation des principes de 1789 !

O. Russbach. — Mais oui, tout à fait, cela se fait tous les jours ! Ainsi, en Suisse, jusqu'en 1974, les femmes n'avaient pas le droit de vote. C'est bien en vertu d'un de ces grands principes ouverts de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui stipule l'égalité en droits des hommes et des femmes, que les femmes suisses ont intenté une sorte de « procès » à la constitution suisse. Et le changement de mentalité est effectivement passé, entre autres, par une multitude de petits procès intentés ici et là contre les discriminations à l'égard des femmes. Les grands principes de la Déclaration universelle des droits de l'homme ne sont peut-être pas du droit positif, mais ils constituent bien du droit qui permet de créer du droit positif.

O. Fressard. — Oui, mais *qui* transforme ainsi les droits de l'homme en droits positifs ? Dans le droit public français, c'est par exemple au Conseil constitutionnel, composé de neuf personnalités désignées par le Président de la République et par les présidents du Parlement, que revient de juger de la constitutionnalité des lois en prenant en compte la Déclaration de 1789. Même s'il se trouve que le Conseil constitutionnel utilise peu cette prérogative, à la différence de la Cour suprême des Etats-Unis, ce dispositif est-il bien démocratique ? Dans une authentique démocratie, ce ne devrait être ni au Conseil constitutionnel ni à une

quelconque autre juridiction de juger de ces questions-là, car ce ne sont pas des questions *juridiques*, mais *politiques*. Elles doivent donc être – me semble-t-il – réfléchies et débattues par tous les membres de la communauté, chacun à égalité avec tous. Les droits de l'homme doivent simplement permettre d'enclencher cette dynamique politique...

O. Russbach. – Je vois ce que vous voulez dire, mais vous faites du juridisme, alors que, précisément, toute notre démarche se place *volontairement* et *ostentatoirement* au-dessus... Vous ne voulez pas confier aux neuf juges du Conseil constitutionnel le pouvoir de prendre des décisions aussi importantes. Mais ce n'est pas parce qu'il n'y a que quelques juges qui décident que ce n'est pas une opinion générale qui s'exprime. Aucun jugement ne peut être rendu par tout le monde. Les juges du Conseil constitutionnel ne sont peut-être que neuf, mais les membres du Conseil des ministres ne sont qu'une vingtaine et même les députés ne sont après tout que cinq cents ! D'autre part, vous pouvez dénoncer une décision de justice beaucoup plus facilement qu'une décision gouvernementale. Vous pouvez en faire appel à une cour supérieure dans la hiérarchie des juridictions. Il est beaucoup plus facile de faire évoluer les choses par l'intermédiaire de procès devant la justice que par l'intermédiaire de nos représentants élus.

Il nous importe peu, au fond, dans notre démarche, qu'il s'agisse de droit positif ou de textes tels que la Déclaration universelle des droits de l'homme qu'on traitera comme du droit positif. Vous savez que, pour faire un procès, il faut ce qu'on appelle « la qualité pour agir », c'est-à-dire qu'il faut justifier d'un intérêt à agir. On n'intente pas un procès comme ça. Nous rencontrons ce problème dans toutes nos actions en justice : de quel droit notre association (dont les membres ne sont pas particulièrement atteints dans leurs intérêts propres, ou alors au même titre que les 6 milliards d'autres hommes) peuvent-ils intenter ces procès ? Notre argument, ici, consiste à affirmer que nous sommes responsables de ce qui se décide et se fait en notre nom en vertu du principe de la représentation. Et ceci y compris dans les régimes non démocratiques, car les Etats et les hommes qui sont au pouvoir prétendent toujours qu'ils s'expriment au nom des peuples.

O. Fressard. – Il y a, en effet, intérêt à prendre le discours démocratique des dirigeants à la lettre. Mais il est



clair que, dans leur principe même, nos institutions politiques fonctionnent en excluant l'ensemble de la population des affaires publiques qui sont les affaires collectives.

O. Russbach. — Nous intervenons donc pour rappeler que nous nous tenons pour responsables. C'est le sens de cette question-clef que pose Camus : « *Oui ou non, directement ou indirectement, voulez-vous être tué ou violenté ? Oui ou non, directement ou indirectement, voulez-vous tuer ou violenter ?* ». Par là, Camus rappelle que la représentation, le délégué ne sauraient nous décharger de notre responsabilité. Si nous restons passifs devant les violations du droit qui se commettent en notre nom, nous en devenons *compllices*. Donc non seulement vous avez le droit d'utiliser le droit existant (par exemple, en matière internationale, l'article 28 de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui stipule que chacun a droit à un ordre international qui garantisse les droits et libertés énoncés dans cette Déclaration) mais c'est même une *obligation* en vertu du principe de responsabilité. C'est ce qu'a fait par exemple récemment le lieutenant Cahu : il a déserté le plateau d'Albion parce qu'il a considéré que ce qu'on lui commanderait de faire en cas de guerre nucléaire était illicite. Et il a tenté d'utiliser le tribunal pour dénoncer cette illicéité.

O. Fressard. — Lorsque Cahu déserte, il ne se préoccupe pas, je pense, de savoir si son cas de conscience peut ou non être défendu devant un tribunal en fonction du droit existant. Ce qui lui importe, c'est sa conviction. Si des règles juridiques lui permettent de défendre son acte, c'est par surcroît... L'injuste et l'illégal ne coïncident pas nécessairement. Pour Cahu, il y a d'abord un jugement *de valeur* ; ce jugement porte sur une question politique et collective par excellence (en l'occurrence, celle de la défense nucléaire). Mais de telles questions doivent être résolues démocratiquement, par un grand débat collectif, et non par quelques juges saisis par quelques individus. Tout le monde ne tomberait peut-être pas d'accord avec les convictions de Cahu ou les vôtres...

La cour suprême, aux Etats-Unis, s'est refusée, à plusieurs reprises à juger de l'inconstitutionnalité de certains actes du gouvernement relatif à la guerre du Viêt-Nam (alors qu'elle en avait été saisie). Elle a estimé que *certain*

actes du législatif et de l'exécutif, ceux mettant en jeu des questions de doctrine politique fondamentale, ne sauraient relever d'une cour de justice. Il ne s'agit pas bien entendu de dire que le gouvernement américain était, dans ses actes de guerre, inattaquable mais cette position de la cour suprême met, me semble-t-il, le doigt sur un véritable problème de théorie politique (1).

O. Russbach. — Cette position me paraît insoutenable. C'est un peu comme quand Pasqua invoque le « secret défense » pour paralyser la justice et que les juges acceptent de se laisser paralyser par le « secret-défense » du ministre de l'Intérieur. Il y a alors *déni de justice*, de la part de la cour suprême dans l'exemple que vous venez de donner, comme de la part de la justice française (du Parquet en tous les cas) quand elle « baisse ses culottes » devant un ministre de l'Intérieur pour qui, on le sait bien, « la démocratie s'arrête là où commencent les intérêts de l'Etat ».

Je comprends bien vos « réticences » face à une confiance absolue (et j'ajouterais pour ma part : absurde) dans un « tout-juridique », comme vous dites. Pourtant, reconnaisez avec moi que la justice est aussi *un*, pas le principal, mais *un* des instruments de la démocratie. Je vous propose donc de faire autant attention à vos « réticences absolues » qu'à ma soi-disant « confiance absolue » dans la justice. *Oui*, pour en revenir à l'affaire Cahu, ce qui importe c'est la conviction de l'individu. *Oui*, l'injuste et l'illégal ne coïncident pas nécessairement. Peut-être même coïncident-ils rarement. Ne présentez donc pas comme contraire aux opinions que j'avance cette idée de conviction personnelle : j'attache moi aussi une grande importance au *sentiment* d'injustice qu'un individu peut avoir avant d'entreprendre une démarche judiciaire. Un *sentiment* d'injustice qui n'a bien souvent rien à voir avec ce qui est écrit dans le code. Vous appelez cela « jugement de valeur », je suis d'accord ; et souhaitez « un grand débat collectif ». D'accord, là encore. Pour Cahu (qui, soit dit en passant, se réfère bel et bien à un droit *existant*) comme pour bien d'autres, j'insiste à maintes reprises sur le fait que ce ne sont pas les juristes qui font le droit, mais nous-mêmes, en fonction de nos sentiments, de nos convictions, de nos émotions. J'en parle surtout dans le chapitre « *Et qui créa la loi ?* », dont le titre en lui-même suggère que la justice n'est pas le bon Dieu.

L'imposture des Etats

O. Russbach. — En nous servant de l'instrument juridique, nous essayons de dénoncer, et de déjouer, l'imposture inhérente au politique (pas dans son sens originel, bien sûr), à la "sécurité", aux « intérêts nationaux » et autres « intérêts vitaux » pour lesquels nous sommes censés nous entre-tuer. J'ai nettement l'impression que les gens qui nous représentent ne défendent pas ce qu'ils prétendent défendre. Il y a un système de défense auquel ont partie liée l'Etat, l'armée, les industries militaires. Et il s'agit avant tout de défendre ces intérêts. Nous nous efforçons de dénoncer cette formidable imposture.

O. Fressard. — C'est votre opinion, mais ce n'est pas évident pour tout le monde. Pas pour moi en tout cas. Je maintiens donc que c'est l'approche politique qui doit primer. Ces questions, je ne souhaite pas du tout que des partis et des hommes politiques en débattent à ma place : j'aspire à en débattre avec tous les membres de la communauté dont je fais partie, en connaissance de cause, et chacun à égalité avec tous. Plutôt que de recourir aux moyens juridiques disponibles pour faire valoir des opinions déjà constituées, il faut créer un authentique « espace public » démocratique. Hors d'un tel espace, de véritables opinions publiques ne peuvent pas surgir.

O. Russbach. — Je ne comprends pas vraiment votre discours, ni les "lois" (si vous permettez) sur lesquelles il se fonde. D'abord, je ne souhaite pas, moi non plus, que des hommes politiques s'occupent seuls de questions aussi importantes que la "défense" (mot que je mets toujours entre guillemets). Je suis également d'accord sur la nécessité de créer un « authentique espace public démocratique ». Croyez-vous que nous faisons du droit, et uniquement du droit, quand nous portons plainte pour « publicité mensongère » contre l'émission de télévision « la guerre en face » ? Non, nous essayons de lancer l'idée que la guerre et la sécurité sont aussi des sortes de « produits de consommation ». Nous invoquons la protection des "consommateurs" du conflit Est-Ouest. Nous menons des affaires médiatiques : c'est notre choix. Nous ne travaillons pas en vase clos avec les juges. Nous souhaitons que le débat se passe dans la presse et dans l'opinion.

O. Fressard. — Le droit international, nous sommes d'accord, n'a été élaboré que par quelques experts et quelques hommes politiques. Et ils l'ont fait en notre nom. On peut alors, comme vous le faites, décider de reprendre ce droit à notre compte et, au nom de ce contrat tacite de représentation, s'efforcer de contraindre les hommes politiques à le respecter. Mais on peut tout aussi bien, au nom de la théorie du contrat, désavouer ces "représentants" sans se sentir tenu par le droit international existant... Vous citez, par exemple, des conventions internationales qui condamnent la guerre et la fabrication de toute arme. Cela a-t-il le moindre sens ? Si effectivement le droit international condamne toute fabrication d'armes, je ne suis pas disposé à lui prêter la moindre attention, car il me semble insensé de condamner la guerre avant d'avoir proposé des alternatives de défense. Vous ne prenez pas en compte, ici, les problèmes soulevés par l'hétérogénéité des acteurs présents sur la scène politique internationale. Les procès que vous pouvez intenter ici seraient impossibles dans un pays comme l'URSS. Il y a des régimes pour lesquels l'idée même de droit n'a guère de sens et il n'y a pas de force pour faire exécuter les décisions de justice internationale.

O. Russbach. — Vous faites sans doute allusion aux pays totalitaires et aux dictatures. A mon tour de vous demander si vous n'êtes pas un peu manichéen. La France — pour citer un pays démocratique où « l'idée même du droit a un sens » — respecte-t-elle le droit international ? Elle a cessé de reconnaître la Cour de La Haye dès que cette pauvre Cour s'est penchée, sur dénonciation des pays du Pacifique, sur les essais nucléaires de l'Etat de droit français. Plus récemment, MM. Pasqua et Pons ont réagi à la Résolution de l'ONU sur la Nouvelle Calédonie dans le même esprit et dans les mêmes termes que le régime de Khomeiny a réagi à la Résolution du Conseil de Sécurité. En gros, cela donne : « Nous n'avons pas de leçon à recevoir de l'ONU ».

Comme le dit le dissident tchèque Vaclav Havel, « la question n'est pas de savoir ce qu'on peut faire en Occident et ce qu'on ne peut pas faire dans les pays de l'Est ». La question est de savoir ce qu'on peut faire là où on se trouve. Un peu comme Camus, qu'on citait tout à l'heure, qui nous renvoie à notre responsabilité, à notre complicité avec l'ordre des choses. J'aurais le sentiment d'être complice du

système mondial en place en suivant vos arguments. Je refuse catégoriquement de donner le moindre crédit au Département d'Etat nord-américain quand il souligne, dans un Mémorandum que je cite presque intégralement dans mon livre, à quel point la violation des droits de l'homme en Union Soviétique est du pain bénit pour les fabricants de Pershings. Ça, je le sais. Je sais aussi qu'il y a des montagnes de SS-20 ou autres en Union Soviétique. Je sais encore que nos procès ne pourraient pas se dérouler devant le Tribunal de première instance de Leningrad. Cioran aussi, après Havel et Camus, dénonce les abus et les fraudes de l'un qui "justifient" et "légitiment" les abus et les fraudes de l'autre. Je refuse les arguments atlantistes qui me feraient être le complice de ces "justifications" et "légitations". Je refuse surtout d'être le complice du statu-quo.

Comment mobiliser ?

O. Fressard. — Tout le problème est de savoir *comment* sortir de cette logique. Vous affirmez à juste titre qu'il ne s'agit pas de créer un exécutif international capable de faire respecter et de sanctionner des décisions internationales, mais que la seule force vraiment capable de faire respecter ce droit, c'est celle des populations elles-mêmes. Mais comment arriver à cette mobilisation des populations ? Que pouvons-nous faire ici et maintenant ?

O. Russbach. — Je ne sais pas. J'essaie de proposer quelques actions dans *La déraison d'Etat*. Réfléchir à notre responsabilité, à notre complicité, me paraît important. "Réfléchir" : mot-clé de la publicité pour la privatisation du Suez ! "Réfléchissez", disait sensuellement Madame Deneuve, un peu sur les traces de Montand, ou de Duras. « Réfléchissez et faites confiance aux stratégies de l'argent », ajoutait-elle !

Je ne suis pas Deneuve, mais laisser tomber Deneuve et tous ceux qui nous demandent de "réfléchir" à ce qui nous empêche de réfléchir, cela me paraît une priorité. Et puis dénoncer l'obstruction, les atteintes à notre personnalité, à notre intelligence... Porter plainte pour viol... Faire des procès en « cessation de troubles »...

Une démarche non-violente

O. Fressard. — Voyez-vous un lien entre votre démarche et la problématique de la désobéissance civile et de la non-violence ?

O. Russbach. — Je n'essaye pas de fonder en théorie la désobéissance, mais j'ai le sentiment que la démarche de « *Droit contre raison d'Etat* » constitue une forme de désobéissance civile, c'est-à-dire un refus de participer à des actions que nous jugeons illicites et, en l'occurrence, une dénonciation d'une politique de défense qui ne fait qu'en-tretenir le besoin de défense.

O. Fressard. — Etes-vous intéressé par les modèles alternatifs de défense proposés par les non-violents ?

O. Russbach. — Avant même de se poser la question d'alternatives de défense, ne faut-il pas se demander plus fondamentalement si nous avons vraiment besoin de nous défendre ? Sommes-nous vraiment menacés ? Est-ce qu'on n'utilise pas l'URSS, Khadafi, les terroristes – que je ne prétends certes pas défendre – comme des instruments de peur pour développer l'armement et les intérêts qui y sont attachés ? Tous les gens qui ont partie liée à ce système de défense ont intérêt à une URSS surarmée et non démocratique, qui peut être ainsi agitée comme un épouvantail.

O. Fressard. — Au premier abord, j'ai pensé que votre démarche s'inscrivait dans la réhabilitation du droit au sein du politique, à laquelle on assiste depuis une dizaine d'années. Mais j'ai finalement l'impression que vous réitérez la vieille condamnation de la politique au nom de la morale, le droit n'étant pour vous qu'un simple instrument pour faire valoir des objections de conscience, une « éthique de conviction ».

O. Russbach. — J'ai donc raté ma plaidoirie ! Car, dans vos définitions et étiquetages je ne retrouve ni mon bouquin, ni la démarche de notre association, ni ma pensée, bien sûr ! Notre démarche ne s'inscrit ni dans la « réhabilitation du droit au sein du politique » (et cela durera-t-il seulement depuis une dizaine d'années ?) ni dans la « vieille condamnation de la politique au nom de la morale ». Je ne sais d'ailleurs pas trop à quoi vous vous référez avec ces « vieilles » choses... Mais, de votre conclusion, je retiendrai le mot *instrument* (sans la restriction « un simple

instrument »). Ce mot me plaît, car c'est bien ce que j'essaie de proposer : utiliser le droit – toutes les facettes du droit – comme un instrument social et politique de *révolte*. Un outil pour dire "non" et "ça suffit" ; pour dire « vous n'avez pas le droit ».

Mais aussi un outil pour *créer*, comme quand vous chargez votre avocat ou votre gérant de faire ceci ou cela et le rappelez à ses obligations s'il fait le contraire. Un outil pour dire aux fabricants d'armes qui prétendent que la guerre est dans la nature de l'homme : « pouvez-vous le prouver ? ». Un outil "subversif" et "libertaire" (les deux mots entre guillements, pour éviter d'être à nouveau autoritaire en étiquetant).

Je n'utiliserais pas la "vieille" formule "j'accuse" et n'en appellerai pas aux théories sur un prétendu "droit naturel". Non, simplement, au lieu de vérifier qu'il n'y a pas de paquet bizarre sous mon siège de métro, j'essaierai de remonter la filière des "terrorismes" et "contre-terrorismes" pour essayer de comprendre pourquoi il est là, ce paquet. Et me demander ce que je peux faire, ce que nous pouvons faire, pour empêcher l'engrenage.

(1) On se reportera ici même à mon texte « La désobéissance civile en dehors de tout droit naturel ou divin » pour l'explication de cette question de théorie politique.

LUMIÈRE & VIE

N° 183 – septembre 1987

"ET MOI JE VOUS DIS" le sermon sur la montagne dans l'Evangile de Matthieu

Editorial

– du côté des fondations

Jean Zumstein

– proximité et rupture avec le judaïsme rabbini-
que

François Vouga

– les sources de la composition matthéenne

François Genuyt

– du règne de la loi à la loi du royaume

Jean-Claude Giroud

– la porte étroite du royaume
ou le secret de l'impossible

Jean Ansaldi

– le sermon sur la montagne
ou les tribulations d'un théologien protestant

Christian Duquoc

– Une parabole de l'agir de Dieu

LES LIVRES

Jean Massonet

– chronique de nouveau testament

LUMIÈRE & VIE

2, place Gailleton, 69002 Lyon

France Etranger

Abonnement (5 cahiers) : 160 F 190 F

Prix du numéro : 40 F 45 F

CCP 3038 78 A Lyon

Ventes d'armes : raisons économiques ou politiques ?

Les dangers de l'économicisme

par Jean-Paul HÉBERT

Professeur d'économie, auteur d'un mémoire sur les aspects économiques des ventes d'armes, Jean-Paul Hébert prépare un ouvrage sur ce sujet (à paraître chez Syros). Il propose ici une réflexion dérangeante, aussi bien pour les avocats de la politique actuelle de notre pays, que pour les militants anti-ventes d'armes.

LES considérations économiques prennent une importance croissante dans l'analyse de la production et des transferts d'armements. Le phénomène est particulièrement net quand il s'agit de s'adresser au « grand public » : que ce soit le président de la République répondant aux questions d'Yves Mourousi ou les dossiers consacrés au sujet, l'argumentation se centre principalement sur les points suivants : les exportations d'armements améliorent très sensiblement la balance du commerce extérieur, avec un solde positif qui est, selon les années, le premier ou l'un des tout premiers, disputant ainsi la palme à l'agro-alimentaire ou à l'automobile. Cet effet bénéfique sur les échanges soutient la monnaie et la croissance globale, donc l'emploi. De plus, le secteur de l'armement, c'est trois cent mille emplois, dont le tiers dépend directement des exportations. Est-il concevable, avec le niveau actuel de chômage, de remettre en cause ces emplois ?

La force apparente de ce raisonnement dispense souvent d'ajouter un autre point, qui relève aussi du domaine

économique : l'étroitesse du marché intérieur conduit à chercher à exporter pour réduire les coûts unitaires et maintenir un approvisionnement national, évitant la dépendance vis-à-vis des deux grands fournisseurs : Etats-Unis et URSS.

Du coup, les argumentations purement éthiques sur le commerce des armes paraissent singulièrement faibles, précisément parce qu'elles ne prennent pas en compte ces contraintes économiques : au mieux on les saluera comme des rappels « prophétiques », mais avec le brin de commisération qu'on éprouve pour une exigence morale qu'on estime radicalement inadaptée à la réalité concrète.

Economie : bilan douteux

Il faut donc bien passer par l'économie. Ce passage est loin d'être inutile, puisqu'il aboutit à la conclusion suivante : la signification du solde des transferts d'arme-

ments est loin d'être aussi favorable que le laisse croire la simple soustraction entre exportations et importations d'armements.

Tout d'abord, *les chiffres ne sont pas connus avec certitude* : qu'il s'agisse des commandes, des livraisons effectuées ou des importations, on trouve, selon les sources (SIRPA, DGA, sources parlementaires, douanes, comptabilité nationale) des variations qui ne sont pas mineures : ainsi, les livraisons d'armes de l'année 1984 sont-elles estimées (en francs constants 1983), à 41,9 milliards par la DGA (1) et à 33,5 milliards par le SIRPA (2). Ainsi encore, les importations françaises d'armements sont-elles évaluées en francs courants, pour l'année 1982, à 2,8 milliards par Jacques Fontanel (3), à 6,27 milliards par les douanes (4), et à 8,1 milliards par le député Jean-Michel Boucheron (5). Ces chiffres ne sont donnés ici qu'à titre d'exemples ; on trouverait pour d'autres années des différences de moindre amplitude. Bien sûr, de telles variations n'interdisent pas de tirer des conclusions des valeurs habituellement citées, mais elles conduisent à relativiser le caractère absolu de ces conclusions : selon que l'on retient, pour une année, un volume de livraisons de 30 ou de 35 milliards et un volume d'importations de 3 ou de 8 milliards, le solde peut varier de 22 à 32 milliards ! Certes, il reste largement positif ; néanmoins la variation représente *un tiers* du total, ce qui n'est pas négligeable. Ces incertitudes quant aux chiffres impliquent qu'on utilise avec prudence la notion de « solde des transferts d'armements ».

La *signification* même de ce solde est limitée par trois facteurs : l'importance des *apports de l'Etat* au secteur de l'armement, le volume des *importations induites* et le développement des *clauses de compensation*.

1. *Les apports de l'Etat*

Les modalités de ces apports constituent une panoplie très variée, qu'il serait trop long de détailler ici : avances, crédits, garanties, subventions... L'importance de ces apports oblige à s'interroger sur le solde de l'armement : si les *exportations* sont incontestablement – dans la plupart des cas tout au moins, car il peut exister des contrats déficitaires (6) – bénéfiques pour les firmes, l'effet global ne l'est pas nécessairement du point de vue de l'Etat : en regard du solde des transferts d'armements, il faudrait mettre le total

de tout ce que l'Etat consent pour faciliter ces importations. Un tel raisonnement ne conduit pas à lui seul, à conclure que l'Etat devrait supprimer ces apports (l'existence et le fonctionnement du secteur de l'armement en dépendent) ; mais il permet d'affirmer que la perspective qui consiste à ne regarder que l'amélioration du commerce extérieur due aux transferts d'armements, sans voir ce que l'Etat investit pour rendre cette amélioration possible, est une perspective borgne. A ne regarder que d'un œil, on perd tout le relief de la réalité !

2. *Les importations induites*

La production d'armements s'opère en partie avec des produits *importés*. Ces « importations induites » ne sont pas nécessairement comprises dans le calcul du solde (exportations moins importations d'armements) car elles peuvent être des composants de base classés ailleurs que dans la rubrique « armement ». Ces importations induites ont été en particulier analysées par Jacques Aben (7) : reprenant les données relatives aux exportations de matériel de guerre vers les pays en voie de développement et les propensions des différentes branches à importer, il montre qu'un milliard de francs d'exportations de produits non militaires nécessite 271 millions de francs d'importations de consommations intermédiaires, alors qu'un milliard d'exportations d'armements s'appuie sur 315 millions de francs de consommations intermédiaires. Il y a donc un surcroît d'importations de 16 % pour le commerce de guerre. Ceci limite d'autant l'effet favorable sur le commerce extérieur. Ce surcroît d'importations induites s'explique aisément : les armements sont des productions d'un niveau technologique plus élevé que la moyenne des productions de l'ensemble des branches ; il y a plus d'importations induites dans un *Mirage 2000* que dans une bouteille de champagne !

3. *Les clauses de compensation*

L'effet sur le commerce extérieur est limité par l'importance grandissante des accords dits de « compensation ». Il faut bien distinguer ces compensations des importations induites dont on vient de parler : il ne s'agit pas cette fois-ci d'importations techniquement nécessaires à la réalisation de la production qu'on veut exporter, mais de toutes les mesures par lesquelles un pays acheteur essaie de

contre-balancer le déséquilibre de commerce extérieur qu'entraîne pour lui l'acquisition d'armements auprès de fournisseurs étrangers. Ces compensations peuvent consister en transferts au pays acheteur d'une partie de la charge de travail engendrée par le contrat (production d'unités entières ou de parties du matériel, production sous licence, coproduction). Cela a été le cas pour les chars AMX 30, les sous-marins AGOSTA, les MIRAGE F.1 avec la Grèce, l'Espagne, la Belgique, ou les missiles ROLAND, produits sous licence aux Etats-Unis et les MIRAGE 2000 produits sous licence en Inde.

Ce peut être encore des accords de "troc" : paiement *en nature* ou bien achats en retour à l'industrie du pays client de produits pas nécessairement liés au matériel exporté. Enfin, bien qu'il ne s'agisse pas de compensations à proprement parler, il faut mentionner les *conditions de crédit* que l'on doit consentir à l'acheteur pour enlever le marché. Elles sont parfois très avantageuses pour l'acheteur, en raison de l'appréciation de la concurrence internationale.

Or l'importance des compensations ne cesse de croître, comme le montrent les indications qui peuvent être recueillies sur les contrats de ces dernières années.

Compensations dans des achats d'armements 1985-1986

Date (Journal <i>Le Monde</i>)	Matériel	Quantité	Client	Nature de la compensation
18.01.85	Mirage 2000	18	Abu-Dhabi	Paiement par enlèvement de 15 millions de barils de pétrole (soit un prix de 27.6 \$ le baril)
8.02.85 et 3/4.03.85	Super-Puma (SNIAS)	15	Brésil	Compensation (d'après les Brésiliens) sous forme d'achats d'avions civils à Embraer.
22.06.85	missiles Mistral postes de tir (Matra)	1 000 150	Belgique	"de l'ordre de 100 %" par charges de travail réalisé sur place ou par commandes françaises à l'industrie belge.
7.11.85	Rita		Etats-Unis	Un milliard de dollars devrait revenir à l'industrie française (Thomson, filiales et partenaires). Les 3/4 du contrat vont à des firmes américaines.
6/7.04.86	Super-Puma (SNIAS)	18	Espagne	"Certains composants seront fournis par l'industrie espagnole". Pour cela des accords de coopération ont été signés avec CASA - AISA - MARCONI - INISEL - SENER - BERNER - GUTMAN - CETA - EVEC.
13.06.86	Apilas Matra- Manurhin	?	Finlande	"De sources autorisées" : achats en retour de 295 m. de marks finlandais (machines pour une papeterie).

On peut donc conclure que le solde exportations-importations d'armements est très loin d'équivaloir à une amélioration correspondante du commerce extérieur français.

Cette conclusion montre que l'exportation d'armements n'est pas aussi profitable qu'on pourrait le croire en première approximation ; elle invalide l'idée reçue selon laquelle, en l'état actuel de l'économie, il ne sert à rien de discuter les exportations d'armements puisque les bénéfices en sont tels qu'on ne peut s'en passer : ne pas exporter d'armements serait un luxe possible en période de croissance rapide, mais inenvisageable en période de récession.

Mais cette conclusion ne dit que cela et *pas plus* : en particulier, on ne peut pas déduire de ce qui précède qu'il faille *s'opposer* à ces exportations : ce que j'ai appelé "l'économicisme", c'est la tentation de réduire l'analyse du phénomène production-transferts d'armements à une analyse coûts-avantages. La version la plus courante en est : puisque les armes rapportent, il faut en vendre. Mais il faut bien prendre garde qu'une version symétrique de cet economicisme consisterait à dire : puisque les armes ne rapportent pas (ou pas assez), il ne faut pas en vendre !

En réalité, ce n'est pas de considérations purement économiques (voire comptables) que doivent dépendre les

décisions concernant la production et les transferts d'armements mais d'une analyse *stratégique et politique*. Certes, ce niveau d'analyse n'ignore pas l'économique, mais il ne saurait s'y réduire (8). C'est sans doute un des enjeux principaux de ce débat que de lui faire réintégrer la sphère stratégique et politique que l'on a tendance à lui faire quitter en fonction des fluctuations d'opinions que fait naître la crise. Il faut passer par l'analyse économique, puisque, dans l'état actuel de l'opinion, tout raccourci serait considéré comme une fuite : les effets des ventes d'armes sur l'équilibre extérieur et l'emploi ayant été imposés comme critères décisifs, tout discours qui n'en parlerait pas serait discrédié ; il faut donc les traiter. Mais, les ayant traités, il faut porter le regard plus haut et faire progresser l'analyse jusqu'au champ qui est véritablement décisif : celui du stratégique et du politique.

Des alliés inattendus

On trouvera alors des voix inattendues plaident pour une *limitation des exportations* d'armements. Ainsi, en 1976, le général Mery, chef d'Etat-Major des Armées, traitant des « difficultés que suscite dans les armées elles-mêmes le problème des exportations », subordonnait celles-ci à trois principes :

« Le premier (...) est d'accorder la priorité absolue à l'équipement de nos propres forces, ce qui n'est pas toujours le cas.

« Le second est de mieux lier les exportations à une politique d'ensemble mieux définie, tenant compte de tous les aspects politiques, commerciaux et militaires des problèmes. On ne peut vendre n'importe quoi à n'importe qui et il me paraît important que l'exportation de matériels très sophistiqués ou à longue portée ne soit pas seulement examinée sous l'angle "marchand-acheteur".

« Le troisième est de mieux organiser les charges d'assistance technique après-vente (...) » (9).

Préoccupations auxquelles faisait écho, en 1981, le général Lacaze, soulignant trois risques de la politique d'exportations d'armements :

– risque de divulguer les caractéristiques de nos propres matériels ;

- risque d'avoir à affronter nos propres armes ;
- risque de devoir prélever sur les équipements destinés à nos propres forces (10).

Ces considérations stratégiques et opérationnelles montrent bien que les exportations d'armements ne sauraient dépendre principalement d'un (éventuel) profit à court terme.

Quant au primat du politique, il est vigoureusement réaffirmé dans la déclaration suivante :

« C'est une grave erreur de croire que la France vend des armes pour des raisons économiques : diminution du prix de revient ou équilibre du commerce extérieur. Il s'agit là d'un argument mineur qu'utilisent naturellement les industriels et les financiers mais qui politiquement n'est pas déterminant. S'il n'y avait que cet aspect des choses, la France serait prête à cesser de vendre des armes et à en subir le prix. »

Ces lignes ont été écrites par le président G. Pompidou, en 1973, après la note de l'épiscopat français et de la Fédération protestante sur le commerce des armes.

Il faut s'appuyer sur tous ces arguments (et il y en a bien d'autres) pour échapper au piège de "l'économicisme" : ce piège (qui a déjà servi efficacement sur d'autres sujets) consiste à faire de la décision (ici l'exportation d'armements) le résultat de données économiques, purement "techniques" : prix de revient, longueur des séries, capacités de financement, etc. On évacue ainsi toute discussion sur la décision, puisqu'elle paraît alors découler du seul jeu "objectif" de variables sur lesquelles on n'a aucune prise. Dans cette perspective, on arrive aisément à un niveau d'exportation d'armement déclaré "incompressible", et donc "indiscutables".

Il faut en finir avec l'économicisme, marchandise douteuse qui sert, selon les périodes, tantôt à légitimer l'exportation à outrance au nom de la survie d'une aéronautique nationale, tantôt à préparer l'opinion à l'achat de F.18 américains, au nom du prix de revient (12) ! Pour cela il faut non pas ignorer l'analyse économique, mais lui rendre sa dimension politique.

Sortir du "tout ou rien"

Alors seulement, il va être possible de poser les questions autrement qu'en termes de "tout ou rien". Et ces questions ne sont pas anodines :

– Est-ce la même chose de vendre des armes à un pays petit et peu équipé, menacé par un voisin puissant, et d'en vendre à un pays agressif et déjà sur-armé ?

– Est-ce la même chose de vendre des armes de surveillance des frontières (ou de défense anti-aérienne) et des moyens de "projection" à l'extérieur ?

– Est-il équivalent de vendre des armes de technologie courante et des armes représentant un saut qualitatif ?

– Pour un pays du tiers-monde, le fait d'acheter des armements à l'étranger constitue-t-il une contrainte plus lourde que, par exemple, les directives du F.M.I. ?

– Un Etat naissant peut-il se constituer sans assurer une défense nationale ? Cette défense peut-elle être conçue sans armes ?

– La situation de certains pays africains qui dépendent en réalité, pour leur sécurité, des forces françaises qui y sont stationnées est-elle réellement enviable ?

– Faut-il pousser les pays du tiers-monde à assurer de manière autonome leur production d'armements plutôt que de s'en procurer à l'extérieur ?

– Quels secteurs de la production française d'armements sont en fait menacés dans l'hypothèse d'une réduction des exportations ? Et quels secteurs en sont peu dépendants ?

– Quelles missions sont assignées à la défense nationale française ? Que nécessitent-elles comme production d'armements ?

– Dans le cas où une production d'armements sans exportation conduirait à une élévation sensible du coût, comment financer ce surcoût ? Au détriment de quoi ?

Ces questions amènent à s'interroger sur la pertinence de certains arguments avancés par les militants qui s'opposent aux ventes d'armes. Y a-t-il entre la *production* des armes et leur *vente* une différence de nature qui justifie que l'on polarise l'attention sur les ventes ?

Sur ce point, il faut être cohérent et choisir clairement entre deux positions :

- ou bien, à travers l'opposition aux ventes d'armes, on veut en fait remettre en cause *toute production* d'armements. L'opposition aux ventes d'armes n'est alors qu'un objectif intermédiaire. Si c'est le cas, il vaut mieux le dire clairement, pour permettre un débat qui n'esquive aucune des difficultés. Dans un domaine si important, une stratégie qui, comme au billard, veut atteindre ses objectifs "par la bande" n'est pas adaptée ;

- ou bien on admet la légitimité de *certaines productions* nationales d'armements. Mais alors, si on considère que la France a le droit d'avoir des armes, peut-on contester ce droit à d'autres pays ? Et en quoi des armes *achetées* seraient-elles moins acceptables que des armes *fabriquées chez soi* ?

Par rapport aux arguments "puristes" mis en avant dans un passé encore récent, on constate que les opposants aux ventes d'armes savent aujourd'hui mieux "cibler" leurs objectifs. Ils sont sortis d'une stérile problématique du "tout ou rien". C'est ainsi que la COVA (13) se fixe comme objectifs la mise en place d'un véritable *contrôle du Parlement* sur les ventes d'armes et la suppression des salons de l'armement. De tels objectifs sont tout à fait acceptables pour quelqu'un qui se refuse à contester toute vente d'armements. Mais les animateurs de cette campagne n'ont sans doute pas assez clarifié leur position de fond : s'agit-il pour eux de contester par principe toute vente d'armes, ou de proposer une approche "cas par cas" ?

Cette deuxième approche n'est pas une solution de facilité. Car, si l'on admet que certaines ventes d'armes peuvent se justifier, on doit se donner des critères pour "trier" les ventes justifiables et celles qu'il faut contester. On voudrait, par exemple, distinguer entre les "intérêts nationaux", souvent suspects de couvrir n'importe quoi, et les véritables intérêts des populations. Mais s'ils s'opposent parfois, il arrive aussi que ces intérêts se confondent ! Aurait-il fallu s'opposer, en 1938, à une vente d'avions à la Pologne ? Fallait-il vendre des armes à l'Espagne républicaine ? Pour prendre en compte ce facteur, sans succomber aux surenchères nationalistes, il faudrait réfléchir davantage sur la nature de ce qu'on appelle "intérêts nationaux". Il faudrait aussi distinguer entre les types de régimes politiques, la nature des armements vendus, le caractère réel ou imaginaire des "menaces" invoquées par les acheteurs pour justifier leur demande, etc. Tout ceci

exige une réflexion politique et la relativisation des critères économiques.

Enfin, ne faudrait-il pas aller plus avant dans l'analyse du rapport entre les armes et la violence mondiale ? Les armes sont un « détour de production » de la violence, avec cette différence par rapport à l'investissement civil que la « menace de production » que peuvent représenter des machines fabriquées mais non utilisées ne suffit généralement pas à infléchir les rapports économiques, alors que la « menace de destruction » constituée par des armes possédées, même non utilisées, est déjà une violence qui produit des résultats dans les rapports de forces mondiaux. Les armes ne sont pas « purs objets », innocents de la violence mondiale ; elles produisent, par leur existence même, une certaine violence. Mais cette violence est-elle exactement de même nature que la violence paroxysmale de la guerre déclarée ?

De plus, n'est-il pas dangereux de négliger le fait que les armes sont aussi le *produit* de la violence mondiale, des volontés d'hégémonie, des antagonismes ? A quoi sert-il de réglementer ou de limiter la fabrication de tel type d'armes, si dans le même temps les antagonismes qui poussaient à fabriquer ces armes n'ont pas été atténués ? On peut parfois craindre que le résultat ne soit l'inverse du but recherché : quand on bouché avec la main une grosse fuite d'eau, on en réduit le débit, mais on peut provoquer des jets plus puissants que la fuite elle-même, et qui arrosent beaucoup plus loin ! Quand on restreint les champs de recherche et de fabrication d'armements, alors que les tensions et les conflits globaux n'ont pas diminué, on concentre en fait les moyens sur un nombre plus limité d'armements et on accélère la sophistication de ces armements...

Paradoxe ? Sans doute, mais qui met en lumière la nécessité de prendre en compte la réalité politique dans sa totalité et pas seulement dans ses aspects les plus voyants. Faute de quoi, on ne sera que Cassandre, « voyante » mais impuissante à contrarier les dieux.

(1) In "La place de l'armement dans l'économie nationale", *L'armement*, Nouvelle série. N° 3, mai 1986, p. 14. La DGA est la Délégation Générale pour l'Armement.

(2) "L'armement en France", *SIRPA : dossier d'information*, n° 77, mai 1985 (chiffre résultant de la lecture du graphique de la page 28). Le SIRPA est le Service d'Information et de Relations Publiques des Armées.

(3) J. Fontanel et R. Smith : "L'effort économique de défense", *ARES*, n° spécial 1985, p. 193.

(4) Ministère de l'Economie, des Finances et du Budget. Direction générale des douanes et droits indirects : "Statistiques pour le commerce extérieur de la France". Année 1984, tome 1 "résultats généraux" (calcul d'après les données des pages 11 et sq.).

(5) "Rapport d'information (...) sur les établissements industriels du ministère de la Défense" présenté par M.J.M. Boucheron. Assemblée Nationale n° 2755. Annexe au P.V. de la séance du 6 juin 1985, p. 30.

(6) Ainsi des contrats portant sur des hélicoptères PUMA avec le Portugal et l'Afrique du Sud se soldent par des pertes de 14,5 % et 0,7 % respectivement (Cinquième rapport du comité des prix de revient de fabrication d'armement. J.O. édition documents administratifs, 24 septembre 1975, p. 1843). Voir aussi les pertes de la société nationale des poudres et explosifs sur ses ventes à l'exportation (Cour des Comptes : rapport au président de la République sur l'activité, la gestion et les résultats des entreprises publiques, 1982, rapport n° 5033, p. 59).

(7) J. Aben : "Commerce de guerre ou commerce de paix : un dilemme pour les relations entre la France et le tiers-monde", *Défense Nationale*, février 1985, p. 61-74.

(8) Réflexion qu'on pourrait prolonger en notant que "l'économique" dont il est question ici est en réalité l'économie réduite à une approche financière, comptable ou économétrique et en s'interrogeant sur le recul de l'économie comme "économie politique" et comme "science sociale".

(9) Général Mery, "Une armée pourquoi faire et comment?", *Défense Nationale*, juin 1976, p. 30.

(10) Général Lacaze in *Défense Nationale*, novembre 1981.

(11) Georges Pompidou "Note adressée à un évêque français le 8 mai 1973", in "Entretiens et discours", Plon, p. 378 et sq.

(12) Cf. F. Fillon : rapport sur la loi de programme 1987-1991, Assemblée Nationale n° 622, annexe au P.V. de la séance du 2 avril 1987, p. 169-170.

(13) COVA : Campagne d'Opposition aux Ventes d'Armes, 18, rue Victor-Massé, 75009 Paris.

NOUVELLES DE L'IRNC

(Institut de Recherche sur la Résolution Non-violente des Conflits)

Activités de recherche

Une étude sur « énergie et dissuasion civile » est en voie d'achèvement. Menée par Olivier Serret sous la direction de François Marchand, cette étude examine les diverses filières énergétiques et propose quelques orientations quant à la maîtrise de l'énergie dans une perspective de dissuasion civile. Elle insiste sur la nécessité d'une concertation sociale.

Un premier document est déjà disponible. Il peut être commandé pour 50 F à l'IRNC.

Alain Refalo a déjà bien avancé son étude du « Rôle des associations dans une défense civile non-violente ». Il a mené trente entretiens (sur les cinquante prévus) avec des responsables d'associations et rédigé quelques premières conclusions. L'ensemble devrait être achevé début mars.

Les perspectives de la dissuasion civile peuvent-elles s'appliquer à l'échelle de l'Europe ? Telle est la question à laquelle une nouvelle étude pourrait être consacrée en 1988. Hugues Colle en prendrait la responsabilité, sous la direction de Jean-Marie Muller. Des collaborations et des financements sont recherchés chez nos partenaires de Belgique et de RFA. Du côté français, un financement est prévu par la Fondation pour les Etudes de Défense Nationale.

Un autre projet d'étude, pour 1988-89, porterait sur le rôle des collectivités locales dans une dissuasion civile. Présenté par Eric Mace, ce projet est en cours d'élaboration. Un financement public est recherché.

Collaboration ANV-IRNE

Un prochain numéro d'*Alternatives non-violentes* sera consacré à une sorte de "Lexique" du vocabulaire de la non-violence : une quarantaine de notions-clé y seront expliquées, commentées, illustrées. Ce travail est exécuté par Jean-Marie-Muller et Christian Mellon. Sa diffusion devrait être plus large que les abonnés d'ANV.

Financements

Chaque étude trouve son financement propre. Les frais de fonctionnement de l'IRNC sont couverts par des

dons : quelques monastères et le mécénat d'entreprises commencent à contribuer ; mais le financement le plus régulier est celui des refuseurs d'impôts : 12 000 F cette année.

Projet de colloque

Un colloque régional devrait se tenir à Montpellier fin 1988 ou début 1989, en lien notamment avec le MAN local, sur le thème : « Quelles stratégies de défense civile non-violente en Languedoc-Roussillon ? ».

Les actes du colloque de Strasbourg sur LES STRATÉGIES CIVILES DE DÉFENSE

sont publiés, voir leur sommaire complet
dans A.N.V. n° 62, p. 58.

COMMANDE DES ACTES DU COLLOQUE

NOM : _____

Rue : _____

Ville : _____ Code postal : _____

Pays : _____

commande _____ exemplaires des « Actes du colloque de Strasbourg » et verse la somme de :

- 90 F X _____ = _____ F pour la France

- 100 F X _____ = _____ F pour l'étranger
(port compris)

Règlement par chèque bancaire ou CCP à l'ordre de :

**I.R.N.C. - BP 19
94121 FONTENAY-SOUS-BOIS CÉDEX**

**IRNC, BP19, 94121 Fontenay
Tél. 16.1.48.75.44.46**

CALENDRIER NVA 1988

Pour marquer le 40^e anniversaire de la mort de Gandhi, le calendrier édité par le mensuel *Non-violence actualité* lui est consacré cette année. Vous y trouverez 12 photos du grand leader non-violent indien, et un tableau des principaux repères chronologiques de sa vie.

Prix : 30 F (port compris). A commander à NVA, 20, rue du Dévidet, 45200 Montargis.

30 FICHES SUR LES DROITS DE L'HOMME

L'ACAT vient d'éditer un outil précis et pédagogique sur les Droits de l'Homme. Intitulé « Que fais-tu de ton frère », ce recueil de 30 fiches pour s'informer et agir est édité par Fayard pour 60 F.

UN JEÛNE POUR LA PAIX

En juillet 1985, Miguel d'Escoto, prêtre et ministre du gouvernement de Managua, a jeûné un mois pour en appeler à la conscience des peuples contre les "Contras" et le soutien qu'ils reçoivent des Etats-Unis. Solange Fernex a traduit un texte qui présente cette action non-violente, sous le titre "Le cri du Nicaragua".

A commander (pour 50 F, prix de souscription) à : Femmes pour la paix, 68480 Biederthal.

JO PYRONNET

Prêtre et militant non-violent, Jo Pyronnet animera un week-end de réflexion sur « Non-violence et vie évangélique » à l'Arbresle, les 27/28 février.

Inscription : Anne Escoubes, BP 105, Eveux, 69210 l'Arbresle.

VIDÉOCASSETTES

Pierre Parodi, Jo Pyronnet, Jean et Hildegarde Goss, Jean Vanier, Fredy Kuntz : autant de « témoins de la non-violence » que vous pourrez voir et entendre, grâce à des enregistrements vidéo. Chaque cassette couté 295 F (ou 1950 francs belges).

A commander à : Guy Martinot, 1, rue de la Houe, B 1348 Louvain, Belgique.

AFFAIRE CAHU : NOUVEL ÉPISODE

Le 9 novembre 1987, une décision de la cour d'appel de Montpellier annulait les jugements précédents concernant Jean-Louis Cahu. L'affaire repart à zéro : en 1988, Cahu devra à nouveau être jugé pour sa « désertion en temps de paix ».

Pour être informé et participer au soutien, contacter : Comité de Soutien à J.-L. Cahu, Maison de vigilance, 134, route de Béthemont, 95150 Taverny.

ENVELOPPES

Le MDPL de Saint-Etienne édite des enveloppes illustrées de messages militants. La dernière née présente un petit Prince demandant « S'il te plaît, dessine-moi la paix ».

Prix : 25 F les 95. a commander à MDPL, 142, rue des Alliés, 42100 Saint-Etienne.

CENTRE THOMAS-MORE

Les 19-20 mars et 11-12 juin 1988, le Centre Thomas-More organise deux week-ends de réflexion sur la violence, avec Patrick Baudry, sociologue, A. Farge et M. Perrot, historiennes, Richard Hellbrunn et Pascal Martin, psychanalystes.

Renseignements : Centre Thomas-More, La Tourette, BP 105, 69210 l'Arbresle.

ON RECHERCHE ANV

Pour compléter leur collection d'*Alternatives non-violentes*, nos amis de *Non-violence Actualité* recherchent les numéros 1, 11, 13 et 15-16. Merci de fouiller vos archives et d'offrir ces vieux numéros à NVA, 20, rue du Dévidet, 45200 Montargis.

LISEZ LE MENSUEL **SILENCE**

- **L'ECOLOGIE** : les relations des personnes avec la nature (l'environnement) et avec les autres (social) nous semblent une bonne base politique.
- **LA NON-VIOLENCE** : Le rejet de la violence... mais sans passivité nous semble une bonne méthode.
- **LES ALTERNATIVES** : La mise en pratique de nos idées nous semble indispensable pour être crédible.

VOUS AUSSI PARTICIPEZ AU DÉBAT

Pour un exemplaire gratuit

NOM : _____ PRÉNOM : _____
ADRESSE : _____
CODE POSTAL _____ VILLE _____

A retourner à : Silence, 4, rue Bodin, 69001 Lyon

*Abonnez-vous,
Abonnez vos amis*

BULLETIN D'ABONNEMENT

à envoyer à : A.N.V.

16, rue Paul-Appell
42000 SAINT-ETIENNE

Nom : Prénom :

Adresse :

.....
.....
.....

Je souscris un abonnement d'un an (4 numéros),
à partir du numéro

Je commande dépliants présentant
la revue (gratuits).

Tarif minimum : 110 F
étranger : 140 F
soutien : 165 F

* Pour maintenir un tarif minimum assez bas, nous invitons tous ceux qui en ont les moyens à s'abonner au tarif de **soutien** : c'est une forme de péréquation entre nos lecteurs. Merci.

Je commande les numéros suivants :

.....

.....

.....

Je verse donc la somme de F.
par chèque à l'ordre de

ANV - CCP 2915-21 U LYON

Voici les noms et adresses de personnes qui pourraient être intéressées par A.N.V.:

Voici l'adresse d'une librairie qui accepterait peut-être de vendre régulièrement A.N.V. :

Vous pouvez encore vous procurez les numéros suivants :

N° 39 : LA DÉFENSE CIVILE EN QUESTION (15 F)

Défense civile : protéger les populations en cas de guerre ? Ou bien rendre aux civils le soin de leur défense ?
Un dossier essentiel sur la grève de la faim en BOLIVIE.

N° 40 : FEMMES ET VIOLENCES (12 F)

Les violences que les femmes subissent ou celles qu'elles exercent : les femmes et la guerre, les femmes et le pouvoir. Approche historique de l'oppression des femmes.

N° 41 : TRAVAILLEURS FACE A L'ARMEMENT (12 F)

Désarmer, est-ce se condamner au chômage ? Des économistes disent non. Exemples de plans de reconversion. Table Ronde entre Syndicats et mouvements de paix.

N° 42 : GRÈVES DE LA FAIM (12 F)

Avril 1981 : à LYON, une grève de la faim obtient l'arrêt des expulsions de jeunes immigrés. Au même moment des Irlandais commencent une grève de la faim qui échouera tragiquement : pourquoi le succès dans un cas, l'échec dans l'autre ? Des analyses, des témoignages.

N° 44 : LES VOIES DU DÉSARMEMENT (12 F)

L'ONU invite le monde à désarmer pour survivre. Mais que peut-on espérer des différentes voies proposées : les négociations, les marchandages Est-Ouest, les initiatives régionales, les mouvements de paix ? Pour les juger, il faut connaître ces voies : ce numéro vous les présente.

N° 45 : TERRORISMES (14 F)

Il faut « démystifier le terrorisme ». Non pour l'excuser, mais pour l'analyser dans ses ramifications et montrer ses impasses. A partir des exemples Italien, Allemand, Irlandais et Basque, ce dossier illustre la diversité du fait terroriste.

N° 46 : LA GAUCHE NUCLÉAIRE (14 F)

Comment, et pourquoi, le PC et le PS se sont ralliés, en 1977, à l'arme atomique. Témoignages de Patrick Viveret, Yvonne Quièvre, Pierre-Luc Séguillon. Dossier complété par un historique de l'opposition à la force de frappe (1945-1965) et par des documents de l'époque.

N° 47 / : DOSSIER PALESTINE - DÉFENSE PAR RÉSISTANCE CIVILE - DÉSOBÉISSANCE CIVILE (14 F)

Palestine et Israël peuvent-ils vivre en paix ? Propositions pour une défense de la Grande-Bretagne par résistance civile. Etude historique de la naissance et du développement de la notion de « désobéissance civile ». L'itinéraire de Jacques de Bollardière, de l'armée à la non-violence.

N° 48 / GUERRES SAINTES, GUERRES JUSTES (14 F)

Le sacré et le guerrier: pourquoi ce lien permanent ? - La guerre sainte aujourd’hui, de l’Iran à l’idolâtrie nucléaire - Histoire des attitudes des Chrétiens face à la guerre - Vraies et fausses guerres saintes en Islam - Quelles images de Dieu favorisent la sacralisation de la guerre ?

N° 50 / DÉFENSE NUCLÉAIRE NON-SENS MILITAIRE (14 F)

Un officier anglais, Stephen KING-HALL fait le procès de toute défense reposant sur les armes nucléaires. Il préconise l'adoption d'une défense non armée.

N° 51 / L'AGRESSIVITÉ EN QUESTION (16 F)

Du génétique au social, quatre thèses sur l'agressivité : Karli, Laborit, Wilson et Bunge.
Sortir du pénal : la pensée de Louk Hulsman.
Les évêques et la bombe.

N° 52 / L'ESPRIT DE DÉFENSE (16 F)

Comment le définir ? Le mesurer ? Pour quoi sommes-nous prêts à prendre des risques ? Entretiens avec Jean GATEL, Paul VIRILIO. Le protocole Hernu-Savary. L'esprit de défense en Suisse.

N° 53-54 : POLOGNE : LA RÉSISTANCE CIVILE (39 F)

Peut-on parler d'une stratégie non-violente en Pologne ? Une numéro exceptionnel où des historiens, des philosophes, des syndicalistes polonais cherchent à analyser les rapprochements possibles entre la stratégie de l'action non-violente et le combat de Solidarnosc. Une texte inédit en français de Kolakowski. Une interview de Milewski, président de Solidarnosc à l'étranger.

N° 55 / MARIER ARMÉE ET NON-VIOLENCE ? (25 F)

Défense non militaire : le rapport suédois.
Peut-on combiner résistance non violente et lutte armée ?
La Non-Violence au service de la cause palestinienne ?
Pologne : les sanctions économiques.

N° 56 / TECHNOLOGIE : COMME UN CAMION FOU... (25 F)

La course technologique, comme la course aux armements, semble totalement incontrôlable. Une analyse de Louis PUISEUX sur la guerre et la technique. Savoir faire un usage créatif de son temps quand on est au chômage ou quand on a décidé de travailler à temps partiel ? L'informatique au service de la pédagogie ?

N° 57 / EXTRÊME DROITE : LA COTE D'ALERTE (25 F)

Connaître l'extrême droite pour mieux lui résister. Construire une France pluri-ethnique.
Albert JACQUARD dénonce le cancer nucléaire.
Premières analyses du rapport sur « la dissuasion civile ».

N° 58 / NI ROUGES NI MORTS (25 F)

Le point sur le mouvement de paix en RFA, après les déploiements des euromissiles. Théodor EBERT réfléchit sur les moyens d'introduire la " défense sociale " dans son pays. L'éducation à la paix en RFA.

N° 59 / LA DISSUASION CIVILE (25 F)

Vingt personnalités politiques, militaires et religieuses donnent leur point de vue sur l'étude " La dissuasion civile " : C. Hernu, B. Stasi, J.M. Daillet, Y. Lancien, C. Pierret, les généraux Buis, Copel, Le Borgne, l'amiral Sevaistre, les évêques Ernoult, Rozier et Jullien, le pasteur Maury, etc...

N° 60 / GENOCIDES (28 F)

Les formes les plus extrêmes de la violence de masse sont un défi à ceux qui veulent réduire la violence : il faut analyser et connaître les génocides pour mieux empêcher leur retour. Léon POLIAKOV, F. PONCHAUD, Y. TERNON, J.-L. DOMENACH, W. BERELOWITCH réfléchissent sur les génocides des Juifs et des Arméniens et sur les massacres au Cambodge, en URSS et en Chine.

N° 61 / URSS (28 F)

Un éclairage sur la société soviétique entre dissidence et consensus. Peut-on encore parler de " totalitarisme " ? Les pressions économiques sont-elles efficaces ? Une étude frappante sur la formation militaire des jeunes en URSS.

N° 62 / RÉSISTANCES CIVILES EN AMÉRIQUE LATINE (28 F)

Guatémala, Bolivie, Uruguay, Brésil : des luttes non-violentes pour les droits de l'Homme et la démocratie. Dans le même numéro, une réflexion de fond sur le rapport entre éthique et technique dans l'action non-violente (J.M. MULLER).

N° 63 / PHILIPPINES : NON-VIOLENCE CONTRE DICTATURE (28 F)

Un dossier, unique en français, sur les événements de février 1986. Récit et analyse de la révolution non-violente qui a chassé Marcos. Nombreux témoignages des acteurs directs de ces événements. Dossier illustré de nombreuses photos.

N° 64 / RELIGIONS ET VIOLENCE (28 F)

Violence et non-violence dans le Bouddhisme, l'Islam, le Judaïsme. Eglises chrétiennes et peine de mort. Athéisme et non-violence. La non-violence comme attitude éthique plus que religieuse.

N° 65 : L'ÉCONOMIE, RUSE DE LA VIOLENCE (28 F)

Appliquée à l'économie, la pensée de René GIRARD est éclairante : l'économie est le nouveau " sacré " de notre société. La crise actuelle, analysée à travers Attali, Radkowski, Aglietta, Orléan, Lipietz, est la crise d'une régulation de la violence.

ALTERNATIVES NON VIOLENTE

16, rue Paul-Appell
42000 SAINT-ETIENNE

Revue associée à l'Institut
de recherche sur la résolution
non-violente des conflits
(I.R.N.C.).



COMITÉ D'ORIENTATION :

Pierre ARCQ
Béatrice ARNOULD
Jacques-Yves BELLAY
Lydie BONNET
Bernard BOUDOURESQUES
Patrice COULON
Frédéric DELARGE
Olivier FRESSARD
Patrick GIROS
Etienne GOS
Anne Le HUÉROU
Jean-Marie MULLER
Hervé OTT
Bernard QUELQUEJEU
Ina RANSON
Marlène TUNINGA
Jean VAN LIERDE
Paul VIRILIO
Patrick VIVERET

Directeur de Publication :

Christian DELORME

Rédacteurs en chef :

Christian MELLON
Jacques SEMELIN

sommaire

LA NON-VIOLENCE ET LE DROIT

<i>Editorial</i>	1
Un recours contre la violence : les Droits de l'homme	
Bernard Quelquejeu	2
Droit naturel et Droits de l'homme	
Jean-Marie Aubert	8
Qu'est-ce que la désobéissance civile ?	
Christian Mellon	15
Désobéissance civile et contrat social	
John Smyth	21
La désobéissance civile hors de tout Droit naturel ou divin	
Olivier Fressard	26
Quel Droit pour les objecteurs polonais ?	
Christian Robineau	34
Le Droit dans la lutte du Larzac	
François Roux	38
Droit contre raison d'Etat	
Entretien avec Oliver Russbach	41
<hr/>	
<i>Ventes d'armes : raisons économiques ou politiques ?</i>	
Jean-Paul Hébert	51

DÉCEMBRE 1987