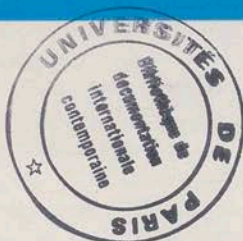


BDL

ISSN 0223-5498

# ALTERNATIVES NON VIOLENTES



## *REPÈRES* *pour la* *NON-VIOLENCE*

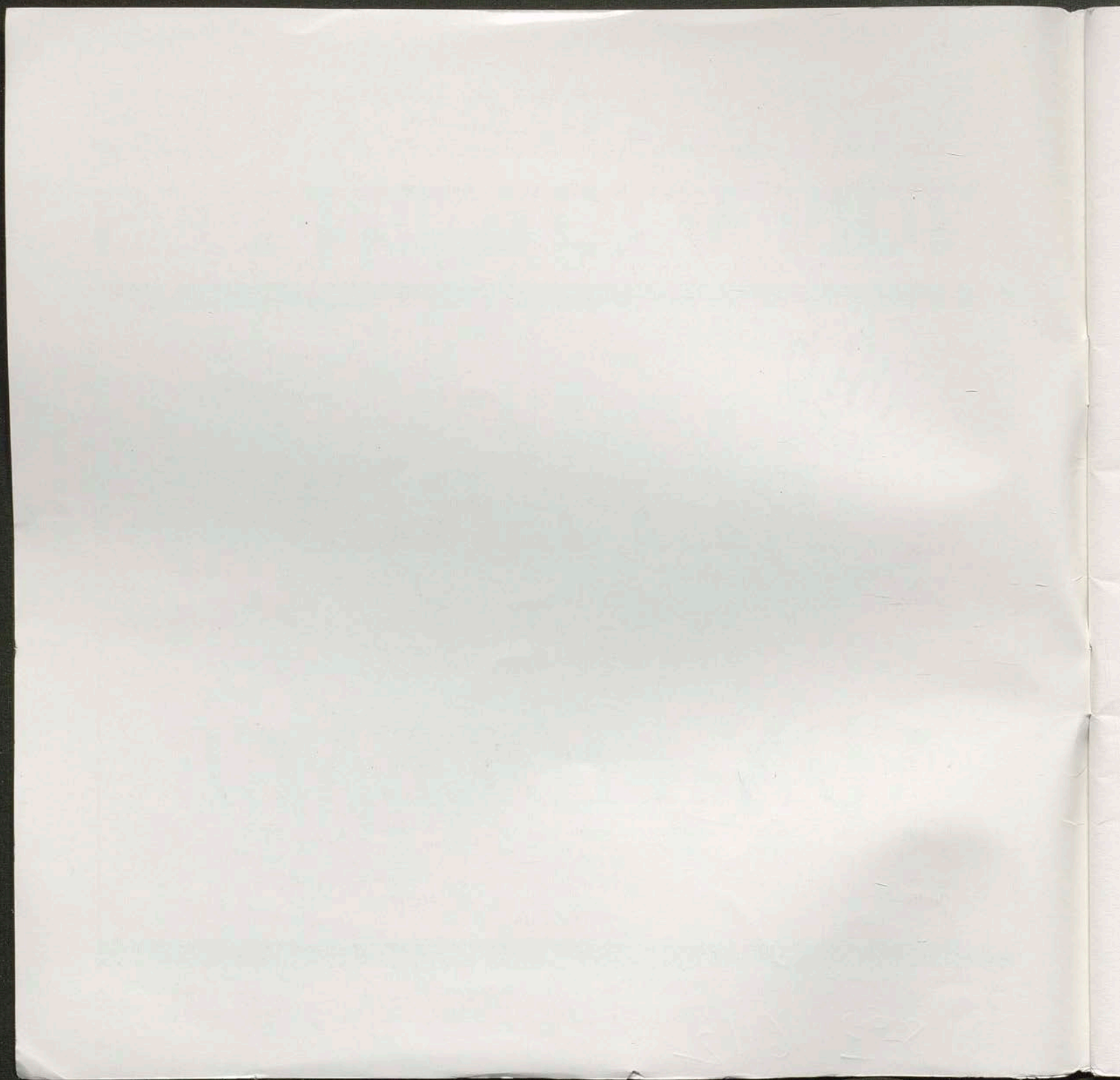
73

80p

6112

revue trimestrielle

30 F





# ÉDITORIAL

**A**VANT de vous présenter ce numéro « d'archives » un peu particulier, laissons la parole aux éditorialistes du premier numéro d'A.N.V. :

*(...) est-il possible d'envisager UNE alternative non violente (avec sa doctrine, sa stratégie, sa politique, etc.), qui succéderait, indépendamment du mouvement historique, à la violence que nous connaissons aujourd'hui ? Ce sera précisément un point à débattre dans cette revue...*

*Par contre il y a DES alternatives non violentes, des gens qui commencent à penser autrement, à vivre autrement, à se battre autrement, parfois sans référence au mot « non-violence », parfois même en le rejetant. Ce sont leurs luttes, leurs recherches, leurs expériences qui devraient se confronter ici.*

S'il s'agissait de savoir si la revue a répondu à la tâche qu'elle se donnait en 1973, les articles qui suivent le montreraient, nous l'espérons, amplement.

Mais ce qui nous a surtout paru intéressant, en choisissant d'interroger dix ans de mémoire de la revue (1973-1983), c'est de fournir aux lecteurs quelques repères qui permettront d'apprécier l'évolution de nos thèmes mais aussi la permanence d'une réflexion. Les plus anciens retrouveront ainsi des « moments » de l'histoire de la revue mais aussi et surtout les plus jeunes les découvriront et auront peut-être à cœur de se pencher plus à fond sur ces 10 ans de réflexions.

Ce numéro est une mosaïque, reflet de la diversité des centres d'intérêt de la revue et reflet de la subjectivité des auteurs de ce choix. Il s'agit d'articles de fond sur la non-violence qui peuvent servir de référence. Certains débats ne se posent plus dans les mêmes termes, le vocabulaire a pu évoluer mais les interrogations et la réflexion demeurent.



A.N.V. n'a que soixante pages. Il nous a fallu raccourcir certains articles, notamment les tables rondes, et parfois supprimer des passages tenant trop à l'actualité de l'époque. Nous avons dû, aussi, abandonner de nombreux articles que nous aurions aimé voir paraître dans ce numéro.

Redéfinir le terme de violence : tel est l'objet de notre premier repère, avant d'explorer les origines profondes de la violence en compagnie de René Girard et de chercher à mieux comprendre et maîtriser notre agressivité. Sur un thème qui ne quitte guère l'actualité, le terrorisme, une réflexion sur ses défis, sa logique, en regard du défi non-violent. « La grève de la faim est-elle une action démocratique ? » soulève un débat important sur un des piliers de la stratégie non-violente. Qu'en est-il de la guerre sainte à l'ère nucléaire ? Ce sont les enjeux du retour de ce concept qu'analyse la table ronde « la guerre sainte aujourd'hui ».

Les derniers morceaux de cette mosaïque abordent des sujets plus politiques. Syndicalisme et non-violence, tout d'abord, puis une analyse serrée des rapports entre lutte des classes et non-violence, un élément que nous n'avons peut-être plus l'occasion d'entendre beaucoup aujourd'hui. Et pour terminer, un entretien avec le sociologue et philosophe Edgar Morin qui nous dit l'urgence « d'inventer une nouvelle politique ».

Terminons par un regard sur le futur. A partir du 1<sup>er</sup> janvier 1990, A.N.V. aura un nouveau rédacteur en chef, François Vaillant, dont le dynamisme et la disponibilité ne peuvent que bien augurer de l'avenir de la revue. Quant à la politique éditoriale, elle continuera, en s'enrichissant nous l'espérons de nouveaux collaborateurs, à suivre le chemin que dessinaient les fondateurs de la revue il y a seize ans :

*(...) Nous ne posons pas la non-violence comme un principe moral absolu, même si certains d'entre nous seraient tentés de le faire. Nous posons d'abord l'exigence de la lutte pour la justice, mais nous dou-*

*tons de la violence comme moyen de libération, à notre époque surtout, et certaines tentatives (combats menés autour de Gandhi, de Martin Luther King, de l'Action civique non violente pendant la guerre d'Algérie, de César Chavez...) nous encouragent à chercher dans la direction de ce qu'on appelle la « non-violence ».*

*Mais là encore, il n'est pas sûr que la non-violence existe « en soi ». Il y a plus certainement des expériences de lutte ou de vie qui sont dépassement de la violence, et c'est à elles que nous aimerions que l'on s'intéresse le plus. Là est notre premier objectif : amener le plus possible de personnes engagées dans des luttes de libération à chercher avec nous. Non pas tant parce que nous croyons avoir raison, que parce que nous pensons que l'enjeu en vaut la peine.*



# D'où vient la violence ?

Table ronde entre René Girard, Christian Mellon, Jean-Marie Muller,

Hervé Ott et Jacques Semelin (extraits)

**Christian Mellon** – Je commence par un problème assez général, concernant l'origine de la violence, et plus précisément, les rôles respectifs de l'**objet** et du **sujet** à la naissance du conflit. Dans votre entretien à **Esprit**, en 1973, vous parlez de « ce qui a servi de **prétexte** plutôt que de **raison** à la violence de la crise... », et vous énumérez : « les femmes, certaines nourritures, certains lieux ». Le mot « prétexte » que vous utilisez laisse entendre qu'en fin de compte les vraies raisons des crises violentes ne sont pas dans les objets. Ceux-ci ne serviraient que de « prétexte » à une crise dont la vraie raison serait ailleurs : la fameuse **rivalité mimétique**. Est-ce que cela n'induit pas une vision trop pessimiste ? Je m'explique : si la raison fondamentale de la violence était dans les **objets**, on pourrait espérer qu'une bonne organisation sociale, économique, politique, suffirait à éliminer la violence ; mais si vous dites que la véritable raison n'est pas dans les objets, n'est-ce pas un peu désespérant ? Cela ne revient-il pas à dire : la violence est inexpugnable, inscrite si profondément dans les rapports humains qu'on ne pourra jamais la dépasser ?

**René Girard** – Pour moi, elle n'est ni dans l'objet ni dans le sujet. C'est peut-être le paradoxe fondamental de la perspective mimétique, et sa mise en question, déjà, de toute perspective philosophique, subjectiviste ou objectiviste : la violence se trouve dans le **rapport** de sujets à des objets...

La violence n'est pas originaire. Le titre « La Violence et le sacré » (1) a créé des équivoques : ce qui est originaire, au fond, pour moi, c'est la **mimésis**, le **mimétisme**, qui n'est même pas exclusivement humain, mais qui est présent chez les animaux, dans toutes les formes de la vie peut-être. La violence n'est ni dans l'objet ni dans le sujet : ce qu'on trouve d'abord, c'est un **rapport mimétique des sujets à l'objet**. Or la problématique traditionnelle de la mimésis, depuis Platon, exclut les comportements d'appropriation, d'acquisition, et cette exclusive fausse complètement la façon dont est posé le problème du conflit et de la violence chez les hommes.

Si par contre l'appropriation aussi est mimétique, on comprend que le mimétisme d'appropriation suscite aussitôt la rivalité. Partant de là, on peut éliminer de l'analyse du conflit le sociologisme ou l'économisme, qui situerait le conflit dans l'objet.

**Jacques Semelin** – Est-ce que le conflit ne peut pas naître aussi de l'**absence d'objet** ? C'est souvent lorsqu'un objet n'est plus partagé que naît une situation de violence ; et inversement, du moment qu'un objet est suffisamment partagé (un ensemble de biens de consommation, par exemple), la violence décline...

**R.G.** – Pour moi, l'absence d'objet est dérivée. Je pars du désir d'objet, et en ce sens mon point de départ n'est pas hegélien : le **désir mimétique** n'est



pas le « désir de reconnaissance »... Je pars de l'objet, ou plutôt de deux individus qui rivalisent pour un objet : au départ, l'un est imitateur, l'autre imité, **modèle** ; mais très rapidement la relation tend à devenir symétrique. Le désir du second est renforcé ou peut-être même suscité par l'imitation du premier : l'imité devient imitateur, l'imitateur devient imité, et on entre dans ce feed-back qui aboutit à la violence. La violence n'est rien d'autre que le mimétisme qui, se heurtant à l'**obstacle** qu'est aussi le modèle, au modèle qui est aussi l'obstacle, tend à écarter l'autre pour se porter vers l'objet. La violence va naître de cette rencontre, exaspérée par la rivalité mimétique.

**J.S.** – Le problème ne se pose-t-il pas différemment dans des phénomènes collectifs tels que les phénomènes économiques, où l'objet n'est plus unique ? L'objet dont vous parlez apparaît souvent comme unique, indivisible...

**R.G.** – Je pars d'un cas schématique, et je pense que c'est nécessaire. Dans notre société, on parle en termes de rareté, d'économie, etc. : loin de moi l'idée de vouloir supprimer ce langage. Au contraire, nous serions bienheureux si l'on pouvait l'employer toujours et partout de façon pertinente. Et c'est sans doute un grand progrès dans la société que de pouvoir identifier ce qu'on appelle les besoins : ça existe. Mais je crois qu'il n'est pas possible de fonder une anthropologie là-dessus, dans la mesure où l'on ne peut pas parler de besoin chez les animaux, par exemple. (...)

Au fond, la production de masse peut se définir par rapport au désir mimétique : les hommes veulent tous la même chose, on la leur donne. Des besoins sont ainsi satisfaits, on ne peut le nier. Mais l'on voit bien en même temps qu'un certain désir mimétique ne se contente pas de la production de masse ou de la production en général. Notre époque est particulièrement exemplaire en cela : la satisfaction des revendications sociales, de niveau de vie, etc., ne suffit pas, et le désir mimétique reparaît. Dire ceci, ce n'est pas

faire l'apologie ou la satire du désir mimétique, mais constater qu'il déborde la satisfaction des besoins...

### *La régulation par le rite*

**Hervé Ott** – (...) Son exacerbation vous apparaît comme le fondement même de l'humanité, quelque chose qu'on ne pourra jamais dépasser...

**R.G.** – Je ne dirais pas cela. Je suis obligé de m'en occuper beaucoup, dans la mesure où je m'intéresse aux fondements de la société : et il me semble, à en juger par les mythes, les rites, et les possibilités de systématisation que le désir mimétique permet, que celui-ci a joué un rôle fondamental. On pourrait dire que toute forme culturelle, en canalisant la rivalité mimétique vers des victimes sacrificielles, est aussi le passage à un mimétisme non-violent à l'intérieur de la communauté, le passage à un mimétisme de collaboration, un mimétisme rituel. Par conséquent, c'est très compliqué : la culture est toujours en lutte contre le désir mimétique, mais, en même temps, aucune culture ne peut se passer de mimétisme positif.

S'il fallait définir le but d'une société non-violente, ce serait de retrouver les vertus qui ont été celles du rite – même dans les sociétés les plus primitives – sans ennemi de l'extérieur, sans fermeture, sans violence sacrificielle. Et je pense que, d'une certaine façon, notre société se meut vers cela, puisqu'elle repousse toujours plus loin ses fermetures, que les plages de non-violence qu'elle comporte s'étendent. Il est faux de caractériser notre société par la violence seulement : c'est peut-être la société la plus violente, mais en même temps la moins violente qu'il y ait jamais eu. On me reproche de faire une gnose, de me mouvoir dans les extrêmes noir et blanc : je pense au contraire que mon radicalisme théorique arrive à des positions extrêmement nuancées sur la société moderne (laquelle ne fait pas jusqu'ici partie de mon travail, si ce n'est très indirectement). (...)



## ***L'exemple judiciaire : de la victime au coupable***

**J.S.** – La naissance des institutions vous apparaît comme un moyen de canaliser la violence mimétique originelle ?

**R.G.** – Oui, et l'on ne peut porter de jugements sommaires sur cette opération, car c'est d'elle que nous sortons. Il est démagogique de dire : « Sacrifier les gens ou les condamner à mort, c'est la même chose ». Il est bien évident qu'il y a du bouc émissaire dans le système judiciaire : alors que le processus de la violence fonctionne comme un système de feed-back entre les antagonistes, le système judiciaire va isoler le violent, c'est-à-dire des actes de violence physique bien définis. Cette violence physique a beau être précédée de violences de tous ordres, psychologiques, etc., le premier qui sort son revolver et tue l'autre est **coupable**, et l'autre est absolument **innocent**. La vérité n'est jamais comme ça, mais le système judiciaire nous a habitués à parler de la violence comme d'actes violents rapportés à un sujet, interdisant en fait de voir le processus. La philosophie moderne, tous les modes de pensées modernes, fonctionnent également ainsi.

Notre société s'en prend donc au plus violent et le condamne. Dans certaines sociétés primitives, au contraire, lorsqu'un acte de violence est commis entre membres de deux groupes, le groupe auquel appartient le « coupable » doit certes une victime à l'autre, mais ce n'est généralement pas ce coupable qu'on va prendre. Nous en concluons habituellement que ces gens-là n'avaient pas idée de la responsabilité individuelle, qu'ils n'avaient qu'une notion très vague de la responsabilité, la « responsabilité collective ». C'est les prendre un peu vite pour des imbéciles... Je crois qu'ils voulaient simplement éviter de faire l'acte que réclamait la vengeance : tuer le tueur. Accomplir cet acte, c'était entrer dans le cycle infernal de la vengeance. Le groupe, désireux avant tout d'interrompre

ce cycle, prenait une victime latérale. C'est un procédé qui paraît nécessaire à ce stade, mais beaucoup plus injuste que le système judiciaire, puisqu'on prend un innocent au lieu de prendre le plus coupable. En ce sens, il est faux de dire : le système judiciaire ne fait que continuer le rite du bouc émissaire ; mais il est également faux de dire : le système judiciaire, c'est la justice, par opposition à la monstruosité du système primitif.

**J.S.** – Dans cette perspective, comment analysez-vous la formidable extension de l'Etat moderne ?

**R.G.** – Cette extension ne s'est pas partout produite. Vous avez des sociétés qui sont restées archaïques, « primitives », jusqu'à notre époque. Justement, cette question du **système judiciaire** me semble décisive pour l'interprétation du « primitif ». Au point que, pour ma part, j'appelle « **primitives** » les **sociétés qui n'ont pas de système judiciaire**. L'apparition de celui-ci suppose des formes de pouvoir central, puisqu'il s'agit de soustraire le châtiment, c'est-à-dire la vengeance, des mains de ceux qui sont le plus impliqués dans l'affaire et qui normalement se chargent de la vengeance : les parties victimisées, la « famille » de la victime.

Dans une société primitive, c'est cette « famille » en effet qui poursuit la vengeance : elle fait une nouvelle victime dans la « famille » des attaquants, ce qui amène cette dernière à répliquer, et ainsi de suite, selon l'engrenage de la vendetta.

Le système judiciaire, c'est une vendetta à un seul épisode, mais une vendetta formidable, sans réplique, parce que le système judiciaire – dans la mesure où il fonctionne – représente l'intervention de la communauté toute entière. Cela crée évidemment une société radicalement autre, où il va de soi que le système judiciaire s'énonce lui-même en termes de vérité absolue et de justice.

Le système judiciaire existe parce qu'il monnaie **la transcendance de la victime**. Toute condamnation



se fonde sur le principe de la victime émissaire. Le système judiciaire ne peut fonctionner qu'en imposant sa transcendance aux accusateurs et aux accusés, ce qui suppose que les juges soient à part.

### ***L'Etat : la victime devient roi***

Quant au **pouvoir d'Etat**, au pouvoir central, on peut aussi situer son origine par rapport au phénomène de la victime émissaire. Revenons au processus originaire : une société animale sombre dans la crise mimétique et en réchappe miraculeusement en se retournant contre une victime émissaire. Depuis, elle vit protégée par les interdits et les rites issus de cette crise sacrificielle. Le rite, pour la nouvelle communauté humaine, consiste à revivre régulièrement cette crise, sur un mode atténué, afin de toucher les dividendes du salut initial : on refait le désordre pour aboutir au sacrifice de la victime, que l'on se représente à la fois comme responsable du désordre et comme source du salut. La victime fait peur et a un pouvoir.

Rien d'étonnant si, ayant saisi la victime que désignent les règles rituelles, on s'incline à l'avance devant elle. A ce stade, il peut ne rien se passer du tout : on sacrifie la victime ; mais il se peut aussi que le pouvoir qu'elle représente, peu à peu **s'incarne en elle**, que la victime, peu à peu, prenne littéralement le dessus sur la communauté, à partir de quoi elle sera de moins en moins sacrifiée, etc. Au terme, un pouvoir central est inventé. Le pouvoir, c'est toujours **le sacré**, et non la force brutale comme un certain sociologisme se l'imaginer ; c'est la victime dans la mesure où elle reste présente en personne, encore vivante, dans la communauté, et où le pouvoir magique qu'on lui reconnaît se matérialise littéralement en elle.

**C.M.** – Naïvement, on imaginerait que le pouvoir central a plutôt sa source dans le juge, et non dans la victime !...

**R.G.** – Nous n'en sommes pas encore au stade judiciaire, mais à la **naissance du pouvoir**, quand la victime **en sursis** l'incarne tout entier. On ne trouve pas de société où la victime ne soit associée à un symbolisme de pouvoir central, même si on la tue vraiment ; et, réciproquement, vous n'avez pas de roi, pas de pouvoir central, pas de chefferie sans lien à un symbolisme victimaire.

**J.S.** – Selon vous, pour qu'il n'y ait plus de crise mimétique, il faudrait donc des rites, avec un système de pouvoir central ?

**R.G.** – Cela ne suffit même pas, parce que les systèmes religieux victimaires, avec leurs rites et leurs interdits, sont eux-mêmes des formes historiques, périssables, qui, à terme, débouchent sur une autre crise mimétique, avec une nouvelle victime émissaire, une re-ritualisation, etc.

**H.O.** – Le pouvoir d'Etat se nourrit sans arrêt de cela, de la création de nouvelles victimes émissaires.

**R.G.** – A partir du moment où il est fort, le pouvoir d'Etat peut se nourrir de victimes émissaires, mais j'hésiterais à généraliser absolument, s'agissant à l'heure actuelle d'Etats à la fois extrêmement puissants et extrêmement vulnérables. (...)

### ***La violence a besoin de justifications***

**Jean-Marie Muller** – Je voudrais revenir sur le besoin moderne de **justifier la violence**. Ainsi, les Etats totalitaires éprouvent toujours la nécessité de faire valoir leur légimité, pour s'en couvrir aux yeux de l'opinion publique, alors que cette légitimité n'est en fin de compte que celle de la violence. Ils tiennent le discours du droit, mais dans les faits, ils donnent libre cours à leur violence. C'est pourquoi je ne crois pas du tout au pouvoir que l'opinion publique, à elle seule, pourrait opposer à la violence des Etats. Si cette opinion ne trouve pour se manifester que le ter-



rain du discours, déjà occupé par la propagande étatique, elle est inopérante.

Il faudrait qu'elle trouve à s'exprimer **par l'action**, et par l'action non-violente, dans la résistance au pouvoir d'Etat, si l'on veut qu'elle pèse réellement sur son comportement. Sinon, on en arrive à des situations où l'Etat fait absolument ce qu'il veut, pourvu qu'il lâche à l'opinion publique une justification purement formelle.

Prenons l'exemple des ventes d'armes : dans l'ensemble, l'opinion publique est révoltée par le commerce des armes tous azimuts que pratique le gouvernement français ; de son côté, celui-ci se contente de faire valoir qu'il ne commerce qu'avec des gouvernements légitimes (ce qui est déjà faux : quelle est la légitimité de la plupart des gouvernements africains ou sud-américains ?) ; et, en définitive, l'opinion publique n'a aucune prise sur ce trafic...

**R.G.** – Par rapport au vôtre, mon point de vue est un peu celui de Sirius. Mon temps est celui des siècles et des millénaires. Le progrès de l'Etat, et le totalitarisme en général, sont toujours des tentatives pour entretenir ou restaurer le sacrificiel, mais ils lui portent aussi de nouveaux coups. Les méthodes de certains régimes totalitaires sont très intéressantes à cet égard : la tradition du procès totalitaire, où il s'agit de faire **avouer** à la victime qu'elle est coupable, s'interprète à mon avis par la volonté de refaire une unanimité collective, de reformer une société dans un monde où la vérité n'est plus transcendante mais incarnée en certains hommes ; si ces hommes mentent, ou s'ils se sont trompés, il n'y a plus de vérité nulle part, il n'y a plus de société et il faut en refaire une. Je suis prêt à reconnaître qu'il y a là des phénomènes de régression, même par rapport à l'Etat du XIX<sup>e</sup> siècle, qui restait plus libéral ; pourtant, ces phénomènes de régression sont stimulés par des facteurs qui en eux-mêmes ne sont pas mauvais. Le totalitarisme, on le voit déjà chez Platon, est l'effort que déploient des communautés menacées dans l'intégrité

de leur fonctionnement religieux, victimaire, sacrificiel, pour se refermer ; cependant, elles savent de mieux en mieux sur quoi elles se referment, c'est-à-dire sur la violence. Ce qui était relativement innocent, s'agissant de sociétés primitives, devient proprement diabolique chez les sociétés totalitaires modernes. Je suis loin de nier cela. Je ne suis pas optimiste non plus, dans la mesure où il me paraît parfaitement possible que l'histoire tourne vraiment mal, très vite. Pourtant, il me semble qu'un progrès s'opère dans la conscience de beaucoup d'hommes sur la nature de la société et sur le caractère victimaire de certaines institutions. C'est pourquoi, si terribles que soient les violences présentes, et les menaces de violences futures, on ne peut en tirer des conclusions uniformément négatives sur l'évolution d'ensemble...

**J.-M.M.** – Vu avec une perspective séculaire...

**R.G.** – ...qui est la mienne dans la mesure où je suis un historien de la culture.

**J.-M.M.** – Mais est-ce que nous avons encore des siècles devant nous ?

**R.G.** – Peut-être pas, peut-être même pas des années...

### ***La non-violence : une nécessité historique ?***

**J.S.** – Vous écrivez dans votre dernier livre : « Ou bien en effet on va s'orienter de plus en plus vers la non-violence, ou bien on va disparaître. Le caractère encore intermédiaire de la situation actuelle permet d'éluder les problèmes gigantesques posés par cette situation. Le fait vraiment nouveau, c'est qu'on ne peut plus se remettre à la violence du soin de résoudre la crise » (2). Vous posez donc l'alternative de la non-violence, non-violence que vous associez, dans d'autres passages, à la **réconciliation**. En tant que non-violents, nous ne pouvons nous reconnaître dans cette assimilation préalable de la non-violence à la réconci-



liation. Par ailleurs, dans le passage que je viens de citer, la non-violence est plutôt identifiée au **refus de la violence** – identification rapide que nous n'acceptons pas plus aisément. Vous y parvenez au terme d'une démarche que je résumerai ainsi : le dépérissement des mécanismes sacrificiels, la disparition progressive des barrières qu'ils opposaient à la violence, nous place devant la possibilité d'une auto-destruction de l'humanité. Votre analyse est convaincante lorsque vous expliquez cette atténuation des mécanismes sacrificiels, et la faillite générale qui risque d'en résulter. Mais je ne vois pas comment vous passez de ce **constat** à l'existence d'une alternative **effective**. Parce que l'usage de la violence mène à des issues plus évidemment absurdes que jamais, votre réflexion **aboutit** au refus de la violence. Mais cet aboutissement risque d'être un terminus : le refus de la violence conduit, au pire, à la politique de l'autruche ; au mieux, il lui manque les **moyens** de vivre une réponse non-violente aux violences du monde.

La non-violence, telle que nous l'entendons, se situe donc davantage dans le **prolongement** de votre réflexion qu'à cet aboutissement, et ceci apparaît nettement à propos du **conflit**, et de l'**objet du conflit**. Vous écrivez également : « Rien n'est plus difficile aujourd'hui que d'admettre la nullité foncière du conflit humain ». Nous sommes bien d'accord sur la vanité, la nullité du **processus d'escalade conflictuelle**, qui obéit à la logique de la violence mimétique telle que vous la décrivez : le conflit, déclenché par le mimétisme d'appropriation, développe le mimétisme des antagonistes au point que, leur rivalité s'entretenant mutuellement, l'objet initial du conflit est délaissé, et devient insignifiant par rapport aux péripéties de l'affrontement. Mais nous ne sommes pas d'accord sur la nullité foncière de tout conflit à son **point de départ**, lorsqu'il est centré sur un objet d'importance inégalement vitale pour les deux parties. La non-violence, pour nous, ne consiste pas à taxer de nullité ce genre de conflit, mais au contraire à en valoriser l'objet : l'**action non-violente**, c'est celle qui doit

**permettre à un conflit de rester centré sur son objet**. Et toutes les méthodes d'action non-violente ne visent pas autre chose qu'à recentrer le conflit sur l'objet lorsque les phénomènes d'escalade mimétique entre adversaires risquent de faire dégénérer ce conflit à cent lieues de son objet.

**R.G.** – C'est effectivement un bon moyen d'éviter le mimétisme. Les bons diplomates, d'ailleurs, ont toujours pratiqué cela : « Revenons à nos moutons »... Mais le but principal de mon livre n'est pas de faire de l'éthique. C'est de dire : la non-violence est déjà, au niveau le plus spectaculaire, présente **dans les faits**. Il y aurait eu depuis longtemps une guerre mondiale si l'excès de la violence potentielle, le risque d'une violence tellement formidable qu'elle détruirait les buts de guerre, n'avaient empêché que les hommes déclenchent cette guerre, les contraignant en quelque sorte à rester centrés sur l'objet (le monde qu'ils veulent se partager ou conquérir). Evidemment, si les puissances étaient davantage gagnées par la folie mimétique, je ne peux exclure que cette guerre soit quand même déclenchée. Ce que j'ai voulu montrer, c'est qu'il existe une convergence entre le texte judéo-chrétien et ce phénomène historique-là, entre ce texte et l'usure des mécanismes sacrificiels, qui contraint à la non-violence.

En travaillant longuement à désacraliser notre société, à en saper les mécanismes sacrificiels, le texte judéo-chrétien a permis l'apparition de phénomènes comme la science, et une multiplication telle des pouvoirs de l'homme que la violence cesse d'être payante pour l'action qui se veut rationnelle. Les règles de non-violence dont il est question dans l'Evangile, c'est peut-être cela d'abord qu'elles signifient : que la disparition des protections sacrificielles amène une société à se trouver face à sa propre destruction. Ainsi, loin d'être une fantaisie utopique, brumeuse, pacifiste, le Royaume de Dieu est implacablement réaliste : il s'agit d'une **société dépourvue de moyens de protection contre la violence**, ce que nous sommes



beaucoup plus à même de comprendre depuis l'apparition de la bombe H. C'est là ce qui m'intéresse le plus sous le rapport de la connaissance : montrer cette **actualité du texte chrétien**.

Cela ne répond pas directement à votre question. La non-violence dont je parle ici, c'est bien le refus de la violence, l'impossibilité de la violence ; et je ne vais pas dire que les hommes d'Etat qui n'emploient pas la bombe atomique sont des non-violents au sens où vous l'entendez, ou qu'ils suivent l'Evangile. Mais l'Evangile, ce n'est pas de la morale, ou du moins pas seulement, ce n'est pas une morale séparée des autres aspects de la réalité : c'est beaucoup plus sérieux...

**J.-M.M.** – Sur ce réalisme de l'Evangile de la non-violence, nous sommes particulièrement bien placés pour vous entendre... Mais il ne suffit pas d'admettre que les chefs d'Etat ne sont pas non-violents pendant qu'ils préparent la riposte nucléaire. Il faut ajouter que cela leur permet d'autres violences : la guerre du Viêt-nam... Ce qui me frappe, c'est que vous avancez le même argument qu'avancent assez périodiquement les promoteurs de la dissuasion nucléaire, et ceux qui la justifient.

**R.G.** – Je n'avance pas d'argument, je ne cherche pas à justifier, je constate l'action du texte judéo-chrétien sur les structures fondamentales de notre société, jusqu'à l'impasse présente de la violence.

**J.-M.M.** – Au niveau même du constat historique, non seulement on ne se rapproche pas de la non-violence, mais un certain nombre de violences peuvent ressurgir d'autant plus facilement qu'on ne prendra pas le risque du conflit généralisé, qui serait nucléaire et donc suicidaire.

**R.G.** – Quelqu'un a trouvé pour moi récemment l'image suivante : si le fleuve majeur de la violence est endigué, la violence va tendre à se répandre dans tous les coins par toutes sortes de canaux...

**J.-M.M.** – C'est ce qui se passe.

**C.M.** – Sans compter que le barrage lui-même peut céder.

**R.G.** – C'est bien pourquoi je ne suis pas du tout optimiste, du moins quant au pronostic. Ce qu'on pourrait appeler mon optimisme vient d'ailleurs : j'ai vingt ans de nihilisme et d'athéisme derrière moi, j'ai vécu dans des milieux de pensée nihilistes, nietzschéens, etc. J'y ai rencontré beaucoup de gens très profondément désespérés, et surtout partageant ces systèmes de pensée qui sont les pires pour la situation présente. Imaginez que les dirigeants américains ou soviétiques, qui ont été jusqu'ici des hommes très conventionnels, se nourrissent aussi de ces pensées : au moment où ils seraient eux-mêmes atteints, par exemple, d'un cancer terminal, rien ne les empêcherait de faire sauter le monde en un geste esthétique admirable, tout au moins dans la perspective de nos esthètes.

Quand tous les intellectuels vont répétant que l'histoire n'a pas de sens, il me semble essentiel de montrer que ce sens existe déjà, ou peut exister, dans le risque le plus écrasant auquel l'histoire présente nous soumet.

**J.M.M.** – Nous vous accompagnons volontiers quand vous dites que la non-violence apparaît comme la seule possibilité de rendre un sens à une histoire qui risque de mourir dans la violence, de mourir d'absurdité, sinon d'éclatement. (...)

### *A propos du « sacrifice »*

**C.M.** – Paradoxalement, votre critique radicale du « sacrifice » risque d'entraîner un malentendu avec les non-violents. Il serait utile de clarifier cette notion. En effet, derrière toutes les méthodes non-violentes, se profile la question du rapport à la mort : la non-violence suppose que j'accepte d'être tué plutôt que de tuer mon adversaire. Je parle ici de la non-violence parfaite : si l'on attendait que tout le monde



ait cette conviction-là, la non-violence n'aurait jamais lieu ; il ne faut donc pas placer les enjeux trop haut. Mais on rejoint là le thème du sacrifice, qui a toujours été sous-jacent aux stratégies non-violentes, même si l'on refusait tout le pathos dont il était chargé : cela va du sacrifice au sens tactique (par exemple aux échecs, on « sacrifie » un pion pour gagner une dame), jusqu'à l'affirmation – si j'accepte le fait que ma vie ne vaut pas plus que celle de l'autre – que je suis prêt, pour rompre le mimétisme, à mourir éventuellement plutôt que de tuer.

**R.G.** – Justement, je refuse d'appeler cela « sacrifice » ; car le sacrifice implique le meurtre, alors qu'il s'agit ici de **mourir contre le sacrifice**.

**C.M.** – C'est ce que vous précisez dans « **Des choses cachées...** » : « Toute démarche sacrificielle, même et surtout retournée contre soi-même, ne correspond pas à l'esprit véritable du texte évangélique ». Pourtant, vous aviez dit en 1973 dans votre interview à **Esprit** : « Il n'y a de bonne réciprocité qu'au prix d'un renoncement total à la violence, c'est-à-dire de l'offrande de soi-même comme victime ».

**R.G.** – La formulation n'est pas bonne, elle a été trop rapide : le mot « offrande » est un mot sacrificiel. La difficulté, c'est que le vocabulaire des hommes est tout entier sacrificiel. On me reproche, par exemple, de supprimer la Rédemption : en fait, j'essaie de la dire en d'autres termes, par ce que le mot rédemption veut dire : racheter la victime, en référence aux transactions sacrificielles. En employant le mot offrande, je voulais dire : offrir de mourir pour l'autre, au sens du verset du psaume : « Tu n'as voulu ni sacrifice, ni holocauste », alors j'ai dit : Voici, je viens ». Mais j'aurais dû éviter le mot offrande, qui évoque trop le sacrifice.

Or le passage au pronominal : **se sacrifier**, s'il s'est avéré très important pour toute l'évolution

morale et l'humanité, a le défaut, justement, de ne pas quitter la morale, c'est-à-dire un ensemble de barrières, de définitions qui restent sacrificielles. Toutes les accusations de masochisme portées contre un certain christianisme me paraissent liées à ce pronominal « se sacrifier ».

**J.M.M.** – « Mourir contre le sacrifice », disiez-vous. C'est une formule qui fait choc, qui semble très lumineuse, mais je voudrais que vous l'explicitiez.

**R.G.** – L'exemple que je prends toujours n'est pas évangélique, il est tragique. La situation tragique par excellence, c'est, au moment où Œdipe et Créon se sont disputés, l'intervention du Chœur auprès d'Œdipe : « Est-ce que tu ne veux pas sauver ce pauvre Créon qui n'a jamais fait de mal à personne ? », et la réponse d'Œdipe : « Si je n'expulse pas Créon ou si je ne le tue pas, c'est Créon qui me tuera ou m'expulsera ». Et rien n'est ajouté, car il va de soi que c'est de la légitime défense. Ça ne va pas jusqu'à l'attitude du Christ : « Je préfère mourir contre le sacrifice plutôt que de participer à la mort de mon frère ». Ce qui est difficile pour les hommes, c'est de s'apercevoir que la situation humaine fondamentale, décisive, pourrait bien être là, même si la plupart ne sont jamais véritablement confrontés à ce dilemme.

**J.S.** – Il s'agit en fait de **déplacer l'accent du sacrifice à la victime**, une victime désacralisée, déculpabilisée, bref un opprimé en mesure de dénoncer l'injustice qui lui est faite, alors que toute la logique sacrificielle vise, en définitive, à lui fermer la bouche. Dès le début de son action, le non-violent se présente comme victime d'une injustice, démontrant ainsi le mécanisme sacrificiel au terme duquel c'est le persécuteur qui ferait de lui sa victime – en un autre sens. Autrement dit, ni la désignation de la victime, ni l'objet du conflit (une injustice bien définie) ne sont abandonnés à l'arbitraire de la violence mimétique. (...)



## Action ou conversion

**R.G.** – Votre insistance trop grande sur les **méthodes** m'inquiète un peu. Vous êtes toujours dans une espèce de frontière entre une lecture de l'Evangile, que je trouve excellente, et l'action politique. Au fond vous cherchez une sorte d'entre-deux... Le mot « opérationnel » me gêne.

**C.M.** – Notre insistance sur les **méthodes** est due en partie à notre réaction contre l'amalgame habituel de la non-violence au pacifisme, à la passivité, à la pureté morale. Réduire la non-violence au « prophétisme », c'est au fond la manière la plus élégante de s'en débarrasser ! Il est donc vital, pour nous, d'insister sur le fait qu'il s'agit bien d'**action** et d'action qui se veut **efficace**...

**R.G.** – Je comprends. Finalement, j'ai l'impression que l'intérêt de mon livre pour vous pourrait être de vous aider à formuler ces méthodes d'action dont vous parlez dans un langage qui aurait une certaine rigueur, dans une problématique du conflit basée sur la mimésis.

**J.S.** – Ce qui nous ramène à la nécessité des méthodes : puisque la décontamination par rapport à la violence mimétique ne va pas de soi, il faut y employer des méthodes.

**R.G.** – Jusqu'ici, cette décontamination ne s'est faite que par les rites.

**C.M.** – Il nous faut donc inventer des sortes de « rites politiques ».

**R.G.** – Oui, mais sans aller jusqu'au « potlatch » de certaines tribus nord-américaines, qui est une sorte de rite, finalement destructeur, où les partenaires surenchérissent dans le renoncement. Tout peut être utilisé par la rivalité mimétique, y compris le renoncement.

**C.M.** – Y compris la non-violence. Le jour où deux adversaires, tous les deux non-violents, s'opposent avec des méthodes non-violentes, ce sera déjà mieux que s'ils sortaient leurs fusils, mais... s'ils se mettent tous deux en grève de la faim illimitée...

**J.M.M.** – ... c'est celui qui se convertira le premier qui fera cesser le conflit.

**C.M.** – C'est une hypothèse d'école, mais elle est intéressante...

**R.G.** – Le jour où ça arrivera, ce sera déjà beau !

**J.S.** – Je voudrais qu'on reprenne, pour terminer, la question de la prise de conscience personnelle du mécanisme mimétique. Dans votre premier livre : *Mensonge romantique et vérité romanesque* (3), vous suggérez, à travers les romans que vous analysez, la nécessité de faire l'expérience individuelle de la mimésis, expérience qui conduit le héros romanesque – généralement à la fin du livre – soit à se livrer totalement au désir selon l'autre, avec pour conséquence le suicide, ou l'assassinat...

**R.G.** – ou la folie...

**J.S.** – ... soit à une conversion – vous employez le terme – qui transforme sa manière de se voir lui-même et de voir les autres. Pourquoi une telle issue, en forme de prise de conscience, chez certains, et pas chez d'autres ?

**R.G.** – Je n'en sais rien... C'est ce qu'en termes religieux on appelle le problème de la grâce. Je constate que dans les œuvres romanesques, chez les artistes, la conversion et l'œuvre sont liées à un passage par une expérience redoutable, un désir mimétique très intense. Mais cette expérience ne conduit pas toujours à la guérison : elle peut aboutir à la folie ou à la mort.

En psychiatrie, placer les malades en face de la réalité mimétique, c'est-à-dire des vrais rivaux au lieu des pères psychanalytiques qu'il est toujours facile de mettre dans sa poche, peut avoir de bonnes ou de très



mauvaises conséquences. Ça réagit fortement sur les malades, mais ce n'est pas forcément « curatif ». Il n'y a pas non plus de recettes en ce domaine. Ce qu'on peut dire, c'est que l'épreuve mimétique, c'est-à-dire la crise personnelle (sans donner à ces notions un sens sacrificiel), peuvent être source d'une grande lucidité, mais aussi de folie. Je pense que chez Nietzsche, la folie est une espèce d'extrême désir mimétique, et que les gens qui, comme lui, terminent par la folie, sont à un certain moment très proches de ceux qui, comme Dostoïevski, prennent l'autre chemin. On ne peut pas parler de ces traversées en termes de bien et de mal, d'autant plus que l'absence de tout désir mimétique ressortirait presque de l'infra-humain... Ça pose de sérieux problèmes. Autrement dit, il est difficile d'imaginer un monde sans conflit.

**J.M.M.** – Mais peut-être un monde sans violence ?

**R.G.** – C'est le nœud du débat.

PARIS, le 5 mars 1979

**A.N.V. n° 36, janvier 1980**

(1) *La violence et le sacré*, Grasset, 1972.

(2) *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 281-2.

(3) *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, 1961.



# Comment ritualiser notre agressivité

Entretien avec Denise VAN CANEGHEM

*Denise Van Caneghem est l'une des rares psychologues françaises à s'être engagée, depuis vingt ans, dans une recherche sur l'agressivité à travers une perspective pluridisciplinaire. Professeur maître-assistant à l'Université René-Descartes (Paris V), c'est d'abord pour ne plus avoir, chaque année, à distribuer aux étudiants ses photocopies sur l'agressivité, qu'elle s'est décidée à les réunir dans un livre... Celui-ci, « Agressivité et Combativité » (PUF, 1978), s'avère un travail remarquable de synthèse, riche de perspectives, entre la biologie, l'éthologie et les sciences humaines. Travail qui, à plus d'un titre, nous intéresse directement en tant que non-violents, et en même temps nous interroge.*

**Jacques Semelin** – La première question que l'on a envie de poser à une psychologue de l'agressivité, c'est de lui demander si elle accepte cette opinion communément partagée : « La violence est dans l'homme ».

**Denise Van Caneghem** – La formule, au premier abord, est facile à admettre : il suffit de regarder l'histoire, ce « **vaste texte de persécution** », comme dit René Girard, ou la facilité avec laquelle un enfant apprend à injurier et cogner : c'est le plus facile et le plus tenace des apprentissages (1). Mais ces constats triviaux sont très fatalistes, et manifestement vous attendez une réponse plus nuancée et plus étayée... En fait, votre question en comporte plusieurs et de très complexes.

D'une part, le mot **VIOLENCE** peut être entendu dans divers sens. Il y a une **violence destructrice** comme la guerre ou le terrorisme, et une **violence de contrôle** comme la violence institutionnelle des Etats ou le chantage à la mort universelle de la

situation atomique. De plus, en tant que psychologue, on est amené à distinguer la violence destructrice des personnes physiques ou morales et la **combativité créatrice** de formes imprévues dans la nature.

Quant à l'**agressivité** ou propension permanente aux actes dits de violence, elle comporte de nombreuses formes. Les plus élémentaires sont les autoagressions psychosomatiques, les colères, les coups (ag. motrice), les injures et fantasmes apocalyptiques (ag. symbolique), les agressions froidement décidées après calcul (ag. intelligentes ou « stochastiques »). Les plus complexes peuvent s'organiser en haines, en délires de persécution paranoïaques, en sadisme névrotique, en dépressions où crimes et suicides sont également à craindre, etc. C'est beaucoup pour un seul mot ! Tout cela est, certes, **dans l'homme**, mais pas au même degré, ni selon les mêmes processus. Simplement, cette variété permet de dire que, par rapport aux autres espèces, l'homme est la plus cruelle ou la plus malade. Hegel l'avait déjà dit.



D'autre part, quand vous dites « Est-ce qu'elle est **dans** l'homme ? », cela signifie-t-il dans l'homme en tant qu'**espèce**, c'est-à-dire dans un programme génétique universel ou dans certains individus seulement ? **Ou bien** cela signifie-t-il qu'elle est ENTRE NOUS, fatalement, à chaque fois que deux étrangers se trouvent face à face sans trouver le code et le discours qui leur permettraient de surmonter la peur, la concurrence et le soupçon ? Toute communication est d'abord conflictuelle disaient Hegel, Marx et Sartre réunis.

**Ou bien**, cela signifie-t-il encore que la **volonté** des hommes est mauvaise ou tout au moins **ambivalente**, parce que fondamentalement connivente avec la mort, comme le pensent les religions du péché originel ou le Freud d'après 1919 qui croit à un instinct de mort ?

Voyez qu'il est difficile de répondre de façon simple à une question si générale. A tous points de vue, elle est lourde de trop de malentendus. C'est pourquoi notre première démarche doit bien plutôt consister à clarifier les concepts.

### **Combativité et agressivité**

**J.S.** – Justement, nous faisons habituellement une distinction entre une **agressivité** qui est affirmation de soi (c'est d'ailleurs son sens étymologique), et une autre dont le seul but est la destruction. Pour votre part, vous préférez réserver le terme de **COMBATIVITÉ** à la première et celui d'**AGRESSIVITÉ** à la seconde. Alors pourquoi cette distinction qui commence dans le langage utilisé ?

**D.V.C.** – Vous avez répondu vous-même. Cependant, je n'ai pas réservé le mot de combativité à la seule affirmation de soi, mais à toutes les formes de « violence » qui sont structurantes pour la personne, le milieu et les relations interpersonnelles. Bref, de tout ce qui témoigne d'une **Parole circulante** ou en

**gestation, liée à l'amour de la vie**. J'ai réservé le mot **agressivité** à toutes les formes de destructivité liées à l'amour de la mort, et qui, objectivement, accroissent l'entropie de l'univers, la solitude, la peur de l'autre et de soi.

En lisant Konrad Lorenz (2), on voit que la combativité est un grand instinct d'origine animale, jouant un rôle évident dans la survie des espèces. C'est lui qui permet de structurer les hiérarchies sociales, qui rétroactivement, bloque le partage des territoires et des femelles. Il permet surtout d'**engendrer des systèmes de communication**, fondés sur la **menace ritualisée**, limitant ainsi le nombre des affrontements intraspécifiques. Tous ces combats sont étroitement réglés par des stimuli déclencheurs et inhibiteurs fonctionnant automatiquement. En outre, plus une espèce est puissamment armée en cornes, sabots, dents, et plus puissants sont les systèmes de l'agression.

**Exemples :** les daims de Crète ne peuvent s'attaquer que de face, jamais de flanc. Un petit ne peut être agressé, non plus qu'un ennemi à terre.

Mais les combats sont parfois si dangereux que la nature a inventé un deuxième système de contrôle (les menaces ritualisées), qui limite les affrontements : ainsi les chimpanzés arrachent les arbres et en font de terribles moulinets de menace.

Ces rituels sont de véritables préliminaires diplomatiques, déclenchant la fuite ou la soumission. Ils apparaissent surtout quand l'animal est **ambivalent**, c'est-à-dire entre l'attaque et la fuite, la peur ou la colère, par exemple aux frontières de son territoire.

### **De la combativité à la communication**

**J.S.** – Ainsi, votre principale hypothèse est de dire que la combativité permet d'engendrer des systèmes symboliques de communication ?



**D.V.C.** – Chaque espèce a en effet ses propres systèmes de communication qui sont d'abord une ritualisation de l'agression et de la sexualité, comme l'a montré Lorenz. Mais, il est aussi important de constater que certains systèmes sont plus récents : par exemple, les relations **personnalisées** chez les mammifères sont plus récentes que celles des sociétés de masses (harengs, sauterelles). D'une façon générale, il semble qu'il y ait un **ordre** de leur développement ontogénétique (de l'individu) qui reproduit une certaine phylogénèse (développement de l'espèce) : 1) conflit anxigène (ambivalence), 2) combat, 3) rituels, 4) personnalisation des relations avec code approprié, 5) langage.

D'où une **hypothèse évolutionniste** de ces systèmes de communication, y compris chez l'homme. En d'autres termes, nous serions à la recherche de nos propres systèmes de communication, ritualisant nos combats. A partir de là, on peut ordonner les faits humains d'une autre façon. Bien sûr, nous connaissons des **fixations** et des **régressions** dans cette évolution. Et c'est là que se situe la tentation de la mort et de la violence. Les hommes atteints de malignité sont toujours des espèces de fœtus plus ou moins vieux, qui ne sont pas capables d'accoucher de leur propre désir de **communiquer autrement**. Il faudrait d'ailleurs expliciter longuement cet « autrement ». On s'aperçoit justement, à la lumière de l'évolutionnisme comportemental, que les espèces ne cherchent pas seulement à établir des relations **duelles**, mais des liens **sociaux** triangulés par un **code**. Chez les plus évoluées, l'amitié personnalisée surgit de la ritualisation de l'agression plus que de la sexualité (le sexe chez les oies de Lorenz ne fait rien à l'affaire). On entre ainsi dans un autre système de **communication personnalisée**, où chaque individu devient en quelque sorte unique.

## ***L'agressivité : une dégradation de la combativité***

**J.S.** – *L'autre versant de votre hypothèse est d'affirmer que lorsque ces systèmes de communication ne parviennent pas à s'élaborer à partir de la combativité biophile, celle-ci se dégrade en **agressivité destructrice** ?*

**D.V.C.** – Tout ce que j'ai dit précédemment concerne le comportement des espèces animales en **milieu naturel**. Dans la nature, la destructivité animale (suicides collectifs par exemple) est toujours une déviance tout à fait exceptionnelle. Par contre, en zoo ou en laboratoire, où l'animal est psychologiquement malade, les systèmes de régulation ne fonctionnent plus. Les conduites destructrices se multiplient sans raison apparente. Et si l'animal est seul, il peut se laisser mourir de faim, se ronger un membre jusqu'au moignon, comme ces enfants psychotiques automutilateurs. On peut effectivement interpréter ces comportements comme des suicides larvés par retournement contre soi d'une combativité dérégulée, déstructurée. Ainsi, **l'agressivité serait un sous-produit – un « déchet » – d'une combativité coupée de ses inhibiteurs naturels, et surtout de toute possibilité de ritualisation avec ses congénères**. Congénères parmi lesquels ceux composant la **famille** tiennent une place privilégiée.

Mais on peut faire le raisonnement inverse et complémentaire : l'animal qui ne parvient pas, par des combats et autres contacts (**cutanés** et **vocaux**), à réaliser les normes sociales de son espèce (chasse, combats sexuels, concurrence fraternelle, etc.), va adopter des conduites désordonnées ou compulsives, sans autre finalité que l'autodestruction.

**Exemple :** Calhoun, en 1962, avait enfermé dans un enclos de 1 000 m<sup>2</sup>, 20 rats et 20 rates en calculant qu'en 27 mois de ce confort et de bonne nourriture, la population passerait à 5 000 indivi-



dus. En fait, il n'y eut jamais plus de 150 adultes à cause de dégénérescences comportementales diverses qui transformèrent ce paradis en enfer : combats perpétuels et mortels entre mâles et même entre femelles, viols, accouchements sans préparation des nids, absence de conduites maternelles, les femelles dévorant parfois leurs petits, etc. D'où une mortalité infantile à 90 % et adulte à 50 %.

L'interprétation de tels phénomènes est évidemment très difficile, et on pourra faire plusieurs hypothèses. Il est cependant certain que le dynamisme joyeux et ludique des conduites de chasse (en famille chez les lions) joue un rôle capital dans la genèse des systèmes régulateurs de l'agression intraspécifique, et dans la connaissance personnalisée que les espèces supérieures ont du semblable. Hors de cela, l'agressivité s'exprime sans contrôle et sans finalité. C'est en effet une activité dont le seuil de déclenchement est **plus bas que les autres** (Tinbergen), ce qui l'a fait apparaître préférentiellement.

### *Surpopulation et espace de vie*

Par ailleurs, on sait qu'à partir d'un certain taux de surpopulation au m<sup>2</sup>, les animaux s'entre-tuent. Mais chez l'homme, ce calcul est impraticable, car ce qui compte, comme l'a montré Kurt Lewin (3), ce n'est pas simplement l'espace physique, mais **l'espace de vie**, lequel a des composantes imaginaires et affectives. Des hommes très pacifiés peuvent vivre sur un espace restreint, parce que leur espace de communication intellectuelle, spirituelle ou leur imaginaire est très vaste : moines, artistes, astronomes... Au contraire, les conquérants des immenses surfaces du Far-West se sentaient menacés au moindre empiètement à la ronde.

Cette variable « **espace de vie** » chez l'homme n'est pas facile à opérationnaliser. La variable « **canaux de communication** », au plan qualitatif et

quantitatif (ni trop, ni trop peu de relations), est aussi importante que la variable « **surpopulation** ».

C'est par rapport à tout cela que, chez l'homme, on peut parler d'une combativité structurante, toujours menacée de se dégrader en destructivité, du moins en agressivité.

### *Agressivité bénigne, agressivité maligne*

**J.S.** – A ce niveau, vous distinguez une *agressivité bénigne* d'une *agressivité maligne* ?

**D.V.C.** – Cette distinction est faite surtout par Eric Fromm (4), et elle s'impose en effet. On peut recourir **parfois** à la violence, de façon transitoire, parce qu'on n'en peut plus de se contrôler, ou qu'on n'a plus d'arguments rationnels dans son répertoire : une colère, une fessée, un coup de poing, c'est vite parti ! C'est **bénin**, et sans grande conséquence. C'est parfois même utile pour faire évoluer une relation contraignante ou silencieuse (5).

Cependant, il y a des êtres qui se sentent perpétuellement menacés au-dedans par leur propre agressivité, et au-dehors par le silence ou la présence des autres. Ceux-là organisent des défenses compliquées de type **passionnel** et **délirant** (haines paranoïdes contre le Juif, le Capitaliste, le Communiste, ou simplement un voisin, un mari, etc.). Il arrive que ces délires se structurent autour d'un projet unique : **la destruction** des autres et/ou de soi. Freud rattache cela à un « instinct de mort » tout aussi organisateur des conduites que l'instinct de vie. Fromm, en bon environnementaliste, élimine cette notion d'instinct et prétend que certains types de **fantasmes sadiques** (de domination absolue) ou **nécrophiles** (de mort apocalyptique) suffisent à expliquer de telles organisations. En d'autres termes, la destructivité s'organiserait, non comme un instinct, mais comme une **passion** ou une **névrose caractérielle**. (...)



## **La violence destructrice : une connivence avec la mort ?**

**J.S.** – Pourquoi l'agressivité bénigne peut-elle s'organiser en destructivité ?

**D.V.C.** – En somme, vous me demandez pourquoi ou comment on devient fou ! Des traités de psychiatrie et de criminologie n'y suffiraient pas, du fait même que la destructivité peut s'exercer contre les biens (vandales, incendiaires), contre les personnes (criminels, tortionnaires, sadiques), contre les institutions (terroristes), ou contre soi finalement (suicidaires, nécrophiles de toutes sortes). Disons seulement que par-delà l'opposition des explications par la biologie, l'histoire personnelle (traumatismes infantiles), le milieu (relations ambivalentes avec la mère surtout), on trouve presque toujours ce que Freud a découvert après 1919 : **une attitude affective ambiguë à l'égard de la mort, à la fois tentante et inacceptable**. Terrifiante comme l'Enfer, douce comme le Paradis et le sein maternel. C'est un traité entier qu'il faudrait consacrer à cette **présence de la mort dans la genèse des psychoses et des défenses destructrices qu'elle entraîne**. Freud et Fromm ont abordé ce problème. Mais Bruno Bettelheim est l'auteur qui me semble avoir été le plus loin dans l'expérience de la psychose, sinon dans son explication (6).

Il s'est senti lui-même menacé par la **dissociation schizophrénique** à laquelle beaucoup ont succombé à Dachau, consécutivement aux **situations extrêmes**, c'est-à-dire de mort imminente et permanente où les prisonniers étaient placés.

C'est d'abord durant l'horrible transport au camp qu'il prit conscience des modifications rapides que la peur, et surtout l'interdiction de manifester aucune agressivité, aucune pitié, sous peine de mort, étaient en train de faire subir à sa personnalité. On ne pouvait refouler tout cela qu'en **se dédoublant** en une personne qui **souffrait** et en une autre qui s'érigait en spectateur **indifférent**, face à une nécessité insurmon-

table. Jusqu'au moment où on ne voyait ni ne sentait plus rien, quitte à vivre en **automate**.

C'est dans cet état de « **clivage défensif** », dont la forme extrême peut être l'insensibilité catatonique (indifférence aux douleurs les plus aiguës), que Bettelheim arriva au camp. Il refusa d'abord la nourriture qu'on lui présentait, et un « politique » lui dit à l'oreille : « C'est maintenant qu'il faut choisir de vivre ou de mourir... Si tu vis, tu manges ça ». Bettelheim comprit ce jour-là que la **moindre connivence avec la mort**, connivence différente du **net choix** suicidaire, le livrerait inextricablement aux mécanismes de défense schizophrénique ou paranoïde, qu'il vit fonctionner par la suite autour de lui. Il comprit qu'à l'origine de la terrible maladie – une sorte de **suicide larvé parce que non-choix** – était une réponse compliquée à la terreur d'être détruit au-dedans et au-dehors. Que le délire n'était qu'une projection ou expulsion de cette terreur sur un ennemi imaginaire à détruire. Mais au camp, le danger était bien réel et permanent. Un seul remède fondamental pour ne pas tomber fou : **commencer par faire un choix net pour la vie, ou pour la mort par suicide, à partir d'un point de non-retour**. Et à partir de là, **empêcher les mécanismes délirants de fonctionner**.

Système de défense héroïque auquel Bettelheim pendant le reste de sa vie, a essayé d'exercer ces jeunes malades de Chicago, et tout le personnel de sa clinique.

Ma réponse est certainement insuffisante. Cependant, j'ai tenté dans mon livre d'aller à un point unique qui partout me semble fondamental : **l'attitude que l'individu va prendre à l'égard de l'angoisse de la mort**. Et ce n'est pas un problème propre aux personnalités destructives.

S'il faut en croire Edgar Morin (7), notre espèce toute entière est marquée par un « traumatisme de mort ». C'est ce qui explique qu'elle coure tant de risques psychiatriques, la guerre lui permettant périodi-



quement d'y échapper ; on sait que les asiles se vident en temps de guerres et de révolutions (*a priori*, on aurait pu penser le contraire). C'est peut-être en ce sens que notre espèce diffère des autres. **Nous avons à prendre position face à notre propre mort**, et nous nous en remettons mal. Nous entretenons de paradoxales connivences avec la mort, sinon avec une non-vie qui nous mutile et nous rend enragés (8). (...)

### ***L'obéissance est le plus grand pourvoyeur de violence***

(...)

**J.S.** – Toute la troisième partie de votre livre évoque longuement ce que j'appellerai volontiers un véritable conditionnement collectif à la violence. J'ai notamment retenu ce passage (p. 162) : « **La dangerosité est le fait de tous, quelle que soit la personnalité, dans toute situation de soumission à l'autorité incitant à l'obéissance destructrice. Le conformisme obéissant, créateur de désengagement affectif criminogène, est le plus grand pourvoyeur de nuisance ; l'objecteur de conscience est l'exception ; lui seul pourrait à la rigueur être différencié par un coefficient de non-conformité au groupe, dont la clé est à rechercher du côté de la personne responsable, non du côté de l'individu ou du personnage, conformiste, rouage dans une machine à tuer** ».

Voilà qui n'est pas très habituel dans la bouche des psychologues, et beaucoup plus chez certains militants avec un autre langage ! Qu'en pensez-vous ?

**D.V.C.** – Ce passage résume le compte rendu des expériences de Milgram sur la torture (9), et évoque également la thèse de Moravia dans son roman *Le conformiste*. Milgram a donc montré qu'une **écrasante** majorité de gens, 80 %, dits normaux, sont prêts à torturer leurs semblables sans scrupules, en situation d'obéissance. Des centaines d'expériences similaires à celles de Milgram ont été refaites par la

suite aux U.S.A., en Italie, en France, et ailleurs, avec éventuellement des méthodologies différentes. Elles redonnent toujours les mêmes résultats.

Je dirais d'ailleurs qu'on n'avait pas besoin de Milgram pour le savoir : l'histoire entière de l'humanité nous montre que quand un soldat est prisonnier d'une certaine situation, il finit par obéir même si c'est pour accomplir des actes criminels. La preuve, c'est que la guerre a toujours eu lieu. Majoritairement, on assassine, on torture, même contre sa conscience.

Le plus étonnant est que nous avons tous dans l'esprit une **autre image de l'homme**. Ainsi, quand Milgram demande à ses étudiants d'évaluer à l'avance le pourcentage d'obéissants en situation de torture, les étudiants répondent : « 10 % de "monstres", pas plus ; les autres se comporteront en personnes dignes et responsables, elles objecteront ». Et c'est par rapport à cette fausse image de l'homme qu'on juge un criminel de guerre, par exemple. Psychologiquement, la condamnation est peut-être le moyen de se démarquer de lui, de **mettre à distance** cette image dégradée de l'homme que l'on a peur de reconnaître dans son miroir. En ce sens, il y aurait beaucoup à dire du comportement des Occidentaux à Nuremberg, lorsqu'ils ont « jugé » les nazis. C'est quand même trop simple de ne voir le mal que dans l'adversaire vaincu ! Car les Occidentaux ont commis des exactions analogues...

Je ne veux pas les mettre toutes sur le même plan que les horreurs nazies, mais quand même, Hiroshima, ce n'est pas mieux !

Il est clair que l'obéissance est l'un des plus grands pourvoyeurs de violences. Et on a tous été formés à l'obéissance... Milgram le dit très simplement d'ailleurs. Même quand on nous dit : « Aime ton prochain », explique-t-il, cela signifie en fait « Et obéis-moi ». Ce qu'on retient, ce n'est pas tant le contenu de l'ordre que le fait de devoir obéir. La preuve ? En temps de paix, on nous dit « Tu ne tueras pas », et en



temps de guerre, on nous affirme le contraire. C'est donc bien que le contenu de l'ordre importe peu...

Pour Milgram, l'obéissance est le nerf des sociétés hiérarchiques. Sociétés apparemment pacifiées, parce qu'une hiérarchie – comme chez les animaux – sécurise ses membres : elles réalisent une espèce de « paix » dans l'injustice, par la domination-soumission.

Son fonctionnement repose sur un double mécanisme :

1) **l'identification au fort, ou au groupe idéalisé**, c'est-à-dire le plus souvent, **l'identification à l'agresseur** ;

2) **la négation de la souffrance du plus faible.**

En fait, il s'agit là d'un **mécanisme psychotique** : on le constate aisément dans des expériences dramatiques comme les camps de concentration où il se trouve grossi par les circonstances. Bruno Bettelheim l'a aussi très bien analysé en montrant que tous ceux qui se trouvaient dans les camps – les victimes comme les bourreaux – étaient tous « psychosés », parce que tous, en définitive, obéissaient sous la contrainte. Et il était bien difficile de faire autrement : on compte sur les doigts de la main les individus qui ont su résister dans ces conditions.

Le **conformisme** est un autre mécanisme qu'il serait également intéressant d'étudier : on fait la même chose que tous et on se « noie dans la masse », parce qu'elle est sécurisante. Pour Milgram – et aussi pour Tocqueville – le conformisme est « le nerf des sociétés démocratiques ». Et je crois que nous avons à bien distinguer le conformisme de l'obéissance. Car le conformisme, on ne s'en vante pas, on le vit ; tandis que l'obéissance, on en a toujours fait un idéal, religieux, militaire ou autre.

Cela dit, conformisme et obéissance interfèrent étroitement dans les guerres, surtout quand elles prennent des formes abominables.

### **Combativité pacifiante : combativité non-violente ?**

**J.S.** – Mais alors, où est l'alternative ? Car juste après le passage que je viens de citer sur le conformisme obéissant, vous dites qu'il s'agit d'opérer la « transmutation de cette violence en combativité pacifiante » (p. 163). Expression que je trouve très belle et dans laquelle je me reconnais. Je vous avouerais même que j'ai plutôt lu immédiatement « combativité non-violente »... Et je rapprocherais ce passage d'un autre (p. 109), où après avoir décrit les mécanismes collectifs agressigènes, vous écrivez : « Ce système agressigène ne peut être brisé que si, par-delà même les politiques, chacun veille à empêcher ces puissants **mécanismes** de fonctionner en lui. Cette vigilance est le premier acte **libre** sur laquelle peut se construire une **combativité saine, c'est-à-dire biophile** et dont l'homme noyé dans la société de masse n'a jamais été aussi éloigné ». C'est là, me semble-t-il, aussi, une définition possible de la désobéissance civile...

**D.V.C.** – C'est vrai que je vais dans votre sens. Mais je voudrais ajouter qu'une réflexion sur l'obéissance ne me semble pas suffisante. Il faut aller plus loin que ne vont généralement les non-violents, c'est-à-dire oser faire **une analyse des mécanismes qui nous contraignent tous.**

Sur ce plan, encore une fois, je tiens pour essentiel le travail de Bettelheim. Comme il l'a constaté dans les camps, la victime, par peur de mourir, non seulement jule toute agressivité – toute tentative de résistance – mais, plus encore, **adopte le système de pensée et de comportement de son bourreau.** En d'autres termes, le Juif finissait par développer les théories antisémites qui étaient celles des S.S. Il n'existait plus pour lui-même. L'identification à ce système de l'agresseur était telle qu'il finissait par bâtir les fours crématoires, faire lui-même la queue



pour y aller, etc. C'est un processus invraisemblable, apparemment incroyable, de décomposition de la personne. D'autres mécanismes consistaient à survaloriser ou à dévaloriser le bourreau, en gros, à le **stéréotyper**.

La grande découverte de Bettelheim est d'avoir fait une analyse précise de ces mécanismes, à la fois **psychosociaux** et **internes** à l'individu (il y en a d'autres). Pour lui, nous avons chacun à en **prendre conscience**, et davantage, à **veiller à les détruire quotidiennement** dans la relation que nous établissons avec l'autre.

Il ajoute que la société de masse qui est la nôtre est loin de nous y aider, ne favorisant aucunement l'autonomie et la responsabilité des personnes. Et je crois en effet, avec lui, que seul l'**apprentissage précoce de l'autonomie et de la responsabilité** est le véritable moyen, non seulement de gérer l'expression nécessaire de notre agressivité, mais aussi de résister à un climat de violence collective.

**J.S.** – Je connais ce travail et je le trouve, effectivement, très pertinent. Il me semble d'ailleurs que se dire « non-violent » c'est précisément tenter de briser les mécanismes que décrit Bettelheim. Car l'action non-violente essaye toujours – c'est loin d'être facile ! – de différencier dans son adversaire ce qui le « fait fonctionner » comme un patron, un militaire, un dirigeant politique... et ce qui, malgré tout, derrière les apparences et les statuts, fait de lui un être humain. De fait, si le militant en reste à la fonction remplie, au personnage social incarné par son adversaire, il est fort probable qu'il sera lui-même « pris » dans cette relation stéréotypée et psychotique. On peut même dire qu'il en devient prisonnier, car le processus enclenché, il devient difficile de s'en extraire. Par contre, il reste possible pour le non-violent, qui tente de dissocier l'homme du personnage, de **bloquer** les mécanismes à la base de cette relation. C'est d'ailleurs toute une stratégie qui s'élabore à partir de là...

**D.V.C.** – C'est-à-dire de l'entraîner à un moment précis à redevenir un homme... ou à l'être, parce qu'il ne l'a peut-être jamais été...

### ***La non-violence : une ritualisation de la violence ?***

**J.S.** – Alors, ne croyez-vous pas qu'une telle réflexion oriente l'action collective vers une **stratégie précise** ? Une stratégie nettement distincte de la « communication transparente » dont vous parlez, car vous me concéderez qu'elle n'est pas pour demain. En ce sens, il me semble que vous rejoignez sensiblement la pensée de René Girard, qui de son côté, en appelle à la réconciliation universelle, alors que du vôtre, il s'agit de communication authentique. Il me semble que vous sous-estimez tous deux un « maillon » essentiel : maillon entre la violence mimétique et la réconciliation, chez Girard, entre l'agressivité et la communication, chez vous, qui est celui de tout **l'éventail du combat non-violent**. A vous écouter, je me demande si les moyens non-violents ne sont pas à définir exactement, à travers toute l'évolution symbolique que vous décrivez, et dans laquelle ils prennent place facilement, comme une forme supérieure de **ritualisation** de la violence. Car, de plus, dans cette perspective, il est entendu – et nous le disons toujours – que la non-violence vise à la réconciliation. Aussi, ne pensez-vous pas qu'entre la communication que vous préconisez, et l'explosion violente que vous réprouvez, votre propre recherche vous entraîne à dessiner le profil de certains moyens d'action qui sont ceux de la combativité pacifiante ?

**D.V.C.** – Je crois à une action sur soi, dans le groupe, et avec l'autre, c'est-à-dire à une éducation. Éducation qui n'est jamais individuelle parce qu'elle implique nécessairement une relation avec l'autre. Il est vrai aussi qu'elle ne peut pas s'imposer de l'extérieur. A ce propos, Maud Mannoni, dans son livre *L'éducation impossible*, a bien montré que l'éduca-



teur aux visées « missionnaires » – libérales ou autoritaires – obtenait généralement l'effet inverse de ce qu'il souhaitait. Cela dit, c'est vrai que l'éducation n'est pas suffisante. Je pense pourtant que c'est le plus important, bien que, pour ma part, je considère qu'il n'y a pas de lien direct de la fessée à la guerre.

Si je n'ai pas abordé le problème de la guerre, sinon de façon métaphorique, c'est que la guerre me semble relever d'autres mécanismes que psychologiques. (...)

*Propos recueillis à Paris le 23 juin 1980  
par Jacques Semelin*

*A.N.V. n° 38, septembre 1980*

(1) On sait en outre que ce genre d'apprentissage risque de bloquer tous les autres chez les délinquants, par ailleurs fort intelligents, mais qui s'obstinent à échouer par haine de l'autre et d'eux-mêmes ; voir Redl et Winamn, *L'enfant agressif*, Fleurus, 1970.

(2) Konrad Lorenz : fondateur avec Tinbergen de l'éthologie (observation globale du comportement des espèces animales dans leur milieu naturel). S'est surtout intéressé aux poissons et aux oiseaux, chez qui il étudie la formation et le rôle des signaux. Auteur d'un livre à succès, *L'agression* (Flamarion, 1969), qui le fait connaître du grand public, mais fort contesté pour ses rapprochements abusifs entre les comportements animaux et ceux de l'espèce humaine.

(3) Kurt Lewin, *Psychologie dynamique*, PUF, 1967.

(4) Psychanalyste et anthropologue américain, auteur entre autres de *La passion de détruire*, Laffont, 1975, et dernièrement *Avoir ou être*, Laffont, 1979. *La passion de détruire* est certainement un ouvrage fondamental sur les mécanismes psychiques et culturels de la destructivité humaine.

(5) Voir A. Storr, *L'agressivité nécessaire*, Laffont, 1969.

(6) De Bettelheim, on pourra lire, sur les camps de concentration et la société de masse : *Le cœur conscient*, sur la psychose infantile : *La forteresse vide*, sur l'école orthogénique qu'il a fondée à Chicago : *Un lien pour naître*. Un gros livre, *Survivre*, rassemble ses textes fondamentaux. Tous ces ouvrages ont été publiés chez Laffont.

(7) Edgar Morin, *L'homme et la mort*, Seuil, 1970.

(8) Cette analyse rejoint celle que nous avons esquissée à propos des rapports de la non-violence et de la mort, en montrant notamment comment le militant non-violent tend à assumer sa mort. Voir *Du militant non-violent et de la mort*, par J. Semelin (A.N.V. n° 24-25, p. 15-21, épuisé), et aussi, *La grève de la faim*, Du dialogue avec la mort et les vivants, par Hervé Ott (A.N.V. n° 34, p. 45-66).

(9) Stanley Milgram, *La soumission à l'autorité*, Calmann-Lévy, 1974. Ce livre, rassemblant les expériences de ce chercheur américain, est devenu un classique de la psychologie sociale, expériences par ailleurs modèle du genre, au niveau de la méthodologie scientifique. Ce sont donc des expériences de simulation de la torture, la « victime » étant un comédien entraîné à simuler la douleur, et le « bourreau », le véritable sujet de l'expérience. Ces sujets sont choisis au hasard dans l'ensemble de la population américaine. Lorsqu'ils arrivent au laboratoire, ils pensent que c'est pour participer à « une expérience scientifique sur la mémoire ». L'expérimentateur (en blouse blanche) explique au futur « bourreau » que la « victime » doit apprendre une liste de couples de mots. Il ajoute que si celle-ci se trompe, il doit administrer des chocs électriques croissants, car il s'agit « d'évaluer l'effet d'un apprentissage par punitions ». En fait, il est convenu par avance avec la « victime » (le comédien) que celle-ci se trompera régulièrement, ce qui place inévitablement le « bourreau » devant la nécessité d'augmenter ou non les chocs électriques jusqu'à des intensités mortelles. Le sujet sait combien il administre (100 V, 150 V, etc.), et il entend les cris de la victime devenant de plus en plus insupportables. Les résultats : aucun sujet ne s'arrête avant de commencer l'expérience. 60 à 85 % des sujets (suivant les pays où cette expérience a été refaite) vont jusqu'à 450 V (intensité maximum du générateur).



# Le terroriste, le non violent et la mort

par Jacques SEMELIN

Le terrorisme est le miroir grossissant de la logique de la violence. Par son intensité dramatique, par sa fureur destructrice, il rassemble en lui-même les principales caractéristiques de la violence. De fait, ceux qui font l'expérience du terrorisme font du même coup l'expérience de la violence. Aussi faut-il prêter une attention particulière aux propos de ceux qui entendent aujourd'hui sortir du terrorisme. Ainsi, Hans-Joachim Klein (ancien membre du commando qui attaqua une réunion de l'OPEP à Vienne, le 20 décembre 1975) rapporte : « Ce que j'entendis en un seul mois, ce qu'on me raconta et ce que je vécus, la manière avec laquelle « la violence révolutionnaire » devait continuer à être pratiquée – promettant comme but final un monde plus juste et plus humain – les moyens et les méthodes employées pour cela (...) me donnèrent envie de vomir et surtout de réfléchir » (1).

(...) Certes, il ne saurait être question de rallier les déserteurs du terrorisme aux arcanes du combat non-violent. Mais au moins est-il frappant de constater que leur critique du terrorisme rejoint en bien des points notre critique de la violence. Le terrorisme, c'est l'engrenage de la violence. Un engrenage tel que le résultat obtenu finit par ne plus avoir aucun rapport avec l'objectif visé. Le témoignage d'anciens terroristes est ici particulièrement éloquent. C'est d'ailleurs l'une des principales raisons qui semblent motiver leur départ.

En cherchant à lutter contre l'Etat sur le terrain de la violence, le terrorisme en vient à imiter les méthodes de l'Etat. Pendant les longues semaines de

l'enlèvement d'Aldo Moro, il y avait une similitude fascinante entre la tactique des Brigades Rouges et celle de l'Etat italien : le même souci de crédibilité, le même souci de préserver un avenir aux rapports de force favorables et, surtout, ne pas céder, ne pas avoir l'air de céder. Entre la violence de l'Etat et la violence terroriste, il n'y avait plus qu'une question de degré. « Adversaires de l'appareil d'Etat, on a fini par lui ressembler », déclare Bommi Baumann. « Cette saloperie te récupère toujours d'une façon ou d'une autre. Quand, au bout du compte, la seule issue consiste à flinguer, c'est tellement lourd que c'est forcément l'échec » (2).

Dans ses réflexions sur le terrorisme, Alain Geismar exprime une pensée bien proche de la non-violence lorsqu'il écrit : « J'estime indispensable, à défaut d'une conscience nouvelle que ce monde de famines et de massacres ne peut guère produire, des règles morales et des interdits » (3). Il ajoute plus loin : « Aucun exorcisme, et surtout pas les armes, ne nous épargnera l'indispensable recherche de la pensée et de la pratique qui nous manquent, et auxquelles seule l'activité sociale et politique peut donner le jour » (4).

(...) Dans la mesure où cela implique une accoutumance à la violence, celui qui s'engage dans le terrorisme vit en permanence avec la mort. Le pouvoir de tuer est la transgression majeure parce qu'il implique l'irréversibilité de la mort. En cela, il donne l'illusion de la puissance. En donnant la mort, le terroriste acquiert l'illusion de dominer la vie, de la contrôler, de pouvoir changer le cours des événements et –



pourquoi pas – le sens de l'Histoire. C'est probablement l'une des raisons profondes de l'attrance de certains pour le terrorisme. La radicalité de l'acte de tuer donne le sentiment qu'on va pouvoir **accélérer l'Histoire**, que les choses vont s'en trouver nécessairement changées parce que, en quelque sorte, il faut de la mort pour transformer la vie. A notre sens, c'est là l'une des questions fondamentales posées par le terrorisme : **la possibilité réelle ou fictive de se servir de la mort, de la mettre en scène, d'en dramatiser les effets, bref, d'user de la mort comme méthode de combat politique.**

### *L'Etat et la menace de mort*

En cela, le terrorisme ne fait pas autre chose qu'emboîter le pas à la logique du pouvoir d'Etat. Car l'Etat n'a-t-il pas pour habitude d'utiliser lui aussi la mort, et plus subtilement, **la menace de mort**, comme méthode de gouvernement ? Le terrorisme est à l'image de la manière dont l'Etat conçoit son action et met en œuvre sa puissance : par un chantage à la mort. Comme l'a analysé Louis-Vincent Thomas : « Le pouvoir implique un jeu de sanctions qui le maintient et le renforce. Ces sanctions appliquées ou brandies en tant que menaces limitent le champ d'action des sujets, qui agissent ou restent inertes conformément à la volonté du pouvoir. Entrave à la liberté, donc à la vie, subie au nom de la peur qu'inspire la sanction, nous sommes, avec le pouvoir, doublement au cœur du problème de la mort » (5). Ainsi peut-on dire que notre peur de la mort, attisée par la menace de la répression, se révèle être la base sur laquelle un pouvoir peut aisément renforcer et consolider sa puissance. Machiavel a d'ailleurs été le premier à mettre à jour les ressorts de ce principe de gouvernement. Car, poussée à l'extrême, cette logique de domination par la peur de la mort conduit effectivement à un **système de terreur** tel celui institué par la révolution française en 1793. Système d'un pouvoir terroriste qui, on le sait, s'avère d'une étonnante efficacité sous toutes

les latitudes précisément parce que l'angoisse de mort, exacerbée par une politique de la peur, dissuade de la révolte. Dans ces conditions, qui veut, malgré tous les risques que cela implique, entrer dans une dissidence radicale avec l'Etat, doit, en quelque manière, à un degré plus ou moins intense selon le caractère répressif du pouvoir qu'il affronte, **vaincre cette barrière invisible qui a pour nom la peur de la mort.** Il s'agit de braver sa peur du gendarme, sa peur d'entrer en conflit, sa peur d'aller au-devant des ennuis et de la répression, et dans les cas les plus terribles, de connaître la torture, la déportation et la mort.

Sans doute cette problématique de la mort vaut-elle en premier lieu pour les régimes autoritaires et dictatoriaux et n'est-elle que sous-jacente au sein de sociétés qui reconnaissent à chacun le droit de résister. Celles-ci sont peu nombreuses, mais elles existent ! En ce cas, divers mécanismes institutionnels permettent au citoyen de s'opposer légalement aux décisions de l'Etat. Encore ce droit de résistance est-il tout relatif, car il existe toujours des questions sur lesquelles l'Etat dit libéral refuse de composer, campant alors dans une position d'intransigeance, dans la mesure où sa politique et la légitimité de son pouvoir se trouvent directement menacées. En de telles circonstances, quand le débat démocratique est refusé, quand le droit à l'existence d'une communauté est purement et simplement nié, alors l'affrontement avec l'Etat implique inévitablement un processus de répression et donc une confrontation avec la mort. Alors naît la violence. Alors peut naître le terrorisme. Aussi le terrorisme n'épargne-t-il pas plus, *a priori*, les sociétés totalitaires que les sociétés démocratiques.

Mais en même temps que l'Etat exerce ce chantage à la mort, il entend se présenter comme le meilleur garant de la sécurité collective des citoyens. Le discours de la sécurité, périodiquement rabâché, vise à rappeler en permanence que l'Etat se donne pour tâche de préserver la paix civile et de protéger chacun contre la violence. C'est là toute l'ambiguïté de l'Etat



qui tout à la fois menace de mort et entend préserver de la mort. C'est aussi l'ambiguïté fondamentale de la **loi** qui, en même temps qu'elle menace le citoyen de la répression, est censée le protéger.

Or, toute la stratégie du terrorisme, nous semble-t-il, consiste à faire apparaître et « éclater » cette ambiguïté au point d'en exploiter les contradictions. Car le combat terroriste ne revient-il pas, d'une part, à **organiser l'insécurité** pour déstabiliser l'Etat et, d'autre part, à **accepter le risque de la mort** en défiant la menace de la répression étatique ? Tel est le double défi que le terrorisme lance à l'Etat.

### *Le double défi du terrorisme*

En effet, l'une des premières conséquences du terrorisme est de mettre en cause la fonction protectrice de l'Etat. Voici que, brutalement, dans une société en apparence paisible et pacifiée, surgit le spectacle terrifiant de la mort, d'une mort aveugle, d'une mort absurde, d'une mort gratuite, qui vient frapper des victimes innocentes. Des attentats à la bombe, comme ceux de la rue Copernic ou de la rue Marbeuf à Paris, se présentent comme un véritable défi à la toute-puissance de l'Etat. Défi qui consiste à introduire le doute sur la réelle capacité du pouvoir à assurer la sécurité publique, et ainsi, à miner son autorité. Que ce genre d'attentats se multiplie et l'Etat s'en trouvera à la longue fortement ébranlé. Il sera alors dans une position d'accusé parce qu'incapable de remplir sa fonction de protection. Tout se passe comme si le pouvoir d'Etat se trouvait « piqué au vif » dans son amour-propre, si tant est que l'on puisse comparer l'Etat à une personne. Aussi son premier réflexe de défense sera-t-il, inévitablement, de chercher à réagir avec la plus grande vigueur contre le défi que lui lance le terrorisme. S'il dispose déjà d'un dispositif répressif suffisant, il le déploiera avec force moyens. Il en profitera au besoin pour s'attaquer à des milieux contestataires qu'il déclarera liés au terro-

risme. Le déploiement des forces de répression peut être ici essentiel : il faut démontrer, prouver à l'opinion publique que la population sera défendue, que l'Etat veille bien sur la sécurité de chacun, qu'il organise bien « la chasse aux terroristes », que le terrorisme ne passera pas. Si nécessaire, on fera appel au concours de la population, à la délation comme en Allemagne, pour exorciser le mal. Dans le cas où l'Etat ne possède pas encore les moyens de combattre efficacement les groupes terroristes – comme en Italie dans les années 70 – il cherchera à se les donner en augmentant les effectifs de police, en faisant appel à l'armée, en renforçant par les techniques les plus modernes – l'informatique par exemple – le contrôle de la population. **C'est ainsi que le terrorisme contribue toujours d'une manière ou d'une autre à renforcer l'appareil d'Etat.**

Cette militarisation de l'Etat fait d'ailleurs partie de la stratégie terroriste. Le terrorisme de droite en fait usage pour provoquer la restauration d'un régime autoritaire ; et il peut effectivement y parvenir. Quant au terrorisme de gauche, on sait que, s'il cherche à engendrer la violence étatique, c'est pour mieux favoriser la prise de conscience des masses de l'oppression qu'elles subissent et, par là, accélérer un processus révolutionnaire. Mais cette conception du combat politique sous-estime les réactions affectives d'une population en proie à l'insécurité. Lorsque s'instaure au sein d'une communauté un climat d'insécurité collective, celle-ci a généralement tendance à se tourner du côté d'un pouvoir sécurisant – en l'occurrence l'Etat – plutôt que du côté de ceux qui organisent l'insécurité.

Ainsi, l'effet du terrorisme, quelle que soit sa couleur politique, revient toujours à accroître la militarisation de l'Etat. Les conséquences d'un terrorisme de gauche ne sont pas différentes de celles d'un terrorisme de droite. La seule différence est que le terrorisme de droite peut effectivement obtenir ce qu'il recherche, tandis que le terrorisme de gauche échoue



dans la tâche qu'il se donne. Il y a adéquation entre le résultat prévisible d'une stratégie terroriste et les objectifs fondamentaux d'une politique de droite. C'est pourquoi le terrorisme est toujours de droite.

Cependant, la répression qui s'abat sur le terroriste n'est pas de nature à le faire renoncer à son action : **il en assume par avance le risque.** En frappant de mort autrui, le militant terroriste sait qu'il risque du même coup sa propre mort. Il ne peut ignorer que la logique infernale de sa lutte signifie immanquablement qu'un jour ou l'autre une répression féroce peut s'abattre contre lui avec la plus grande violence. **S'il joue avec la mort des autres, il se joue aussi de sa propre mort.**

Cette détermination à accepter sa mort « transfigure » le combat terroriste parce qu'elle place son acteur dans un ailleurs que peu franchissent, là où la violence n'est même plus un frein à un engagement radical. Ce « dépassement » de la mort – de la menace de mort brandie par l'Etat – constitue le second défi du terrorisme au pouvoir d'Etat. Si en effet celui-ci s'exerce bien par menace de mort, alors ne plus craindre la mort dans un engagement total contre lui, c'est se placer sur un terrain où l'Etat ne peut plus vraiment répondre.

En d'autres termes, la répression brandie par l'Etat contre celui qui le combat n'est plus de nature à neutraliser une lutte qui se veut sans merci. Accepter de mourir contre le pouvoir d'Etat, c'est en quelque sorte nier ce pouvoir. Peu importe ici que les racines du terrorisme soient internes ou externes au pays dans lequel se déroule l'action. Ce défi à la mort que les terroristes acceptent délibérément place l'Etat avec lequel ils traitent dans une position des plus incommodes. Que faire par exemple face à des terroristes qui acceptent de mourir avec leurs otages ?

Parce qu'elle touche l'une des limites du pouvoir d'Etat, cette seconde figure du terrorisme paraît plus efficace que la première. Si l'Etat peut se doter à l'extrême de moyens répressifs pour combattre les grou-

pes terroristes qui organisent l'insécurité, il ne peut pas faire grand-chose contre des gens qui acceptent de mourir contre lui. Il semble d'ailleurs que les rares actions terroristes à avoir enregistré quelques succès sont précisément celles où les terroristes menaçaient de mourir avec leurs otages (lors de détournements d'avions par exemple).

Toutefois, la « faiblesse » stratégique de ce type d'actions provient du fait que son efficacité dépend également du chantage à la mort exercé sur la vie des otages, sur la vie de victimes innocentes. Aussi ce type de défi à la mort se condamne lui-même puisqu'il induit à nouveau le renforcement de l'appareil d'Etat. Acte de pure violence, il engendre la réplique de la vengeance, c'est-à-dire une nouvelle fois, la mise en branle de la répression étatique.

C'est pourquoi le défi à la menace de mort brandie par l'Etat n'est pleinement efficace que si l'action qui l'exprime n'engendre en aucune manière la mort d'autrui. Bref, pour porter véritablement atteinte à la légitimité de l'Etat, **l'acte de risquer sa mort ne doit pas impliquer la mort de l'autre.** Or, si l'on accepte l'idée que dans la non-violence, l'homme tend à assumer sa mort (6), c'est précisément là le cas de figure de l'action non-violente radicale.

### *Le défi non-violent*

Assumer sa mort dans la non-violence revient ici à nier le pouvoir d'Etat, le chantage à la mort organisé par celui-ci n'ayant plus vraiment prise sur le résistant non-violent. Et dans la mesure où la non-violence ne porte pas atteinte à l'intégrité physique d'autrui, elle n'induit pas forcément le processus de la vengeance, en tout cas le rend plus délicat à déployer et à justifier. C'est pourquoi, très paradoxalement, la répression d'une action non-violente est plus difficile que la répression d'une action terroriste. En ce sens, la lutte des Mères de la Place de Mai en Argentine



apparaît comme une illustration significative de cette analyse.

En effet, en dépit de la terreur qu'ils ont instaurée dans leur pays, les militaires argentins, à l'origine du coup d'Etat du 24 mars 1976, n'ont pas réussi à empêcher la protestation silencieuse de celles qu'ils ont surnommées avec mépris les « folles de Mai ». (...)

(...) Braver ainsi la peur et la mort qui rôdent dans les rues de Buenos Aires, c'est déjà en soi relever le défi à l'Etat terroriste. C'est exiger de lui des comptes, des listes de disparus, des noms de prisonniers, qu'il ne donne jamais. Demander des nouvelles des disparus, c'est également pour ces femmes croire qu'ils ne sont pas morts, c'est-à-dire les considérer toujours comme vivants. C'est placer l'Etat devant ses propres responsabilités, exiger qu'il déclare devant tous si oui ou non les disparus sont bien morts dans les mains de leurs bourreaux, et non pas se résigner d'elles-mêmes à croire qu'elles ne reverront plus jamais leurs enfants ou leur mari, à accepter la fatalité du destin. La résignation serait ici de croire à la mort plutôt que de s'accrocher à la vie. En cela, l'action des femmes argentines est doublement un défi à la ligne de mort de l'Etat parce qu'elles bravent l'angoisse de leur propre arrestation en trouvant le courage de manifester que, sur le fond, elles refusent de croire à la mort de leurs proches. Comme le dit l'une d'elles : « Ni leurs menaces, ni leurs fusils ne peuvent rien contre la foi d'une mère. S'ils veulent avoir la paix, ils n'ont le choix qu'entre nous répondre ou nous tuer » (7). A elles seules, elles sont la conscience symbolique et silencieuse d'un peuple terrorisé que la violence n'est pas parvenue à étouffer. On ne tue pas un symbole (8).

Ainsi, dans leur dynamique intime, terrorisme et non-violence ne sont pas aussi éloignés qu'il puisse y paraître à première vue. Terrorismes et non-violence constituent une forme similaire de combat consistant à défier la mort dans un face à face avec des Etats toujours plus rigides, toujours moins disposés à accepter

une contestation radicale. La recrudescence conjointe des attentats terroristes et de grèves de la faim dans les années 70 ne relève sans doute pas du hasard (9).

Mais terrorisme et non-violence se situent de façon totalement opposée dans leur rapport à la mort : le premier croit pouvoir braver la mort en la donnant aveuglément ; la seconde vise à l'assumer sans la donner. Il n'y a pas un rythme de la révolte comme l'a prétendu Albert Memmi (10) en ce sens que les opprimés essaieraient d'abord la non-violence, puis viendraient ensuite, en désespoir de cause, à la violence. Il y a un choix stratégique, un choix historique radical entre la violence et la non-violence. Face à la puissance d'Etat qui n'accepte pas le débat démocratique et les formes légales de la contestation, il n'y a que deux solutions : le terrorisme ou la non-violence.

### A.N.V. n° 45, été 1982

(1) *Libération*, 8 mai 1978 ; H.J. Klein est l'auteur d'un livre où il raconte son itinéraire, *La mort mercenaire*, Seuil, 1980.

(2) *Libération*, 8 mai 1978. Bommi Baumann est l'auteur d'un livre où il raconte également son itinéraire en tant que membre du Mouvement du 2 juin, en Allemagne, *Tupamaros Berlin Ouest*, Presses d'Aujourd'hui, 1976.

(3) *L'engrenage terroriste*, Fayard, 1981, p. 109.

(4) *Ibid.*, p. 121.

(5) L.V. Thomas, *Mort et pouvoir*, Payot, 1978, p. 49-50.

(6) J. Sémelin, « Du militant non-violent et de la mort », dans *Alternatives Non-violentes*, n° 24.

(7) Cité par Jean-Pierre Bousquet, *Les Folles de Mai*, Stock, 1981, p. 65.

(8) C'est sans nul doute parce que le problème qu'elles soulevaient risquait de se retourner contre la junte que les militaires argentins se sont lancés dans l'aventure de la reconquête des Malouines afin de reconstituer une unité nationale bien menacée.

(9) Voir l'article d'Hervé Ott sur la grève de la faim dans *Alternatives Non-violentes*, n° 34.

(10) Voir son livre, *Portrait du Colonisé*, Payot, 1979.



# La grève de la faim est-elle une action démocratique ?

par Jean-Marie MULLER

« Le recours à la grève de la faim, écrit l'éditorialiste du *Monde* daté du 5 mai 1981, est une arme déjà ancienne, en particulier en Irlande. Mais ce moyen d'action connaît actuellement un net regain en Europe après avoir été remis en honneur en Inde par Gandhi et ses amis ». En effet, les grèves de la faim, et tout particulièrement les grèves de la faim illimitées, se multiplient. Pourtant les réserves, les réticences, les désaccords et même les désaveux demeurent extrêmement répandus devant ce moyen d'action. La grève de la faim reste pour beaucoup un moyen suspect et équivoque. Parmi les objections avancées, celle qui revient peut-être le plus souvent, est d'affirmer que la grève de la faim n'est pas un moyen d'action « démocratique ». Notre propos ne veut pas être d'infirmer totalement ce jugement. Nous pensons, au contraire, qu'il comprend une part de vérité et qu'il caractérise la nature particulière de la grève de la faim comme moyen de lutte. Pour autant, nous ne pensons pas que tous les arguments avancés soient justes et, surtout, il ne nous semble pas que ceux-là mêmes qui s'inscrivent dans la réalité des faits, constituent une objection qui serait de nature à disqualifier ce moyen d'action. Tentons de démêler cet écheveau.

## ***Une action fortement personnalisée***

Prenons tout d'abord l'hypothèse d'une grève de la faim illimitée (1) entreprise par une ou un nombre restreint de personnes. Il est sûr que l'action est alors

très fortement personnalisée. Le ou les noms des grévistes ainsi que leurs visages seront un élément essentiel de l'information qui fera connaître l'action auprès de l'opinion publique. Soulignons d'emblée que cette forte personnalisation ne nous semble nullement jeter le discrédit sur l'action. Qu'une ou quelques personnes décident de s'engager dans une action où elles prennent des risques très importants pour dénoncer et combattre une injustice dont elles ont une conscience toute particulière alors que la majorité reste silencieuse, ne saurait passer pour un fait regrettable. Ce qui est regrettable, c'est précisément que les autres restent complices.

Dans la mesure où la grève de la faim est une action fortement personnalisée, la personnalité du ou des grévistes entre pour une part essentielle dans la crédibilité, et donc dans l'efficacité de l'action. Les grévistes se font les porte-parole à la fois de ceux qui sont victimes de l'injustice dénoncée et de ceux qui luttent contre elle. Il importe donc qu'ils soient reconnus par les uns et par les autres. Si ce n'est pas le cas, l'action risque d'être d'emblée vouée à l'échec.

Cependant, la grève de la faim opère une rupture avec l'action menée au jour le jour par les organisations qui s'efforcent, par les moyens qui leur sont propres, de lutter contre l'injustice mise en cause. La décision d'entreprendre une grève de la faim se fonde précisément sur l'analyse selon laquelle toutes les interventions faites jusqu'à présent dans le cadre tra-



ditionnel des organisations qui se préoccupent du problème s'avèrent insuffisantes pour y apporter une solution. Dans un premier temps, cela n'est pas fait pour plaire aux dites organisations qui auront l'impression de se trouver en quelque sorte dépossédées de leur propre action. Et cela leur laissera un arrière-goût de frustration. C'est la raison pour laquelle, s'ils sont consultés avant le début de la grève de la faim, les dirigeants de ces organisations s'efforceront de faire valoir plutôt les raisons qui tendent à montrer que pareille action est inopportune. Il faudra généralement qu'elles soient placées devant le fait accompli pour qu'elles acceptent d'être solidaires, sans qu'elles le soient toujours de manière très active.

### ***Briser « le cours normal des choses »***

La grève de la faim veut dramatiser la situation en déclarant l'état d'urgence. Elle veut produire une accélération du temps : en ne voulant plus tolérer l'intolérable, en refusant d'entendre encore les arguments des personnes raisonnables qui font l'éloge de la patience et de la prudence, en exigeant que la solution qui s'impose soit mise en œuvre sans plus tarder, le ou les grévistes brisent « le cours normal des choses » et prennent en quelque sorte à contre-pied ceux qui s'en accommodent et acceptent finalement de le suivre. Les grévistes affirment qu'**ils n'ont plus le temps**, ils refusent **de se donner le temps**. Ils ne **veulent** plus attendre parce qu'ils ont conscience que ceux qui sont victimes de l'injustice qu'ils dénoncent ne **peuvent** plus attendre. Ils prennent le pari qui est aussi un risque – et un risque mortel – de conjuguer la volonté de justice au présent et non plus au futur seulement.

Certes, les censeurs ne manqueront pas qui accuseront cette ou ces personnes de se donner en spectacle et de chercher leur propre publicité ; de profiter en quelque sorte de la cause qu'ils prétendent servir. Mais il s'agit là d'un procès d'intention qui se retourne en réalité contre ceux qui l'instruisent. Il entre effecti-

vement une part de spectacle dans toute action publique et cela est encore accentué dans le cas d'une grève de la faim. Celui qui entreprend une action devient tout naturellement un « acteur » dans tous les sens du terme et donc un « personnage » ; il doit assumer en toute lucidité les différents aspects de son « rôle ». Pour attirer l'attention de l'opinion publique, il doit évidemment attirer d'abord l'attention des médias et « faire parler de lui ». C'est dans la logique même de son action.

Mais, précisément, le fait même qu'une grève de la faim ne peut atteindre son objectif que dans la mesure où elle se « popularise », c'est-à-dire où elle devient populaire, où elle suscite la sympathie de la population, ce fait-là est de nature à garantir l'authenticité de la démarche. Car il ne suffit pas de décider de refuser de s'alimenter pour convaincre de la justesse d'une cause, il faut d'abord que cette cause soit juste et que celui qui la défend soit qualifié pour le faire. Là sont, en fin de compte, les critères décisifs en fonction desquels la grève de la faim sera perçue et appréciée. Contrairement à ce qu'on entend dire souvent, une grève de la faim ne peut pas se réduire à un simple chantage à la mort. Par lui-même, ce chantage serait inopérant.

### ***Un objectif clair, précis, limité et possible***

Précisons qu'en relation avec ces critères fondamentaux, un troisième critère intervient : le choix de l'objectif assigné à la grève de la faim. Celui-ci doit être clair, précis, limité et **possible**, compte tenu des délais inhérents au moyen d'action choisi. « Soyez réalistes, demandez l'impossible ! », pouvait-on lire sur les murs de Paris en mai 1968... La formule est certainement admirable, elle ne saurait cependant servir de fondement à l'élaboration d'une stratégie politique qui ne peut avoir d'autre visée que de réaliser le possible. Si la grève de la faim répond à ces trois critères, au niveau de la cause, de l'objectif et des per-



sonnes des grévistes, elle peut prétendre non seulement interpellier mais mobiliser une large minorité de l'opinion publique.

Car c'est la réaction de l'opinion publique qui prépare la réussite ou l'échec d'une grève de la faim. Et, en cela, on peut dire qu'elle est une action démocratique. La véritable contrainte qu'elle peut exercer pour obliger l'adversaire à céder, n'est pas une pression morale sur celui-ci qui serait de nature à lui faire prendre conscience de l'injustice dont il est responsable. L'expérience nous a suffisamment montré que les tenants du pouvoir, surtout lorsqu'il s'agit du pouvoir d'Etat, se font une obligation d'être parfaitement insensibles à ce genre de pression. En revanche, un pouvoir, quel qu'il soit, ne peut rester indifférent à la pression d'une part importante et significative de l'opinion publique. L'épreuve de force ne se joue donc pas tant entre les grévistes et les tenants du pouvoir adverse qu'entre celui-ci et l'opinion publique mobilisée par la grève de la faim. Il n'est donc possible d'entreprendre une telle action que si l'on peut être assuré, avant même de l'avoir commencée, que des relais militants se mettront très vite en place afin de faire le travail d'information et d'explication auprès des différentes populations susceptibles d'être sensibilisées au problème posé. Les affiches, les tracts, les textes de pétition, les documents et tout le matériel nécessaire à ce travail de popularisation devront être préparés par les grévistes eux-mêmes et le comité de coordination de l'action. Des grèves de la faim limitées pourront être organisées à chaque niveau local et toutes les initiatives d'actions directes non-violentes (défilés, marches, rassemblements silencieux, sit-in, théâtre-tract, enchaînements, etc.) seront les bienvenues pour amplifier et intensifier le mouvement de solidarité. Dans le même temps, le comité de coordination devra protéger les grévistes des tentatives de récupération qui ne manqueront pas d'apparaître, surtout si la grève devient populaire. Certains tenteront de projeter leur propre idéologie dans l'action et de la faire prévaloir. Cela mérite

beaucoup de vigilance. Les contacts avec les journalistes qui, pour l'essentiel, devront être pris par les grévistes eux-mêmes, joueront un rôle déterminant car la crédibilité même de la grève de la faim dépendra, pour une large part, de la manière dont elle sera couverte par les média. L'intervention de personnalités et d'organisations affirmant leur solidarité avec l'action entreprise sera également un élément important pour donner à la grève l'audience dont elle a besoin pour être opérationnelle.

### *La pédagogie de la non-violence*

La grève de la faim a la réputation – qui n'est pas forcément bonne – d'être un moyen d'action non-violent. Pourtant, des militants qui n'ont nullement opté pour la non-violence peuvent choisir, à tel ou tel moment de leur lutte – notamment lorsqu'ils se trouvent incarcérés – de recourir à ce moyen tactique tout en maintenant leur action dans le cadre d'une stratégie de la violence. Nous n'entendons pas ici entrer dans le débat de fond violence/non-violence. Notons seulement qu'il nous semble qu'une grève de la faim ne peut prétendre à toute son efficacité que si elle se situe dans un environnement stratégique non-violent. Nous pensons que l'efficacité d'un tel moyen d'action est directement liée à la pédagogie propre à la non-violence. Dès lors, tout acte de violence qui précède, accompagne ou menace de suivre une grève de la faim enlève à celle-ci une large part de son efficacité potentielle.

C'est précisément, selon nous, l'analyse qu'il convient de faire pour expliquer l'échec des grèves de la faim des prisonniers irlandais. Si, en fin de compte, le gouvernement britannique peut se montrer aussi cyniquement intransigeant face aux revendications pourtant légitimes des grévistes de la faim irlandais, c'est parce que l'opinion publique anglaise s'affirme solidaire du gouvernement et non point des grévistes de la faim dont, par ailleurs, elle désapprouve le choix



de la violence comme moyen privilégié de leur lutte. Cette explication est sans doute partielle, elle ne nous semble pas fausse pour autant.

### ***Le pouvoir de décision n'appartient qu'aux grévistes***

Mais si la grève de la faim a besoin pour réussir du concours actif du plus grand nombre, il est trop clair que la décision de la poursuivre ou de l'interrompre n'appartient en définitive qu'à celui ou à ceux qui ont pris la décision de la commencer. Et cela parce qu'ils sont seuls à assumer les risques inhérents à la nature même de l'action. Il n'est pas concevable que cette décision soit prise par un vote démocratique au cours d'une assemblée générale de tous les militants qui organisent le soutien de la grève de la faim. Certes, il existe en quelque sorte un contrat moral, un contrat de confiance entre le ou les grévistes et ceux qui se sont engagés à leur suite pour assumer l'indépendance et la promotion politique de l'action. Mais ce contrat ne reconnaît point aux militants le pouvoir de décider de l'avenir de la grève elle-même.

Il y a en réalité un certain paradoxe dans le fait que les militants sont des acteurs à part entière de l'action et que cependant ils ne peuvent participer au pouvoir de décision dont dépend directement et entièrement la poursuite ou l'arrêt de cette action. Il importe que les militants aient conscience de ce paradoxe et qu'ils soient en mesure de l'assumer tout au cours de l'action, et tout particulièrement au moment où la décision sera prise de mettre un terme à la grève de la faim.

Le ou les grévistes pourront choisir un « comité de négociation » auquel ils confieront la mission de prendre contact avec la partie adverse et de leur proposer les termes d'un accord éventuel sur la base duquel l'action pourra être interrompue ou seulement suspendue. Ce comité ne sera pas responsable devant

l'ensemble des militants qui soutiennent l'action mais seulement devant le ou les grévistes eux-mêmes. Tant que ceux-ci seront en mesure d'apprécier eux-mêmes les termes de l'accord survenu, c'est eux seuls qui prendront la décision d'interrompre ou non leur grève. Ce n'est qu'à partir du moment où leur état de faiblesse ne leur laissera pas suffisamment de lucidité pour apprécier la situation que la mission de confiance que les négociateurs ont reçue les habilitera à prendre toutes leurs responsabilités en assurant les grévistes qu'ils ont atteint leur objectif et qu'il convient donc qu'ils mettent un terme à leur grève.

### ***Des pressions contradictoires***

Pour autant, il n'est pas concevable non plus que ceux qui ont décidé de s'engager dans l'action de soutien n'aient pas leur propre idée sur la décision qu'il convient de prendre lorsque la question se pose de mettre ou non un terme à la grève de la faim. En réalité, les grévistes subiront des pressions extrêmement diverses. Il se trouvera toujours des amis aussi bien intentionnés les uns que les autres pour leur donner des conseils diamétralement opposés. Les uns leur assureront très vite que le but qu'ils s'étaient assigné est déjà atteint dans la mesure où l'opinion publique se trouve interpellée et que les responsables sont précisément en face de leurs responsabilités. En fonction de quoi, ces mêmes amis les supplieront d'arrêter leur grève et de ne pas compromettre gravement leur santé alors que celle-ci leur sera nécessaire pour poursuivre la lutte par « d'autres moyens »... Il ne sera pas rare que ces amis aient beaucoup plus le souci de mettre un terme à la grève de la faim elle-même que de mettre un terme à l'injustice contre laquelle la grève de la faim a été entreprise. Leurs sentiments d'amitié à l'égard des grévistes ne sauraient généralement être mis en cause, mais il reste que ceux-ci, en la circonstance, n'ont nullement besoin de ce genre de démonstrations d'amitié.



Les autres, alors même que l'on peut estimer que les négociations avec la partie adverse évoluent dans un sens favorable, n'auront de cesse de mettre en garde les grévistes contre la tentation d'accepter un compromis qui ne serait concédé que pour briser la dynamique de l'action et qui, en fin de compte, n'apporterait aucune véritable réponse au problème posé. Toute action militante fait surgir des vocations de révolutionnaires purs et durs qui viennent camper sur une position maximaliste à partir de laquelle toute négociation est vouée à l'échec puisqu'il faudrait en quelque sorte négocier la fin du capitalisme... Au demeurant, ces pressions et ces conseils contradictoires seront de plus en plus insupportables aux grévistes et finiront par entretenir un climat extrêmement pénible. Il faudra très vite les protéger contre ces amis encombrants. D'ailleurs, au fur et à mesure qu'ils s'affaibliront, ils ne seront plus à même de mener de longues discussions. Même si cela accentue encore le caractère antidémocratique de l'action, il sera nécessaire, lorsqu'ils entreront dans leur quatrième semaine de grève de la faim, que les « visites » soient de plus en plus limitées. Il ne s'agit pas qu'ils deviennent des reclus, mais il importe qu'ils ménagent leurs forces.

### *Une question de discernement politique*

Le refus des deux attitudes extrêmes que nous venons de préciser ne rend pas pour autant la tâche aisée : pour déterminer l'instant où l'on pourra raisonnablement estimer que l'objectif est effectivement atteint. Il importe de ne pas suspendre l'action devant une concession de l'adversaire qui ne satisfait nullement les exigences mises en avant par les grévistes. Le principe voudrait que la grève de la faim ne soit arrêtée qu'à partir du moment où l'objectif préalablement fixé est atteint à 100 %. Cependant, il n'est guère possible d'en faire une règle absolue dans la pratique. Tout devient ici une question de discernement politique et aucune recette ne saurait être donnée qui dicte

la marche à suivre. Il sera extrêmement difficile que la décision prise par les grévistes et les négociateurs fasse l'unanimité parmi les militants. Certains d'entre eux pourront la contester vivement et se sentiront frustrés de voir interrompre l'action dans laquelle ils s'étaient investis tout entiers. Ils pourront le manifester plus ou moins bruyamment. Cette frustration – et le mécontentement qu'elle peut entraîner – s'explique d'autant mieux que généralement la grève s'arrêtera au moment où le mouvement de solidarité aura pris sa plus grande ampleur. Des initiatives avaient été envisagées qui devront être suspendues, du moins dans la forme prévue. De nombreux militants auront l'impression que l'on casse une machine qui commençait seulement à fonctionner à plein rendement et que, le cas échéant, il serait extrêmement difficile de relancer. Ce sentiment de malaise sera d'autant plus grand que l'accord intervenu ne satisfait pas immédiatement la totalité des exigences préalablement formulées, même s'il permet d'envisager qu'elles le soient à moyen terme. Il reviendra aux négociateurs la tâche difficile de rendre compte des raisons qui ont justifié l'accord et l'arrêt de la grève de la faim.

Pourtant, celui-ci ne doit pas signifier l'arrêt de l'action. Il est essentiel que la mobilisation ne retombe pas aussitôt, même si elle doit s'exprimer de manière différente. Il est sûr cependant que la dédramatisation qui suivra immédiatement l'annonce de l'arrêt de la grève de la faim fera perdre aux militants une grande part de leur motivation. Mais il importe de veiller à ce que l'accord intervenu soit respecté dans les faits et cela exige qu'une pression soit maintenue. Il appartient au comité de coordination d'assumer les suites à donner à l'action. S'il advenait que la partie adverse ne respecte pas ses engagements, alors la question se poserait de reprendre éventuellement la grève de la faim. D'autres militants pourraient alors se joindre aux premiers grévistes et lui donner ainsi une dimension plus collective. Cette amplification de l'action serait vraisemblablement nécessaire pour lui donner l'intensité exigée par la situation.



### *Une action collective*

Une autre grève de la faim illimitée peut être envisagée : il ne s'agit plus d'une décision d'une ou de quelques personnes seulement, mais d'une décision et d'une action collectives. On retrouve alors le schéma d'une grève ouvrière : la décision repose sur un consensus – lequel, bien sûr, n'est jamais total car toute grève connaît ses « jaunes » – entre ceux qui sont directement victimes d'une situation d'injustice caractérisée. Ce fut notamment le cas en novembre 1961 lorsque près de quatre mille détenus algériens ont décidé d'observer, dans les prisons françaises, une grève de la faim illimitée afin d'obtenir le statut de prisonnier politique. Ben Bella participait à cette action, mais il n'était que l'un des quatre mille. De même, ce fut plus de mille cinq cents ouvriers agricoles andalous qui observèrent, en 1981, une grève de la faim pour protester contre la situation de misère à laquelle ils se trouvaient réduits. Cette forme d'action est préférable mais elle exige des conditions qui ne se trouvent réalisées que rarement. Elle implique notamment une très grande cohérence aussi bien psychologique que politique entre les membres du groupe. Il est clair que le plus grand nombre des objections généralement mises en avant contre la grève de la faim tombent d'elles-mêmes. Ici toutes les exigences de la démocratie se trouvent satisfaites.

Si Valéry Giscard d'Estaing avait été réélu le 10 mai 1981, les paysans du Larzac n'auraient été en mesure de conclure à leur avantage l'épreuve de force qui les opposait depuis plus de dix ans à l'Armée et à l'Etat, que par une action offensive extrêmement « dure » qui soit de nature à mobiliser l'opinion publique et à contraindre le gouvernement à céder. Pour résister aux offensives et aux avancées de leurs adversaires, les paysans n'auraient pas pu se contenter d'actions ponctuelles de popularisation comme leurs différentes marches sur Paris (celles-ci avaient été de grands succès tactiques mais ne leur avaient pas permis d'obtenir des gains stratégiques décisifs). Nous

pensons que l'action qui aurait correspondu aux exigences de la situation aurait été précisément une grève de la faim illimitée du plus grand nombre de paysannes et de paysans accompagnés par quelques-uns de leurs amis. Etant donné le capital de sympathie et le réseau de solidarité que les paysans avaient su créer en France et à l'étranger, les risques d'une telle action pouvaient être pris raisonnablement. Mais les événements en ont décidé autrement et nul ne peut le regretter.

### *Un acte d'espérance*

Si elle doit rester un moyen exceptionnel, si elle exige des conditions particulières pour être effectivement opérationnelle, la grève de la faim n'est certainement pas « le plus désespéré et le plus désespérant des combats » comme croit pouvoir l'affirmer *Le Monde* dans son éditorial du 5 mai 1981. Marco Panella, en annonçant le 2 septembre 1981 sa grève de la faim illimitée pour que cesse l'extermination de millions d'êtres humains affamés, affirmait : « Notre spiritualité est celle de militants de la vie, de l'existence. S'il en faut, notre ascèse est dans la parole, dans la rigueur de la fantaisie et de l'espoir qui l'animent. Si nous recourons aux armes ultimes de la non-violence, c'est toujours pour interrompre un processus de mort et le reconvertir en son contraire ». La grève de la faim doit donc être, et elle peut être, un acte d'espérance contre précisément toutes les raisons que ce monde insensé nous donne de désespérer. Une espérance dont le risque est à la mesure même du désespoir qui risque de nous emporter tous si nous avons le courage d'être lucides et de devenir conscients.

**A.N.V. n° 42, automne 1981**

(1) Sur la différence de nature qui existe entre une grève de la faim selon qu'elle est limitée ou illimitée, voir notre livre *Stratégie de l'action non-violente*, Coll. Points Politique, Ed. du Seuil, Paris, 1980, p. 130 s. et 153 s.



# Désobéissance civile

## De Thoreau à nos jours l'histoire d'une notion

par Christian MELLON

*La plupart des lecteurs d'Alternatives non violentes sont familiers avec l'expression « désobéissance civile ». Mais peu savent, probablement, d'où elle vient et par quels chemins elle est arrivée jusqu'à nous.*

L'EXPRESSION « désobéissance civile » apparaît pour la première fois en 1866, dans l'édition posthume d'une œuvre de l'écrivain américain Henry David Thoreau (1817-1862). Il s'agit d'une œuvre assez courte, publiée d'abord de son vivant, en 1849, sous le titre « **Resistance to Civil Government** » et rééditée avec quelques modifications, après sa mort, sous le titre « **Civil disobedience** ». Ironie de l'histoire : l'homme qui est universellement considéré comme le « père » de l'expression « désobéissance civile » et de la réflexion contemporaine à son sujet ne l'a peut-être jamais utilisée lui-même ! On peut en effet penser qu'il s'agit simplement d'un titre improvisé par son éditeur posthume... L'expression, en tous cas, n'apparaît nulle part sous le plume de Thoreau, ni dans cet opuscule, ni ailleurs dans son œuvre abondante. Dans son **Journal** et sa correspondance, Thoreau se réfère à ce texte sous le titre « Droits et devoirs de l'individu en relation avec le Gouvernement ». Il faut s'attarder un moment sur la genèse et le contenu de ce court écrit, étant donné la considérable influence qu'il a exercée (1).

### Une nuit en prison

Celui que Romain Rolland devait appeler « L'Apôtre du grand individualisme » et devenir l'un des écrivains américains les plus traduits dans le monde naquit à Concord (Massachusetts), en 1817. Il semble que sa vie ait été dominée par une ferme résolution de toujours vivre en totale

conformité avec ses idées, dans une indifférence parfaite vis-à-vis des normes sociales (...).

C'est au cours de cette période que se produisit l'événement qui devait donner naissance au texte sur la désobéissance civile. Un jour de juillet 1846, alors qu'il est venu à Concord pour quelques achats, il est arrêté par l'unique gendarme de la localité et conduit en prison. Depuis plusieurs années, en effet, il refusait de payer la capitation, sorte d'impôt exigé de tout citoyen mâle entre 20 et 70 ans. Il ne faisait d'ailleurs qu'imiter en cela son ami Bronson Alcott, qui avait été lui aussi emprisonné trois ans auparavant pour la même raison : fervents partisans de l'abolition de l'esclavage, ils se refusaient à financer par leur impôt un Etat qui tolérait l'esclavage. La guerre avec le Mexique ne pouvait que les renforcer dans leur refus.

Thoreau ne passa en prison qu'une seule nuit, sa tante ayant discrètement acquitté sa dette à son insu (...). D'après le témoignage de son gendarme-geôlier (lequel s'en souvenait encore en 1894), Thoreau fut « fou comme le diable » quand il fut, au matin, mis en liberté. Il revendiqua le droit de rester en prison : la générosité intempestive de sa tante étouffait dans l'œuf une protestation qui lui tenait à cœur.

Thoreau retourna dans sa solitude de Walden, considérant cependant qu'il lui fallait s'expliquer publiquement sur les raisons de son refus d'impôt (...).

Pour le justifier, Thoreau commence par exposer ses convictions sur le rapport de l'individu à l'Etat et, plus



généralement, à la société. « Le gouvernement le meilleur est celui qui ne gouverne pas du tout », affirme-t-il d'emblée, avant de se replier sur une position plus réaliste :

**« Pour parler en homme pratique et en citoyen, à la différence de ceux qui se dient contre tout gouvernement, je ne demande pas immédiatement « pas de gouvernement », mais immédiatement un gouvernement meilleur. »**

Car les systèmes politiques sont susceptibles de s'améliorer : de la monarchie absolue à la monarchie constitutionnelle, puis à la démocratie, il y a eu « évolution vers un respect véritable de l'individu ». Thoreau ne le nie pas. Mais pourquoi s'arrêter là ? « La démocratie, telle que nous la connaissons, représente-t-elle l'ultime amélioration possible du gouvernement ? » Il ne le pense pas : **la véritable démocratie sera celle qui reconnaîtra dans tout individu le détenteur du pouvoir ultime.** Car, pour Thoreau, aucune loi ne devait prévaloir contre la loi de la conscience individuelle. Il en résulte qu'

**« Il n'est pas souhaitable de cultiver le même respect pour la loi et pour le bien. La seule obligation que j'aie le droit d'assumer, c'est de faire à tout moment ce que j'estime juste. »**

Cet individualisme radical, dont toute sa vie a été une illustration, s'enracine dans la **conviction que l'homme n'est homme que dans la fidélité à sa conscience.** Abdiquer sa conscience, fut-ce pour les meilleures raisons, c'est devenir une « machine », ou encore « se ravalier au niveau du bois, de la terre et des pierres ».

Il faut donc désobéir aux lois injustes. Thoreau le redit, après bien d'autres. Mais il va plus loin : il faut aussi veiller à ne pas apporter inconsciemment sa collaboration à des **politiques injustes.** Or le paiement de l'impôt représente une collaboration à l'action de l'Etat, qu'on le veuille ou non. Il faut donc cesser de payer : on ne peut sans hypocrisie applaudir le soldat qui refuse de participer à l'invasion du Mexique et dans le même temps verser à l'Etat l'argent qui servira à payer un remplaçant !

Thoreau n'appelle pas à une grande révolte anti-fiscale. Il redit sa volonté de contribuer aux services communs – il continue à payer la taxe sur les routes et sur l'éducation de la jeunesse – mais il entend dégager clairement sa responsabilité d'une politique qu'il juge criminelle :

**« Je rencontre directement le gouvernement américain, face à face, une fois par an – pas plus – en la personne du percepteur. (...) Il me dit alors clairement “Reconnais-moi” ; la façon la plus simple, la plus efficace et, dans la situation présente, la plus nécessaire de traiter cette question avec lui et de lui exprimer combien peu de satisfaction et d'affection l'on éprouve à son égard, c'est de lui refuser cette reconnaissance. »**

L'impôt, pour Thoreau, n'est pas une simple formalité administrative : c'est un gage de reconnaissance, un signe d'allégeance. Il illustre ce point en rappelant comment, quelques années auparavant, il avait déjà eu des ennuis à propos de l'impôt d'Eglise. N'étant membre d'aucune Eglise, il avait refusé d'acquiescer cet impôt, ne comprenant pas pourquoi le maître d'école devrait subvenir à l'entretien du prêtre et non le prêtre à celui du maître d'école. Il avait dû rédiger une déclaration en ces termes :

**« Moi, Henry Thoreau, par la présente fais savoir à tous que je ne désire pas être considéré comme membre d'une association quelconque à laquelle je n'ai pas adhéré. »**

Déclaration d'individualisme farouche, certes ; mais aussi vive conscience de la signification de l'impôt comme signe d'appartenance. Et comment se reconnaître dans un gouvernement qui fait la guerre au Mexique et qui tolère l'esclavage ?

**« Pas un instant je ne puis reconnaître comme mon gouvernement cette organisation politique qui est aussi le gouvernement de l'esclave. »**

## Controverses

Le texte sur la désobéissance civile porte la trace des débats qui ont divisé l'entourage de Thoreau après sa nuit en prison. A plusieurs reprises, on y perçoit l'écho des objections qui ont dû lui être faites, ou qu'il s'est faites à lui-même, objections qui seront fréquemment reprises par la suite contre d'autres adeptes de la désobéissance civile.

Une objection qui ne le retient pas longtemps est celle qui concerne les conséquences personnelles de son acte, à savoir la privation de liberté :



**« Sous un gouvernement qui emprisonne injustement, la vraie place d'un homme juste est aussi en prison. »**

Ayant par son refus « déclaré la guerre à l'Etat », il est normal que l'Etat le traite en ennemi. Thoreau ne s'en indigne pas ; bien plus, il sait l'audience que la prison donne aux justes causes. (...) Le tout premier texte sur la désobéissance civile pose déjà clairement ce problème de la « répression », si important dans tous les débats qui suivront : faut-il accepter la peine ? Chercher à s'y soustraire ? s'en servir comme moyen de propagande ? Le rapport ambigu du désobéissant à la prison, rapport de crainte-sédution à la fois, est déjà présent ici.

L'action politique n'est pas condamnée. Simplement, elle n'est pas pour tout le monde. On a bien le droit de préférer être arpenteur, menuisier, instituteur, fabricant de crayons... Seulement, même dans ce cas, on n'a pas le droit d'être complice d'une injustice. Un autre argument nous introduit au cœur d'un débat qui dure encore : le bien et le mal sont des choses trop sérieuses pour être décidées par une majorité électorale. Voter pour ce que l'on estime juste, soit. Mais considérer que, ce faisant, on a fait tout son possible pour que la justice l'emporte, sûrement pas :

**« Même voter pour ce qui est juste ce n'est rien faire pour lui. Ce n'est qu'exprimer faiblement aux autres hommes son désir de le voir prévaloir. Le sage n'abandonnera pas le bien au caprice du hasard. »**

(...) Mais comment donc ces principes sont-ils conciliables avec les exigences pratiques du gouvernement d'une société ? Encore une objection que les partisans de la désobéissance civile n'ont pas fini d'entendre... Thoreau sait bien qu'il faut un gouvernement, et que le politique est une « machine » où la conscience n'est pas le critère dernier. Il propose un compromis : il veut bien que le loi de la majorité règle toutes les questions, mais pas celles où seraient en jeu des principes moraux.

## ***Du devoir à l'outil***

On le voit, son attitude s'apparente davantage à une « objection de conscience » au sens étroit qu'à une « désobéissance civile » telle que nous la comprenons aujourd'hui. Que l'Etat continue à être injuste, c'est inévitable ; mais

que, du moins, ce soit sans moi, semble-t-il dire, ...Ainsi donc, celui que l'Histoire a retenu comme « le père de la désobéissance civile », non seulement n'a probablement pas créé l'expression, mais est resté étranger à la perspective qui deviendra essentielle dans la désobéissance civile au XX<sup>e</sup> siècle : la transformation de la protestation en **outil** de lutte.

## ***Tolstoï***

Premier choix, première interprétation : Tolstoï. C'est en 1894 que le célèbre Russe découvre Thoreau, grâce à un article du **Labour Prophet**, feuille d'inspiration chrétienne socialiste publiée à Manchester. Quatre ans plus tard, il insiste pour que la **Désobéissance civile** fasse partie d'un recueil de textes de Thoreau traduits en russe et édités en Angleterre. Dans sa correspondance, Tolstoï aura plusieurs fois l'occasion de citer Thoreau parmi les écrivains américains qui l'on le plus influencé. C'est le Thoreau de la **Désobéissance civile**, bien sûr, et non celui de **Walden**, œuvre pour laquelle il exprimera son peu d'intérêt. Il ne semble pas que Thoreau ait exercé une influence essentielle dans l'élaboration par Tolstoï de sa doctrine de « résistance passive ». Il est sûr, en revanche, que l'exemple et les écrits de l'homme de Concord ont été utilisés par l'écrivain russe pour illustrer ses propres idées.

## ***Gandhi***

Mais c'est à Gandhi que l'on doit essentiellement la vulgarisation de l'expression « désobéissance civile » et la démonstration de ses possibilités. (...)

(...) Toute sa vie, Gandhi reconnut volontiers sa dette à l'égard de Thoreau, dont il relisait fréquemment l'essai sur la Désobéissance civile. En 1942, il écrira au Président Roosevelt qu'il avait « grandement tiré profit des écrits de Thoreau et Emerson » et confiera à des amis américains :

**« En Thoreau, vous m'avez donné un professeur ; par son essai sur " le devoir de désobéissance civile " il m'a fourni une confirmation scientifique de ce que j'étais en train de faire en Afrique du Sud. »**

Cependant, lorsqu'on examine ces déclarations – et d'autres – de plus près, on s'aperçoit que Gandhi ne dit



jamais avoir trouvé son inspiration première dans Thoreau : il y a trouvé "confirmation" de ce qu'il pratiquait déjà ; il y a trouvé de nombreuses citations pour appuyer ses campagnes ; enfin – et surtout pour le problème qui nous intéresse ici – il y a trouvé l'expression même de « désobéissance civile ».

C'est le 11 septembre 1906, dans le Théâtre Impérial de Johannesburg, au cours d'un meeting rassemblant les représentants de la communauté indienne du Transvaal, que fut lancée la première grande campagne de résistance non-violente menée par Gandhi. Le terme « résistance passive » fut d'abord utilisé, emprunté d'une part à Tolstoï et d'autre part au mouvement des suffragettes anglaises ; comme ce terme ne le satisfaisait pas, Gandhi lança un appel aux lecteurs du journal qu'il dirigeait, *Indian Opinion*, afin qu'ils proposent un nouveau terme. De cette consultation sortit le mot "Sadagraha" (force de la conduite droite) que Gandhi lui-même corrigea en *Satyagraha* (force de la vérité).

Ce n'est que progressivement que « désobéissance civile » remplaça « résistance passive ».

Par la suite, Gandhi ne cessa de citer Thoreau (toujours sous ce titre erroné, d'ailleurs) et d'en recommander la lecture. Il en emportait toujours un exemplaire dans ses séjours en prison ou dans ses longs voyages, par exemple lorsqu'il traversa la France en train, en 1931, pour se rendre à la Conférence de la Table Ronde à Londres. A son compagnon de voyage qui s'étonnait de le voir adopter les vues d'un "extrémiste" comme Thoreau, Gandhi répondit que l'opuscule « contenait l'essence de sa philosophie politique, non seulement en ce qui concernait la lutte de l'Inde à l'égard de l'Angleterre, mais aussi ses propres vues sur la relation des citoyens au gouvernement ».

S'il est difficile d'évaluer ce qu'aurait été l'action et la philosophie d'un Gandhi qui n'aurait pas lu Thoreau, il est en revanche permis d'affirmer avec une relative certitude que l'expression « désobéissance civile » n'aurait jamais connu, sans Gandhi, le succès qui fut le sien. S'il ne l'avait pas choisie, comme il le dit lui-même, comme l'équivalent, pour les lecteurs anglais, de son *Satyagraha*, cette expression serait vraisemblablement restée connue des seuls spé-

cialistes de l'œuvre de Thoreau, titre parmi d'autres dans une bibliographie. Il est établi, en tous cas, que personne, avant 1907, n'a utilisé l'expression « désobéissance civile » autrement que comme référence à l'œuvre et à la doctrine de Thoreau.

De Gandhi à nos jours, il n'est pas aisé de suivre tous les chemins par lesquels l'œuvre de Thoreau d'une part, l'expression « désobéissance civile » d'autre part ont voyagé dans les esprits et dans les écrits.

(...) Les premiers écrits théoriques sur l'action non-violente, entre les deux guerres, définissent la spécificité de la désobéissance civile. Tout est prêt pour la grande explosion qui va, de 1956 à 1975 environ, projeter Thoreau au premier rang des figures révérees par la jeunesse américaine et multiplier les débats de tous ordres (juridiques, politiques, éthiques) sur la désobéissance civile.

### *M.L. King*

Le détonateur de cette explosion, c'est bien entendu le mouvement des Droits Civiques et l'action de Martin Luther King. King avait lu le texte de Thoreau quand il était encore étudiant et l'avait relu plusieurs fois par la suite ; ce fut, selon son expression, son « premier contact intellectuel avec la théorie de la résistance nonviolente ». Lorsque le boycott de Montgomery fut lancé, King fut un moment paralysé par les doutes quant à la moralité du boycott. C'est le souvenir de ce qu'il avait lu dans Thoreau qui l'aïda à comprendre que ce boycott était non seulement légitime mais représentait un devoir moral :

**« Nous allons simplement dire à la communauté blanche : " Nous ne pouvons plus apporter notre collaboration à un système mauvais ". »**

King préférera généralement utiliser l'expression « action directe non-violente », évitant ainsi de souligner l'aspect " transgression " de son action. Cependant, la multiplication des " sit-in " de Noirs dans des lieux réservés aux Blancs (restaurants, autobus) allait provoquer dans la machine judiciaire américaine une série de débats complexes portant précisément sur l'aspect " transgressif " ou non des actions directes non-violentes : désobéir à une loi raciste locale pour faire respecter la loi non-raciste fédérale,



est-ce vraiment de la " désobéissance " ? Très vite, le débat public sur l'action des non-violents dans le Sud va faire surgir des questions de légitimité et de légalité : beaucoup sont prêts à reconnaître que la cause des Noirs est juste ; mais beaucoup hésitent aussi à admettre que l'on ait le droit de violer la loi, même pour une cause juste.

(...) Devenu la bible des pacifistes, Thoreau est évidemment invoqué régulièrement dans les appels au refus de l'impôt qui se multiplient au moment de la guerre du Viêt-nam. On verra même son portrait orner un faux billet de banque édité par un groupe non-violent de Nouvelle Angleterre comme moyen de propagande pour le refus de l'impôt de guerre. En 1970, une pièce de théâtre, intitulée **La nuit que Thoreau passa en prison** connaît un grand succès et sera représentée plus de 2 000 fois par diverses troupes dans les trois années qui suivront.

En Angleterre, le regain d'intérêt pour la désobéissance civile est lié à l'effervescence militante suscitée, entre 1958 et 1964, par la puissante campagne pour le désarmement nucléaire (CND).

(...) Un groupe plus radical, d'inspiration gandhienne et pacifiste, le « Comité des 100 », organisa plusieurs actions de désobéissance civile massive qui suscitèrent de grands débats dans le pays.

En France, l'expression « désobéissance civile » est encore loin de connaître le succès qui fut le sien aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne. D'où un préjugé tenace selon lequel la désobéissance civile serait étrangère à la culture

politique française. C'est en fait qu'on confond les **pratiques** de désobéissance civile (qui sont tout aussi répandues chez nous qu'ailleurs) et la **réflexion théorique** sur ces pratiques qui est effectivement beaucoup plus développée dans la culture politique anglo-saxonne (3). L'expansion de la mouvance non-violente dans notre pays depuis une quinzaine d'années et la vague de procès pour renvoi de livrets militaires entre 1975 et 1980 ont certainement contribué à faire connaître assez largement l'expression « désobéissance civile ». Reste à savoir si sa signification exacte est toujours bien comprise. Comment définir avec précision la notion de « désobéissance civile » ? Ce pourrait être l'objet d'une autre étude...

### ANV n° 47, printemps 1983

(1) Le texte de Thoreau est disponible en Français dans une édition parue chez J.J. Pauvert en 1967. Signalons aussi la traduction, malheureusement épuisée, de J.P. Cattelain publiée en 1974 par *Combat non-violent*. Le texte anglais se trouve dans les éditions, peu accessibles, des œuvres complètes de Thoreau ; mais on peut aussi le trouver, sous forme de petite brochure (23 pages) très bon marché (5 F) à HOUSMANS Bookshop, 5 Caledonian Road, London N. 1.

(3) La comparaison des bibliographies est très significative. Il existe en anglais des dizaines de livres sur la désobéissance civile ; en français, à part les traductions de Thoreau et des numéros spéciaux de revues, il n'existe *rien* : pas une seule étude d'ensemble de cette notion.



# La guerre sainte aujourd'hui

Table ronde avec Michel de CERTEAU, Patrick GIROS,  
Christian MELLON, François VAILLANT, Paul VIRILIO

(...) **P. Virilio** – Nous assistons à un retour de l'idée de « guerre sainte », même dans des conflits dont l'enjeu n'est pas **d'abord** religieux : en Irlande, en Iran... Lors de l'invasion du Liban par Israël, le grand rabbin de Jérusalem a pris soin de préciser que cette guerre était conforme à la loi religieuse. C'est donc bien le moment de nous interroger sur les liens entre religion et guerre.

**C. Mellon** – Peut-être est-il utile de clarifier, en commençant, la distinction entre deux manières de lier guerre et religion : la **guerre sainte** et la **guerre juste**. Historiquement, en tout cas, cette distinction a existé. La guerre sainte et associée à l'idée de « croisade » : c'est Dieu lui-même qui, à travers ses représentants, commande que l'on fasse la guerre contre « ses » ennemis. La guerre sainte ne pose donc aucun problème moral : combattre les ennemis de Dieu est une bonne action. La doctrine de la guerre juste, au contraire, telle qu'elle a été élaborée par les théologiens, voit dans la guerre un **mal** qu'il faut essayer de limiter, de réguler, faute de pouvoir le supprimer. Elle développe alors une casuistique : **quand** est-il permis au chrétien de faire la guerre sans pécher ? **Quelles actions** guerrières sont autorisées ou interdites ? Cette casuistique, élaborée surtout entre les XIII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, sera ensuite « laïcisée » dans les divers efforts pour établir un « droit de la guerre » dans les temps modernes.

## La guerre légitimée

**M. de Certeau** – Guerres saintes et guerres justes sont des variantes d'un même phénomène : la guerre **légitimée**. Que l'on légitime la guerre par une **éthique** ou par une **croissance**, il y a toujours un rapport de la guerre à la légitimation. La guerre sainte joue sur une **croissance**, la guerre

juste sur une **idéologie**. Là où il y a démythification des idéologies politiques, on retrouve la guerre sainte. Là où les institutions politiques fonctionnent bien, on aura une guerre juste. Il me paraît difficile de dire que la guerre juste est tellement mieux que la guerre sainte : elle est seulement soumise à une hypocrisie d'un type différent. Les deux cas font ressortir le rôle nécessaire de la symbolisation dans une guerre. L'appel du rabbin de Jérusalem s'appuyant sur la Bible est au fond de même nature que l'appel des Etats à un « Droit international ».

La réapparition de la guerre sainte aujourd'hui est liée à la défection du politique. Sans idéaliser la guerre juste, on peut dire qu'elle représente tout de même un certain **contrôle** de type éthique ou juridique. Ce contrôle est soumis à des procédures légales qui n'existent pas lorsque la guerre entretient un rapport direct avec des croyances.

**F. Vaillant** – On pourrait dire, en somme, que la guerre juste n'est que la guerre sainte sécularisée. Car il y a bien quelque chose de religieux qui continue à jouer dans la guerre juste. Que ce soit pour Dieu ou pour des « valeurs », la violence guerrière se trouve justifiée dans la guerre sainte **et** dans la guerre juste. Ne pourrait-on proposer une autre manière de les distinguer : la guerre sainte serait celle que l'on fait par **devoir**, alors que, dans la guerre juste, c'est la **paix** qui est le devoir... (...)

**C. Mellon** – (...) Si la guerre est un fait qui revient périodiquement, cela signifie concrètement que les citoyens ont à faire des **choix** à son sujet. Choix individuels par rapport à telle ou telle guerre (y aller ou pas ? rappelons-nous la guerre d'Algérie...), mais surtout choix collectifs par rapport aux politiques de défense que l'on prône ou que l'on combat. Or qui dit choix dit forcément réflexion éthique.



La guerre n'est pas un cataclysme que l'on subit comme une inondation ou un tremblement de terre : événement social et politique, elle entre dans le champ des évaluations éthiques. Et les choix essentiels se font, non pas quand survient la guerre, mais avant : dans les décisions sur les politiques de défense. Préparer telle ou telle forme de dissuasion, telle ou telle forme de guerre, cela n'est jamais un problème purement technique, contrairement à ce que voudraient faire croire certains militaires.

Si l'on récusé à la fois le discours sur la défense comme problème purement technique (a-moral) et le pacifisme absolu, selon lequel **tout** usage de la violence armée, quelles que soient les circonstances, est éthiquement condamnable, on entre nécessairement – qu'on le veuille ou non – dans une problématique de « guerre juste » : on admet que « **dans certains cas** », il peut être malheureusement permis de recourir à **certaines formes** de violence armée.

« Dans quels cas ? » « Quelles formes ? » : telles sont les questions auxquelles toute théorie de guerre juste tente de répondre. Il faudrait donc se garder de confondre la théorie classique de la guerre juste, telle qu'elle a fonctionné dans l'Histoire, notamment pour légitimer les guerres, et le **principe** même d'une théorie de la guerre juste, qu'il me paraît difficile de récuser, même pour des partisans des méthodes non-violentes. Par ailleurs, on peut faire remarquer que le discours éthique sur la guerre juste a pu jouer parfois un rôle de « dé-légitimisation » de certaines guerres ou de certaines formes de guerre. L'exemple classique étant celui de Vitoria, au XVI<sup>e</sup> siècle, dont le discours sur la guerre juste dé-légitimait la guerre des colons espagnols contre les Indiens d'Amérique du Sud, apportant ainsi des arguments à son ami Bartholomé de Las Casas dans sa défense des Indiens.

## La menace nucléaire

**P. Virilio** – La question de la guerre juste, pour moi, se pose de façon nouvelle à partir de la menace de guerre nucléaire. Est-ce qu'elle n'est pas en train de renverser la théologie de la guerre juste ? Est-ce que ce n'est pas au nom de la guerre juste que l'on va assister à la prolifération de l'arme nucléaire, tous les pays s'estimant en droit de s'en doter ?

**C. Mellon** – Au cœur de la réflexion sur la guerre juste, il y a la notion de **limitation** : le recours aux armes n'est autorisé que dans tel et tel cas et selon telles et telles formes. Il est évident que l'apparition des « guerres totales » et des armes dites « de destruction massive » rend illusoire l'idée de « limiter » la guerre.

C'est d'ailleurs pourquoi les tenants de la doctrine de la guerre juste la plus classique (celle enseignée aujourd'hui officiellement par l'Eglise catholique notamment) y trouvent des arguments contre les stratégies nucléaires. C'est notamment l'argumentation du Concile Vatican II et de la Lettre pastorale des évêques américains, même s'ils ne vont pas jusqu'au bout de leur logique, condamnant l'**utilisation** mais non la **possession** des armes de destruction massive. Les évêques américains, contrairement à ce qu'on raconte, ne sont pas « pacifistes » (sauf quelques-uns d'entre eux). Ce qu'ils disent, c'est : nous tenons la théologie de la guerre juste, et même la plus traditionnelle ; pour nous, une société a le droit et le devoir de défendre son existence, sa liberté, ses « valeurs » fondamentales, y compris par les armes. Mais elle n'a pas le droit, pour cela, de prendre des moyens disproportionnés par rapport à l'enjeu, ni de menacer des innocents...

**M. de Certeau** – L'arme nucléaire représente un point d'évanouissement entre le juste et l'injuste ; c'est comme le camp de concentration : on tombe dans l'**impen-sable**. Juste/injuste ne sont plus pertinents. Comment boucher ce trou du pensable ?

## La dégradation du politique

**M. de Certeau** – (...) En Iran (...) c'est le pourrissement de l'instance politique qui fait que la guerre n'est plus référentielle au juste ou à l'injuste. Quand les militants iraniens, au début de la révolution, allaient braquer les banques en sachant pertinemment qu'ils allaient se faire coffrer, c'était pour eux une question d'**absolu** touchant à une croyance, non à une évaluation en juste/injuste.

(...) On peut se demander si le rapport guerre sainte/guerre juste, au lieu de présenter une alternative, ne présente pas plutôt un empiement : sous toute guerre juste se cache une guerre sainte. La guerre juste est à la fois masque



et acclimatation de la sauvagerie de la guerre sainte. Moins il y a d'institutionnalisation politique, plus la guerre sera « sainte ». Car la guerre sainte, c'est aussi quelque chose de **tribal** : on se bat pour le dieu de la tribu, non pour le dieu universel. Une Foi monothéiste, si elle était pensable (mais en fait elle ne l'est pas), excluerait l'hypothèse d'une guerre... (...)

**F. Vaillant** – Pourrait-on envisager une « guerre sainte » dans un Etat non religieux ?

**P. Virilio** – Quand on voit l'Irlande du Nord, il me semble que oui. Ce n'est pas un Etat religieux comme tel, et pourtant on y voit des réflexes qui ramènent aux origines de la guerre : l'étranger perçu comme ennemi. Même chose au Liban...

**C. Mellon** – L'exemple irlandais confirme en effet ce que disait tout à l'heure Michel de Certeau sur l'aspect « tribal » de toute guerre sainte. On est prêt à verser le sang (le sien et celui des autres) au nom d'une **croissance** dont les origines sont complexes : historiques, religieuses, mythiques, comme l'a bien montré Richard Kearney dans son analyse de l'idéologie de l'I.R.A. (1). Cette croissance se réfère plus à un « sacré » qu'à un dieu ou à une orthodoxie religieuse : c'est la terre, ce sont les Ancêtres de la « tribu ». (...)

### *Utilité de la guerre sainte*

**C. Mellon** – Le rapport de la « croissance », à la conduite même de la guerre sainte, mérite réflexion : on ne se bat pas dans une guerre sainte comme dans une guerre juste, car le « prix de la vie » n'est pas exactement le même. La guerre sainte permet d'exploiter plus facilement la disponibilité au sacrifice de sa vie. Si la mort est une récompense (on va au Paradis à coup sûr), la vie humaine devient très bon marché : on peut la sacrifier en quantité, et économiser ainsi sur le matériel, ou suppléer à une infériorité en matériel. Ainsi, les gamins iraniens sont envoyés par vagues sacrifiées d'avance contre les armes irakiennes avec, autour du cou, la clef du paradis. Les « kamikaze » japonais ont permis d'augmenter considérablement le rendement des armes japonaises, puisque chaque avion allait faire mouche sur un bateau ennemi.

**P. Virilio** – Dans ma génération, on s'est étripé au nom des idéologies. Ce qui me scandalise, au sens biblique du terme, c'est qu'aujourd'hui on vient ré-introduire Dieu dans ces massacres. Cela me paraît très redoutable, et il est urgent de réfléchir sérieusement là-dessus. On ne peut pas mettre ça sur le compte d'un prétendu « retour du Moyen Age ». (...)

Avec la guerre nucléaire, on assiste à la disparition de l'un des éléments qui ont longtemps joué pour contrôler la guerre : **l'utilitarisme**. Gagner la guerre, c'était « profitable » : on gagnait des avantages, des richesses ; on réduisait le vaincu en esclavage, etc. Comment se fait-il donc qu'on en soit arrivé à une guerre sans **utilité** d'aucune sorte ? Il ne s'agit plus de ménager la population de l'autre pour pouvoir l'exploiter après la victoire, mais de l'exterminer. Comme si le calcul était entièrement interne à chaque position, mais ne s'introduisait plus dans leur **rapport**. Pouvoir tirer profit de l'autre, c'était étendre le calcul à la position adverse : comment en tirer parti, une fois qu'elle serait vaincue ? Alors qu'aujourd'hui le calcul est entièrement logé dans les procédés destinés à exterminer l'autre.

**C. Mellon** – La dissuasion repose précisément sur cette exclusion de l'utilitarisme de la guerre : c'est, dit-on, parce que personne n'a plus « **intérêt** » à faire la guerre que la paix est garantie. Alors que la doctrine de la guerre juste exige une certaine **proportionnalité** entre les enjeux et les destructions, la dissuasion repose au contraire sur la menace de destructions **disproportionnées** avec tout enjeu. Autre contradiction qui rend difficile aux tenants de la théologie de la guerre juste l'acceptation de la politique de dissuasion nucléaire : si la dissuasion échoue (hypothèse qu'il faut bien tout de même envisager !) il faut infliger à l'ennemi des dommages **disproportionnés** par rapport à l'enjeu que nous représentons. Il n'y a plus ni utilitarisme, ni guerre juste : l'absurde complet.

### *Fin de la guerre juste ?*

**P. Virilio** – Pour moi, guerre sainte et guerre juste sont liées quelque part. Si on réfute la guerre sainte comme un archaïsme, cela doit éclairer aussi notre position vis-à-vis de la guerre juste (...). Ou bien on s'avoue sur le fait que



la bombe atomique représente une situation limite, ou bien on reconnaît que l'arme absolue parmi nous est un lieu d'achoppement de tous nos discours. (...)

**M. de Certeau** – Pourtant, la guerre juste représente, malgré tout, la volonté d'un certain « contrôle » juridique et éthique. Si on supprime cela, on en revient aux fantasmas du « sacré » et du n'importe quoi. Le retour au sacré, c'est pire que tout le reste. Ce n'est pas parce que la scientificité a des déficits et obéit à des mythologies qu'il faut abandonner le principe éthique qui, malgré tout, l'habite. Au fond, la question se pose ainsi : allons-nous accepter une fatalité de l'histoire que nous allons nommer « le sacré », ou bien allons-nous chercher les voies d'un **contrôle** humain qui prendra des formes politiques, juridiques et éthiques ?

**P. Virilio** – Bien sûr, je suis d'accord avec l'idée de la limitation par l'éthique. Mais le nucléaire est une pierre d'achoppement. (...)

Alors je me demande : peut-on envisager la fin de la théologie de la guerre juste ? Est-ce une utopie ? Peut-on continuer à croire qu'elle joue comme « frein » et limitation ? Le discours sur la guerre juste a peut-être constitué un frein moral, mais sûrement pas un frein technologique. Quand on voit l'augmentation fantastique des capacités destructrices de la technologie militaire, on se dit nécessairement que le frein moral n'a pas joué sur la technique, sur la machine de guerre en tant que machine. Il y a peut-être eu des essais pour freiner la guerre, mais ils n'ont eu aucun effet.

**M. de Certeau** – C'est plus complexe, à mon avis. On pourrait dire qu'il y a dans toute société un rapport entre le développement technologique et l'importance d'une « symbolique » organisant la société. Dans certains cas, comme dans notre société présente, le technologique devient un **indice** du symbolique : il n'y a donc pas de freinage possible du technologique par le symbolique. Mais il existe d'autres sociétés où des impératifs symboliques (respect des dieux, de la tradition, etc.) créent des contraintes, voire même des paralysies par rapport au développement technologique.

Notre société a un rapport tout à fait particulier entre le technologique et le militaire, puisque le troisième terme (symbolique) est de plus en plus manquant.

**P. Virilio** – Prenons un exemple historique précis, celui qu'on nous oppose le plus souvent : l'arrivée des Nazis. Il y a aujourd'hui un consensus sur le fait qu'il fallait résister aux Nazis par une guerre. C'était donc, selon le consensus général, une « guerre juste ». (...) Mais au nom de la guerre juste contre Hitler, on a produit la guerre nucléaire. (...) Le nucléaire est arrivé (...) parce qu'il a été déclaré « juste » vis-à-vis de Hitler. Si nous sommes aujourd'hui encombrés de cette arme absolue, c'est parce que la guerre avait été décrétée juste. Et aujourd'hui encore, elle est toujours perçue comme juste.

**M. de Certeau** – Je ne suis pas certain que l'arme nucléaire soit née du fait que la guerre a été déclarée « juste ». Elle est née plus simplement du fait que la guerre crée un espace à l'intérieur duquel on peut tout se permettre. (...)

**C. Mellon** – Je me refuse personnellement à dire que, au vu des résultats de la guerre, la résistance à Hitler ne constituait pas une « guerre juste ». Une décision éthique est à prendre en fonction des éléments dont on dispose au moment où on la prend. Je pense que nous pouvons dire aujourd'hui à la fois qu'il était éthiquement « juste » de résister au nazisme, y compris par les armes, **et** que cela ne justifiait pourtant pas d'utiliser des stratégies anti-cités contre Dresde, Hambourg, sans parler d'Hiroshima et Nagasaki. On en revient toujours, finalement, à la distinction traditionnelle entre le droit à la guerre et le droit **dans** la guerre. La légitimité de la cause (et qui donc soutiendrait que la **cause** des Alliés n'était pas, contre le nazisme, juste ?) n'entraîne pas automatiquement la légitimité de **tous** les moyens pour la faire triompher.

La question qui se pose à nous aujourd'hui, c'est que précisément nous ne sommes plus en 1939 : nous **savons** maintenant ce qu'est la guerre totale ; nous savons que l'idée de **limitation des moyens** et de leur **proportionnalité** à l'enjeu est devenue caduque. C'est en fonction de ce savoir qui est désormais le nôtre que nous avons à prendre des décisions éthiques et à les traduire concrètement dans des politiques de défense. C'est pourquoi je pense qu'on peut à la fois, et sans contradiction, reconnaître que la guerre à Hitler était une guerre juste et nier que, dans l'avenir, aucune guerre puisse être « juste » qui comporte le risque d'emploi des armes de destruction massive.



**F. Vaillant** – Il est certain que les conditions qui permettraient de faire une « guerre juste » sont fondées sur un souci moral, celui de **limiter** et de **réguler** le mal qu'est la guerre. L'échec de cette conception ne vient-il pas du fait que la **légitime défense** se conjugue, ici, avec la **légitime violence** ? Une violence légitimée demeure une justification de la violence. Dans la guerre juste, comme dans la guerre sainte, le combattant doit **croire** qu'il y a des bons, ceux de son camp, et des mauvais, ceux du camp adverse. Dès lors, la véritable dimension de l'autre est déçue, refusée, rejetée. La violence reste ce **vouloir aveugle** qui répète : pas d'autre.

A partir du moment où la violence est légitimée, les vertus du combattant de la guerre juste sont mises en veilleuse. Elles n'existent plus que sur le papier du moraliste, car ce qui doit l'emporter, ce sont les valeurs que l'on proclame et défend : la patrie, la famille, la civilisation. Ces valeurs auxquelles **croit** le combattant sont pour lui absolues, qu'il soit croyant ou athée : mes valeurs sont éternelles.

### *Guerre et idolâtrie*

**P. Giros** – Il faudrait s'interroger sur ce qu'il y a de guerre sainte dans la dissuasion nucléaire. J'y vois une dimension d'**idolâtrie**, dans la mesure où la dissuasion exige une sorte de « foi » presque religieuse. La croyance actuelle selon laquelle tous ces armements ne vont jamais servir, que l'équilibre de la terreur va indéfiniment tenir les grandes puissances en respect, c'est vraiment une sorte de « foi » tout à fait mal placée, une sorte d'idolâtrie. Or cette idole va être meurtrière, comme toutes les idoles... Il faut aborder la guerre sainte autrement que comme résurgence du passé ou comme aberration monstrueuse chez les autres : il n'y a pas que l'Iran ! De même qu'il faut dire qu'un suicide est un suicide, qu'un meurtre est un meurtre, il faut dire que la confiance dans les armes nucléaires pour maintenir la paix est une forme moderne d'idolâtrie.

**M. de Certeau** – C'est vrai que l'arme nucléaire fonctionne comme « Dieu protecteur », avec d'ailleurs toute l'ambivalence du « Dieu protecteur »... La guerre sainte n'est pas un problème des autres. Il ne faut pas l'ethnologiser.

ser. Il y aurait beaucoup à dire sur les fonctionnements culturels et sociaux de la guerre sainte (patriotique, républicaine et chauvine) en notre propre société. Il faut montrer le lien entre l'Iran et la France.

**P. Virilio** – L'absence d'écho de cette question chez les théologiens m'étonne. (...) Si l'Eglise se défile aussi, les mouvements de paix sont foutus. Tout mouvement de masse a besoin d'un soubassement politique ou religieux.

**M. de Certeau** – Je ne crois pas que les mouvements de paix trouveront du côté des structures religieuses ce qui leur fait défaut du côté des structures politiques. Depuis dix ans, on assiste plutôt à un recul, à un durcissement dogmatique du côté du Vatican. Les instances religieuses **devraient** jouer un rôle aujourd'hui, mais ce n'est absolument pas le cas. De plus, il ne faut pas laisser supposer que le fond du problème concerne une instance religieuse, alors que pour moi, il s'agit de quelque chose que l'on peut, tout bêtement, appeler **éthique**. Il faut s'insérer dans le mouvement « éthico-politique » naissant et y formuler des propositions permettant d'articuler la protestation avec des « techniques » : comment les questions soulevées par les protestations peuvent-elles être « traitées », faire l'objet de techniques d'intervention ?

Qu'est-ce qui peut « armer » une société contre la guerre ? Dans plusieurs de ses numéros antérieurs, **Alternatives non violentes** a analysé des mouvements qui se présentaient comme des « techniques » non violentes d'intervention sur des terrains spécifiques (Inde, Amérique latine, etc.), techniques qui se voulaient efficaces en jouant sur le « trou du crédible » en tout pouvoir. Mais, face au problème global de la guerre nucléaire, il n'y a guère d'antécédents qui permettent de le penser.

**A.N.V. n° 48, été 1983**

(1) R. Kearney, « Terrorisme et Sacrifice » dans *Esprit*, avril 1979.



# Lutte des classes et non violence

par Maurice DEBRACH

Définissons l'objet de cet article : non pas poser les problèmes politiques en termes de « violence ou non violence », mais tenter de faire surgir une signification politique de la non violence ; non pas confronter la lutte des classes (réalité vécue par les travailleurs) et la non violence (« stratégie du changement » (1) incluant une certaine vision de la société à naître), mais à partir de l'option non violente faire un **choix de classe**, nous situer aux côtés de la classe ouvrière dans un « bloc historique » (2) des travailleurs.

Pour engager une action effectivement révolutionnaire, il est nécessaire d'analyser le monde réel : l'analyse marxiste de la lutte de classes nous paraît pour cela essentielle. Et cette analyse de la réalité nous pose le problème de la violence comme un **fait** : la plupart des révolutions ont échoué devant la violence des oppresseurs ou bien n'ont pu, victorieuses, contenir leur propre violence aboutissant à une autre oppression ; refuser de voir cela serait adopter la politique de l'autruche.

## *Qu'est-ce que la lutte de classes ?*

On ne peut (...) définir une « notion de classe sociale » avant le concept de lutte de classes ; ce serait « faire tenir tout le rapport sur la tête », selon l'expression de Engels dans l'**Anti-Dühring**. La lutte des classes ne peut être définie que dans le cadre d'une analyse du **mode de production capitaliste**, caractérisé par des « rapports de production qui opposent le

capital aux travailleurs salariés dans un procès de production de plus-value » (3). Une minorité d'hommes possèdent les moyens de production ; cette propriété s'exprime de façon juridique et de façon politique (le pouvoir est, en gros, dans leurs mains) ; la grande majorité, celle des travailleurs qui doivent, pour subsister, vendre leur force de travail, est assujettie à ces moyens de production.

Le travail social (ensemble des **forces de travail**), combiné avec les forces productives (ensemble des **moyens de production**), produit la **valeur**, concrétisée par la marchandise. Mais cette valeur, une fois réalisée sous forme monétaire, est **plus grande** que les sommes nécessaires pour entretenir les moyens de production et reproduire la force de travail consommés dans le procès de production : la différence, c'est la **plus-value**. Et c'est le capitaliste seul qui s'approprie cette plus-value pour en consommer une part et en capitaliser une autre. Cette « autre part » vient alimenter l'accumulation du capital.

Non seulement l'ouvrier est privé de la plus-value produite par son « sur-travail », mais cette plus-value, réinjectée dans le procès de production sous forme de capital, va renforcer le système qui l'exploite ! La **classe dominante** ne se définit donc pas seulement par la propriété des moyens de production, mais aussi par l'**appropriation de la plus-value**. Inversement, la classe antagoniste, la classe ouvrière, est définie par l'assujettissement aux moyens de production de ceux qui **produisent la plus-value**.



Par la lutte économique, premier stade de la lutte des classes, la classe ouvrière cherche à vendre sa force de travail au meilleur prix ; dans le même temps, la classe dominante cherche à augmenter la plus-value : amélioration de la productivité du travail, parcellisation des tâches, accroissement des cadences de travail, etc. Ceci provoque la résistance de la classe ouvrière qui apprend – dans sa lutte – à mieux se connaître : ayant pris conscience d'elle-même, elle peut passer à la lutte politique (deuxième stade de la lutte de classes) afin de remettre en cause les **rappports de production**, c'est-à-dire le système capitaliste lui-même.

### Qu'est-ce que la violence institutionnelle ?

Dès l'instant où, à travers une action, une structure, une institution, il y a un groupe social qui opprime une personne ou un autre groupe social, dénature son activité, l'empêche de réaliser ses aspirations, il y a violence. Mais, comme l'écrit Engels, « la violence n'est que le moyen, tandis que l'avantage économique est le but » (4). C'est donc la propriété privée des moyens de production qui est responsable de la violence institutionnelle et non l'inverse comme le croyait Dühring.

Dans le système de production capitaliste, la violence est « institutionnalisée » : elle n'est pas extérieure mais intérieure au processus de production. Elle vise à maintenir l'appropriation de la plus-value par la bourgeoisie : le but de la violence, c'est le profit.

Dans les modes antérieurs de production, l'appropriation d'une partie du produit du travail par la classe dominante donnait lieu, le plus souvent, à une manifestation de force « extérieure » (même si elle n'était que dissuasive). Ainsi dans le mode féodal, cette appropriation s'effectuait sous la forme de prélèvements en nature ou fiscaux, la force étant présente pour en assurer la réalisation.

Dans le mode de production capitaliste, les travailleurs sont contraints économiquement de vendre leur force de travail sans qu'ils puissent disposer du produit du travail. La marchandise (dans laquelle est intégrée la plus-value) appartient au propriétaire des moyens de production. La plus-value est donc saisie dès sa matérialisation (au moment de la vente de la marchandise) sans qu'il soit jamais nécessaire de recourir à la violence ouverte : la forme politique du droit de propriété (le pouvoir du patronat sur l'ouvrier) rend inutile la violence ouverte et constitue le fondement de la violence institutionnelle. Le détenteur de ce pouvoir peut en effet transformer le procès de production, en agissant sur le travail et sur les forces productives de la force de travail et accroître corrélativement la plus-value.

Ainsi, le mode de production capitaliste « transforme universellement les moyens de production en monopole d'une classe particulière, séparés de la force de travail, ce qui permet de les utiliser comme moyens de pomper du travail humain ». Ce que les travailleuses de Cerisay expriment plus concrètement : « Nous pouvons le dire aujourd'hui avec encore plus de certitude, cette société nous tue, elle tue la conscience professionnelle, elle tue notre santé, elle tue notre cerveau, ça ne peut plus durer » (6).

Cette violence s'enracine dans l'entreprise, lieu privilégié de la lutte des classes, parce que c'est d'abord dans l'entreprise que le travailleur est exploité. C'est là que prend naissance la division sociale : rapports hiérarchiques, système de classification isolant chaque catégorie de travailleurs dans des limites infranchissables. « Une des fonctions les plus importantes de la hiérarchie actuelle est d'organiser la contrainte. Dans le travail, par exemple, qu'il s'agisse des ateliers ou des bureaux, une partie essentielle de l'appareil hiérarchique, des chefs d'équipe jusqu'à la direction, consiste à surveiller, à contrôler, à sanctionner, à imposer directement ou indirectement la



discipline et l'exécution conforme des ordres reçus par ceux qui doivent les exécuter » (7).

Mais l'exercice de l'autorité dans l'entreprise ne se résume pas en un simple problème de commandement. C'est, dans les faits, la source du pouvoir de la classe bourgeoise. Le pouvoir d'**Etat**, qui est à la fois politique (monopole de la violence répressive : police, armée, justice) et idéologique (école, droit, information, etc.) (8) a son point d'ancrage dans la vie de l'entreprise. Non seulement il favorise l'appropriation de la plus-value par la classe dominante, mais (plus récemment, le mode de production capitaliste évoluant) il organise et planifie cette appropriation. En effet, les capitaux se concentrent, créent des « monopoles » et prennent des pouvoirs de plus en plus grands, alors que subsistent encore des entreprises non monopolistes : l'Etat doit donc assurer la cohésion politique de ces différents groupes dans le cadre d'un « équilibre instable de compromis », selon la formule de Gramsci.

Parallèlement à cette évolution du pouvoir d'Etat, la forme politique du droit de propriété tend à se dissocier de sa forme juridique. Cela permet à la bourgeoisie de déléguer une partie de son pouvoir, sans pour autant (contrairement à la thèse de J.K. Galbraith dans *Le nouvel état industriel*) aboutir à la création d'une **nouvelle** classe dominante : la dissocia-tion se produit à **l'intérieur** de la classe bourgeoise. (...) La bourgeoisie pourrait, sans renoncer à son pouvoir, abandonner la propriété **privée** des moyens de production ! L'Etat se les approprierait dans le cadre du mode de production capitaliste et c'est la classe bourgeoise dans son ensemble qui deviendrait propriétaire des moyens de production, en tant que **groupe social détenteur du pouvoir**.

C'est très important, car cela montre que la lutte des classes (qui s'origine dans l'entreprise) doit devenir **globale** et intégrer la **lutte contre l'Etat**.

### *Comment définir les classes sociales ?*

(...) Selon Marx, « les salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers constituent les trois grandes classes de la société moderne fondée sur le système de la production capitaliste » (9). Et il ajoute, au sujet de l'Angleterre où le système capitaliste était le plus avancé : « La division en classes n'apparaît pas sous une forme pure, là aussi les stades intermédiaires et transitoires estompent les démarcations précises ».

En fait, la séparation de la société en deux blocs antagonistes n'est qu'une loi tendancielle : « Le mode de production capitaliste a constamment tendance (c'est la loi de son évolution) à séparer toujours davantage moyens de production et travail, et à concentrer de plus en plus en groupes importants, ces moyens de production disséminés, transformant ainsi le travail en travail salarié et les moyens de production en capital ». Mais cette tendance est occultée par la **division du travail** (opposant manuel et intellectuel).

Entre la classe ouvrière qui produit la plus-value et la classe capitaliste, il n'y a donc pas seulement (...) des classes survivantes des modes de production antérieurs (féodal, artisanal), mais des groupes sociaux composés de **travailleurs salariés** : ils jouent un rôle essentiel (différent de celui de la classe ouvrière) dans le mode de production capitaliste. Ils ne participent pas **directement** à la production de la plus-value, mais indirectement, en œuvrant sur le plan de la technique pour améliorer le rendement du travail productif (ingénieurs et techniciens).

S'ils ne font pas partie du circuit de production, ils sont dans le circuit de **circulation** de la plus-value : les secteurs bancaires et commerciaux contribuent à la répartition de la masse de la plus-value entre les différentes fractions du capital ; l'évolution du pouvoir d'Etat augmente le nombre des fonctionnaires et renforce leur rôle (10). D'autres, dans l'école et la santé, travaillent à la formation et à l'entretien de la force de travail des agents économiques. Tous ces travailleurs



salariés sont eux aussi exploités par ceux qui s'approprient la plus-value : capital industriel, capital commercial, capital d'Etat..., formes différentes du capital mais appartenant à la même classe dominante, la bourgeoisie (11).

Certains appellent « petite bourgeoisie » la classe constituée par ces travailleurs : ainsi N. Poulantzas regroupe ces travailleurs en une même classe sociale avec les petits commerçants, artisans et professions libérales ; analyse discutable mais cependant plus opérationnelle que celle de V. Laure, trop schématique.

Cette « petite bourgeoisie » (ainsi dénommée parce qu'elle calque son genre de vie – et non son niveau de vie – sur la bourgeoisie) reproduit en son sein la division entre travail manuel (d'exécution) et intellectuel (de gestion ou de décision), mais elle se situe « tendanciellement » du côté du travail intellectuel. Etant exploités, ces travailleurs salariés se situent, dans leur majorité, du côté de la classe ouvrière dans sa lutte contre le capital : leurs conditions de travail se rapprochent de plus en plus de celles des usines, notamment avec l'apparition de l'informatique, du fait des rapports hiérarchiques et de la parcellisation des tâches. La grève du secteur bancaire (printemps 1974), celle des vendeuses des grands magasins, celle des postiers, confirment cette analyse.

Cependant, la situation qu'ils occupent dans la division sociale du travail, l'absence d'une personne concrétisant la classe capitaliste (comme le patron ou le P.D.G. dans une usine) masquent souvent à leurs yeux la réalité de la lutte des classes, même s'ils ont conscience d'être « exploités » (« aliénés » serait le terme plus exact dans leur cas). D'autre part, certaines couches privilégiées de la petite bourgeoisie (cadres supérieurs, professions libérales, magistrature, etc.) se placent aux côtés de la bourgeoisie et participent elles-mêmes à l'exploitation des travailleurs. Un clivage de domination sépare ainsi un groupe social d'un autre (parfois au sein d'une même profession).

Dans ces conditions, la lutte des classes polarise les divers groupes sociaux : concernant principalement la classe ouvrière et la classe bourgeoise, elle oblige les autres groupes à se déterminer par rapport à ces deux classes antagonistes.

### *Conscientisation et lutte idéologique*

(...) Ce sont les hommes qui font l'histoire ; aucune nécessité historique ne conduit l'humanité vers le socialisme. La lutte des classes n'est pas un simple concept, c'est une dure réalité qui est imposée aux travailleurs par la classe dominante et qu'ils doivent apprendre à reconnaître, à organiser et à conduire face à une idéologie qu'ils ont souvent intériorisée. (...)

Car le pouvoir d'Etat n'est pas seulement coercitif (politique), il est aussi « hégémonique », c'est-à-dire qu'il contrôle aussi le domaine idéologique : la conscience des travailleurs est ainsi dominée par la vision du monde (philosophie, morale, mœurs, sens commun, etc.) de la classe dominante : leur première réaction n'est pas le désir de libération, mais le désir d'identification avec la bourgeoisie.

Ni la lutte économique (Lénine l'a bien montré dans *Que faire ?*), ni la lutte politique (parce qu'elle privilégie la prise du pouvoir d'Etat) ne sont **suffisantes** pour remettre fondamentalement en cause le mode de production capitaliste ; il faut encore une lutte idéologique : dans son livre *Pour Gramsci*, Maria-Antoinetta Macciocchi analyse l'intériorisation de l'idéologie dominante par les travailleurs. Sa conclusion rejoint les préoccupations (souvent mal exprimées) des mouvements non violents : « D'où la nécessité en Occident d'arriver à une révolution de l'esprit dans la classe ouvrière, beaucoup plus profonde qu'il n'avait été nécessaire en Orient. Sans cette révolution dans la mentalité, même les crises les plus graves n'auraient pas d'incidence sur le domaine politique et seraient surmontées par la bourgeoisie » (12).



C'est donc bien toute « une stratégie de conscientisation et d'information » qu'il faut élaborer : (...) D. Dolci définit le problème : « Les opprimés savent qu'ils le sont (comment pourraient-ils ne pas le savoir ?) mais ils ne voient pas **comment** ils pourraient se libérer de cette oppression » (13).

Lorsque César Chavez, ayant fondé en septembre 1962 le syndicat des travailleurs agricoles, organise son premier meeting, il ne réunit que 287 travailleurs. Pour arracher à leur isolement les « chicanos » opprimés par les grands propriétaires terriens, il va parcourir pendant quatre ans les vallées de Californie, pour convaincre, organiser, lancer des actions ponctuelles. Ce n'est qu'en 1966 que la grande épreuve de force s'engagera : grève et boycott. Et depuis, le combat n'a jamais cessé, gardant sa ligne non violente : « Si les producteurs nous combattent avec tant d'énergie, c'est parce que nous changeons l'esprit des gens. Nous les poussons sans cesse, nous les orientons vers d'autres combats » (14).

La non violence offre, sur ce plan, une **pédagogie** que l'extrémisme révolutionnaire, par son impatience et ses recours à la violence, refuse, se condamnant ainsi aux actions minoritaires, à la limite marginales. Par son analyse de la violence institutionnelle, elle propose une autre vision du monde qui aboutit à contester radicalement la culture bourgeoise et son contenu, le mode de vie et les valeurs de la société de consommation.

Cependant, il faut être conscient des écueils et des limites actuelles de l'approche non violente : cette autre vision du monde ne doit aboutir ni au « réformisme » (gestion améliorée du système, sans modification des rapports sociaux), ni au marginalisme qui présente comme « révolutionnaires » des micro-expériences de sociétés parallèles. Malgré ces risques, la révolution « culturelle » reste indispensable, car « il ne s'agit pas d'**attendre** que les conditions économiques soient mûres ; c'est tout au contraire le mûrisse-

ment de la nouvelle vision du monde qui précipite le moment du changement infrastructural et, par certains côtés, en prépare les conditions » (15).

### ***Signification politique de la non violence***

Si nous sommes persuadés que seule l'unité populaire, regroupant les travailleurs, est susceptible de changer la société, il faut briser le carcan idéologique mis en place par la bourgeoisie ; et il est bien évident que la classe dominante n'abandonnera pas d'elle-même son pouvoir (16). Par conséquent, notre stratégie non violente (17) se fonde clairement sur un choix de classe et non sur l'appel à la conversion des oppresseurs ! Gandhi l'affirme nettement : « Il nous faut refuser d'attendre que le coupable ait conscience de son iniquité » (18).

Cela dit, on doit constater que certains individus de la classe bourgeoise peuvent rompre avec leur classe, et qu'aucune révolution ne s'est faite sans eux : les noms de Marx, Engels, Lénine, Mao-Tsé Toung suffisent à le vérifier. Une stratégie non violente permet de s'attaquer à l'idéologie dominante intériorisée par les travailleurs et, en même temps, de favoriser la « rupture de classe » de certains membres de la bourgeoisie. Marx lui-même, dans l'une des Préfaces au *Capital*, souligne la nécessité de ne pas confondre la **personne** du capitaliste et son **rôle** dans le système. La non violence ne dit pas autre chose quand elle garde le souci tactique d'interpeller plutôt que de supprimer l'adversaire.

« Prendre conscience » de la réalité ne suffit évidemment pas : il faut que les travailleurs **s'organisent** pour préparer leur propre libération. Dès lors se pose le **problème des moyens**. Régis Debray disait devant les Assises du socialisme : « Qui dit stratégie dit lutte, et qui dit lutte, dit affrontement avec un adversaire. Or vous savez qu'une stratégie qui ne tient pas compte de l'adversaire et des moyens dont il dispose,



cela s'appelle le café du Commerce». Ces moyens sont des moyens répressifs fondés sur la violence ; pour peu que la violence des opprimés lui en donne le prétexte, la bourgeoisie est prête à faire usage de la police et de l'armée. Il est donc dangereux et irresponsable de refuser le débat stratégique « violence ou non violence », car le problème se pose **aussi** comme cela ; on n'a pas le droit d'identifier non violence et « réformisme » pour déclarer « qu'il serait fort imprudent, sauf à sombrer dans le réformisme le plus béat, de prétendre faire l'économie de la violence insurrectionnelle » (19). On invoque alors le drame chilien, mais on ne nous dit pas comment et **avec quelles armes** l'Union Populaire aurait pu armer le peuple, briser l'armée et éventuellement résister à l'intervention américaine (ou brésilienne) qui aurait suivi si l'armée chilienne n'avait pas suffi...

Prétendre aujourd'hui que la violence des opprimés (même parfaitement justifiée, là n'est pas la question) est **stratégiquement** valable, alors que son coût est énorme pour les travailleurs, serait une erreur politique. Le recours aux moyens violents reproduit, par ailleurs, les rapports dominant-dominé ; et comme il faut contenir la violence (puisque même ses partisans, estimant que c'est le prix nécessaire pour la révolution, en reconnaissent cependant le caractère destructeur) le recours aux modèles de l'idéologie dominante aboutit à utiliser le pouvoir d'Etat sans modifier sa nature. La pratique du dépérissement de l'Etat, pourtant inscrite dans la théorie marxiste-léniniste, est renvoyée à des jours meilleurs.

Est-ce à dire qu'une stratégie non violente, fondée essentiellement sur la **force** des masses refusant toute coopération avec l'adversaire, résoudrait tous les problèmes ? Certes pas : mais on peut au moins demander que ces stratégies soient expérimentées et étudiées, au lieu d'être systématiquement ignorées (parfois méprisées) par les révolutionnaires.

Lorsque Roger Garaudy déclare : « Je comprends mal qu'un mouvement se définisse seulement par ses moyens » (20), il situe mal la non violence, car elle se définit aussi par son analyse et son orientation ; mais il minimise aussi le problème des **moyens**. Tenir compte de l'avertissement de Gandhi : « La fin est dans les moyens comme l'arbre est dans la semence », ce n'est pas faire du moralisme, c'est préparer des lendemains de révolution qui ne déchantent pas... Il serait urgent que les organisations politiques et syndicales se préoccupent **aussi** de ce problème.

La révolution est le fruit d'une unité dialectique entre deux processus : la lutte des classes et la connaissance théorique (21) ; une stratégie s'appuie donc sur une analyse des contradictions du capitalisme dans sa réalité et son évolution **actuelles**. Mais elle doit s'inspirer aussi de **ce qui est à construire** : si l'on croit possible et si l'on vise une société non bâtie sur des rapports de violence, cela intervient aussi dans la stratégie à promouvoir aujourd'hui. Comme Kropotkine, le prince anarchiste, nous demandons : « Les travailleurs socialistes peuvent-ils rêver de refaire dans les mêmes termes la révolution bourgeoise ? Peuvent-ils rêver de renforcer à leur tour le gouvernement central en lui livrant tout le domaine économique ? » (22). Une stratégie de révolution non violente permettrait d'atteindre plus sûrement le but décrit par Engels : « La société qui réorganisera la production sur la base d'une association libre et égalitaire des producteurs relèguera **toute la machine de l'Etat** là où sera dorénavant sa place : au musée des Antiquités... » (23).

Les stratégies non violentes, loin d'enfermer dans la passivité ou l'impuissance, exigent des actions à la fois collectives et personnellement réfléchies : collectives, car il faut récuser la vision naïve des stratégies « boule de neige » selon lesquelles il suffit de juxtaposer des milliers d'actions individuelles ; c'est l'éveil d'une **conscience de classe** qui amène des personnes à s'opposer ensemble à la classe dominante.



Personnellement réfléchies, car elles sont l'aboutissement d'une prise de conscience individuelle sur la nature même de l'injustice ; elles supposent donc une transformation aussi bien dans la mentalité (devenue capable de se libérer de l'idéologie dominante) que dans le comportement de chacun. Gramsci lui-même dit-il autre chose : « Si en fait l'individu a besoin, pour changer, que la société tout entière ait changé avant lui, mécaniquement, par on ne sait quel phénomène surnaturel, aucun changement n'aura jamais lieu » (24).

« Ce qui caractérise pour une grande part tout débat sur la non violence, c'est que celle-ci n'a pas de place dans le passé dont nous avons hérité » (25). Cela ne doit pas nous empêcher d'en débattre sans préjugé, sans taire les questions qui se posent encore, afin de poser aux travailleurs le problème de la violence et de rechercher avec ceux qui luttent des « alternatives non violentes ». Mais pour cela, il faut « faire passer l'action non violente de son état actuel de **fait culturel et moral** intéressant des individus ou des minorités, à une **stratégie de groupes** toujours plus larges, à une **nécessité historique** » (26).

### A.N.V. n° 8, 1<sup>er</sup> trimestre 1975

(1) Roger Garaudy, dans A.N.V. n° 7.

(2) Concept utilisé par Gramsci dans un sens très différent, et que nous ne reprenons ici que pour indiquer le sens de notre combat.

(3) E. Balibar, *Plus-value et classes sociales*, dans Cinq études sur le matérialisme historique (Maspéro), p. 119.

(4) *Anti-Dühring* (éd. sociales), p. 188.

(5) E. Balibar, article cité, p. 127.

(6) Cousseau - Cerizay - La lutte des PIL : brochure éditée par l'UD-CFDT des Deux-Sèvres, p. 47.

(7) Voir sur ce point *Pour une dynamique de la révolution culturelle*, dans A.N.V. n° 5-6.

(8) Il reprend ainsi la thèse de M. Godelier dans *Rationalité et irrationalité en économie* (Maspéro).

(9) *Le Capital*, livre 3, tome VIII (éd. sociales), p. 259.

(10) Cette évolution apparaît nettement : importance du rôle joué par le ministère de l'Economie et des Finances ; généralisation de la TVA ; monopolisation presque totale des statistiques économiques par l'INSEE ; liens entre la Direction des Carburants (Dica) et les compagnies pétrolières, liens dénoncés par le récent rapport Schwartz.

(11) Marx précise, à propos du travailleur « commercial » : « il rapporte au capital non parce qu'il crée directement de la plus-value, mais parce qu'il contribue à diminuer les frais de réalisation de la plus-value ». *Le Capital*, livre 3, tome VI, p. 309.

(12) M.A. Macchicchi, *Pour Gramsci*, coll. Tel Quel (Seuil), p. 88.

(13) Danilo Dolci, *Inventer le futur*, DDB, p. 69.

(14) Dolorès Huerta, interviewée dans *Esprit*, n° 9, sept. 74, p. 221.

(15) M.A. Macciocchi, *Pour Gramsci*, p. 225.

(16) « Ceux qui oppriment, exploitent et exercent la violence, ne peuvent trouver dans l'exercice de leur pouvoir la force de libérer les opprimés et de se libérer eux-mêmes. Seul le pouvoir qui naît de la faiblesse des opprimés sera suffisamment fort pour libérer les deux ». Paolo Freire, *Pédagogie des opprimés* (Maspéro), p. 21.

(17) Nous n'avons pas l'intention de prendre toute la non violence à notre compte ; mais l'action de Gandhi, de M.L. King, de D. Dolci, de César Chavez résulte bien d'un choix de classe, même si la lutte des deux premiers se plaçait sur un autre terrain.

(18) Gandhi, *Ma non violence*, Lutter (Stock), p. 81.

(19) Hervé Hamon, Questions aux autogestionnaires, *Politique-Hebdo* 123.

(20) Interview dans A.N.V., n° 7.

(21) Voir sur ce point l'analyse de J. Guichard dans *Le Marxisme, théorie et pratique de la révolution*, (Chronique sociale, Lyon), p. 275.

(22) Cité dans un article de Guy Bourgeois, *Le Mouvement réel qui abolit l'état actuel*, *Politique-Hebdo*, n° 127.

(23) Engels, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, éd. sociales, p. 159.

(24) M.A. Macchicchi, *Pour Gramsci*, p. 228.

(25) J.-M. Muller, *Signification de la non violence*.

(26) Danilo Dolci, *Inventer le futur*, p. 94.



# Syndicalisme et non violence

par André JEANSON \*

Voilà un thème qu'un syndicaliste français ne peut aborder qu'avec infiniment d'appréhension. Car il faut bien le reconnaître, ce thème-là n'apparaît guère ni dans le discours ni dans la réflexion du syndicalisme. Aussi, c'est en tâtonnant, et me contentant de quelques réflexions, préliminaires en quelque sorte, que je me hasarderai à me mesurer avec un tel sujet.

Ma première réflexion sera pour souligner que les syndicalistes n'excluent pas la violence de l'arsenal de leurs moyens d'action.

Cela tient d'abord à ce qu'ils sont, aujourd'hui encore, très profondément imprégnés d'un siècle et demi d'histoire ouvrière. Même si elle a fort peu appris ces choses sur les bancs de l'école, la classe ouvrière a toujours présent, dans sa mémoire collective, le souvenir des grandes luttes ouvrières du XIX<sup>e</sup> et du début du XX<sup>e</sup> siècle, des grèves et des premier mai sanglants. D'autant que, si d'une façon générale les conflits sociaux de notre temps se déroulent sans que le tir des « forces de l'ordre » sur la foule ne viennent en ponctuer les manifestations, il reste que cette mémoire collective des travailleurs est, à l'occasion, ravivée par des événements tragiques comme la tuerie de Charonne et le meurtre d'Overnay.

Cela est du passé, récent soit, mais du passé, diront certains. Voire ! Les massacres de travailleurs algériens, les expulsions et les matraquages des immigrés ont une fâcheuse tendance, actuellement, à faire partie des faits quotidiens. D'une façon générale, nul ne conteste que les manifestations populaires de travailleurs, de jeunes, d'étudiants, plus que d'autres, attirent les grena-

des lacrymogènes et les bastonnades. Il est aussi de notoriété publique que dans certaines entreprises françaises, dont tout le monde connaît les noms, les militants syndicaux et politiques doivent faire preuve de courage physique, au sens précis de cette expression, pour tenter de mener leur action auprès de leurs camarades. Quant au classique « passage à tabac », forme d'une torture qui n'ose pas dire son nom, personne ne soutiendrait qu'il est exclu de tous les locaux de police !

Et si on pousse l'indulgence et la résignation jusqu'à admettre qu'après tout, il ne s'agit là que de « bavures » inévitables, il reste que les travailleurs ont une conscience, plus ou moins affirmée, mais bien enracinée, que la société capitaliste est une société qui, tous les jours, leur fait violence. Certes, cette société leur distribue des biens de consommation qui permettent à bon nombre d'entre eux d'améliorer leur niveau de vie. Mais en leur refusant la plupart du temps la part qui leur revient pour avoir participé à la création de ces biens. Et il y a surtout les cadences de travail, le climat de l'entreprise-caserne qui dégradent physiquement et moralement les travailleurs, la catastrophe du chômage et des licenciements : n'y a-t-il pas là de véritables actes de violence ? On pourrait aussi ajouter les métros pressurés, les bidonvilles et les H.L.M. de nos banlieues. La violence est partout, même si elle ne s'exprime pas à coups de poings ou de bâton.

En d'autres termes, la lutte de classe est une réalité d'aujourd'hui, comme elle était une réalité hier. Elle a même tendance à s'élargir, à couvrir tous les terrains où les hommes vivent ensemble, pour devenir la lutte des



possédants contre les « possédés », et la violence, structurellement, dirais-je, est du côté des possédants.

Ma deuxième réflexion consiste à dire que les nombreux travailleurs qui militent pour l'instauration dans notre pays d'une société socialiste, savent parfaitement que la classe privilégiée qui aujourd'hui détient toutes les formes de pouvoir, ne se laissera pas dépouiller gentiment de ses pouvoirs par la pression populaire même dans le cas où cette pression s'exprimerait par le suffrage universel : sa résistance sera réelle ; pas forcément bien sûr, sous une forme violente, mais peut-on totalement l'exclure ?

La violence et le crime peuvent allier les hommes et les classes sociales qui n'ont à la bouche que l'exaltation des valeurs de justice, de liberté et de dignité ! L'expérience chilienne n'est, hélas, pas unique : plus près de nous : l'Espagne, le Portugal, la Grèce...

Ainsi, les syndicalistes ont mille et une raisons de ne pas s'interdire l'hypothèse d'un recours à la violence. Cependant, c'est ma troisième réflexion, les syndicalistes n'aiment pas la violence.

Bien sûr, chacun sait qu'en général, le pouvoir n'est au bout du fusil qu'à condition que le fusil n'ait pas en face de lui une mitrailleuse ou un tank...

Mais surtout l'histoire ouvrière est pleine de ces révolutionnaires partis en guerre pour libérer la classe ouvrière, mais qui ont débouché finalement sur la dictature d'un homme, ou d'un parti, parce qu'ayant déclenché le processus de la violence, ils ont été incapables de l'arrêter et quasi contraints même à en faire une méthode permanente d'exercice du pouvoir.

Dans son comportement quotidien, le syndicaliste prend bien soin d'éviter ce qui peut fournir prétexte à la provocation et à la violence physique. Certes, depuis quelques années, les cas ne sont pas rares où les travailleurs exaspérés par un patronat qui « se défile » ou par une hiérarchie pas trop musclée, séquestre, avec plus ou moins de douceur, leur patron ou ses collaborateurs, d'où les cris d'indignation apeurée et scandalisée de la C.G.C.

Dans tous les cas, les responsables syndicaux ont « couvert » les travailleurs engagés dans de telles actions,

ont expliqué et justifié ces actes, mais jamais ils ne les ont encouragés ni préconisés.

Par contre, il existe pour le syndicalisme un immense champ d'action sur lequel la violence se donne libre cours : violence non contre les personnes, mais contre les structures, contre les statuts sociaux, contre les institutions, finalement contre la **légalité**. Et ce qui caractérise les luttes ouvrières depuis quelques années, depuis mai 1968 surtout, c'est le recours de plus en plus fréquent à des moyens d'action de ce type.

La grève a été toujours, et demeure bien entendu, l'arme la plus courante et la plus chère aux travailleurs. Mais aujourd'hui, très souvent, elle se traduit par l'occupation de l'entreprise, affirmant ainsi que, quand les travailleurs sont dans leur entreprise, ils ne sont pas « chez » quelqu'un, mais chez eux. Nos camarades de Lip ont d'une façon extraordinairement éloquente su exprimer ce sentiment profond qu'ont les travailleurs vis-à-vis de « leur » entreprise avec tout ce que comporte en liens et en droits ce possessif.

(...) En d'autres termes, si les travailleurs ne sont guère disposés à prêter l'oreille aux quelques farfelus qui veulent leur faire croire que la seule action révolutionnaire valable est la préparation de la lutte armée, par contre ils sont tout prêts, leurs actes le prouvent, à écouter les syndicalistes qui leur disent : **le passage de la société capitaliste à la société socialiste ne se fera certainement pas sans que des actes tendant à bousculer et à détruire la « légalité » telle qu'elle est aujourd'hui, n'aient été posés et massivement posés.**

Me voici amené à ma quatrième et dernière réflexion. Dans le même temps où se développent ces actions ouvrières qui, sans faire appel à la violence, remettent durement en question et ébranlent les structures et le fonctionnement de l'entreprise capitaliste, voici que, parallèlement venu d'autres horizons la plupart du temps, sur l'initiative de militants sensibilisés par d'autres aspects aussi aberrants de la société moderne, un mouvement prend corps, quitte les zones marginales pour connaître un impact de plus en plus important sur l'opinion publique. C'est celui qui s'ordonne autour de la théorie et de la pratique d'une stratégie non violente avec l'ambition de donner à cette stratégie un contenu tel qu'elle puisse



répondre à toutes les sortes de conflits que suscite notre monde, et pas seulement les conflits qui relèvent de la Défense Nationale.

Il est capital à mon sens que ces deux évolutions puissent se rencontrer, s'explorer l'une l'autre, dirais-je, s'appuyer l'une sur l'autre. Le mouvement syndical, encore peu familiarisé avec l'arsenal dont il est en train de se doter, avec des moyens d'action (sinon nouveaux, tout au moins renouvelés) de caractère « illégal », renforcerait et enrichirait grandement cet arsenal en bénéficiant des recherches et des expériences des penseurs et des militants de la non violence.

A l'inverse, ces penseurs et ces militants découvrieraient un terrain particulièrement riche en tensions et en conflits que beaucoup d'entre eux ne connaissent guère, celui de l'entreprise capitaliste. De surcroît, si la non violence trouvait une résonance réelle et une sympathie active dans le monde ouvrier, elle y gagnerait une force nouvelle et considérable venant décupler ses moyens de mobiliser l'opinion publique.

J'ajouterai qu'à mon avis, le mouvement syndical autogestionnaire devrait être particulièrement sensible à l'importance d'une telle convergence et ceci à deux niveaux.

Au niveau des moyens à mettre en œuvre tout au long de la période de transition afin de conduire à un socialisme autogestionnaire. Les syndicalistes, en effet, qui se donnent des perspectives autogestionnaires insistent avec raison sur la nécessité pour eux de faire appel à des moyens d'action qui ne risquent pas d'entraîner des processus autoritaires et pour cela nécessitent l'adhésion consciente, la participation volontaire des travailleurs. Il ne fait pas de doute que les recherches centrées sur la stra-

tégie de la non violence pourraient très efficacement les aider dans leur démarche.

Au niveau du projet de société, un des problèmes les plus complexes et les plus délicats d'un projet autogestionnaire est le suivant : une société bâtie dans toutes ses structures sur une base d'autogestion ne sera pas une société « apaisée », bien au contraire pourrait-on dire. Dans la mesure (et elle sera considérable, puisque là est la caractéristique essentielle de ce type de société) où les lieux des responsabilités seront assumés et des décisions à prendre seront multipliées, dans la même mesure les risques de tension et de conflits se trouveront eux aussi multipliés. Le problème sera donc que les conflits, loin d'être étouffés, puissent s'exprimer pleinement et finalement se résoudre sans mettre en péril la cohésion et la marche de l'ensemble. Il faudra donc inventer des procédures, des moyens d'action, créer des comportements qui permettent de surmonter ces difficultés. Là encore, je suis persuadé que les recherches autour de la non violence peuvent être déterminantes pour alimenter l'imagination créatrice des syndicalistes autogestionnaires.

C'est donc avec la plus grande conviction que je souhaite voir se nouer les contacts, se développer des réflexions communes entre le courant syndical autogestionnaire et les organisations de militants non violents. Il y a là une piste neuve, originale et d'une richesse insoupçonnée qu'ensemble, il serait passionnant d'explorer.

*A.N.V. n° 3, 1<sup>er</sup> trimestre 1974*

---

\* Ancien secrétaire général de la C.F.D.T.



# Inventer une nouvelle politique

Entretien avec Edgar MORIN

**C. Mellon** — *La notion de « violence » recouvre tant de choses différentes qu'il faut peut-être commencer par essayer de la clarifier un peu...*

**Edgar Morin** — Oui, nous sommes dans un milieu où la violence apparaît comme une notion évidente, simple, facilement repérable. La violence est rupture dans les contrôles et les institutions ; mais son absence n'est pas la non-violence ; ce peut être, pire encore, la Terreur et l'Intimidation...

Si l'on parle de « non-violence », il faut faire un peu d'histoire : ce mot est surdéterminé par la seule expérience historique largement connue, celle de Gandhi. Il est aussi contaminé, pour les gens de ma génération, par le problème du « pacifisme intégral ». Quand j'avais 15-18 ans, dans les milieux révolutionnaires, le pacifisme intégral était quelque chose d'important ; aujourd'hui cela semble complètement oublié et refoulé à cause de l'attitude de ces pacifistes pendant la guerre de 39 : une partie ont été des non-résistants par principe ; d'autres sont même devenus insensiblement collaborationnistes. Il y en a tout de même qui sont devenus résistants. Mais ces gens-là étaient marqués par quelque chose qu'on a complètement oublié : l'horreur de la guerre de 14-18. Cette guerre a tellement impressionné ceux qui l'ont vécue que certains, comme Barbusse et Romain Rolland, sont devenus communistes jusqu'à justifier le stalinisme...

Tout ceci nous rend conscients des problèmes de « dérive » : on commence par prendre telle ou telle position ; puis une sorte de logique fait admettre tel ou tel fait accompli, et on se retrouve finalement très loin des positions de départ...

Je vais essayer de dire comment ce problème me concerne, moi personnellement : j'ai fait partie de ceux qui avaient fini par légitimer totalement les formes d'action violente. Nous pensions qu'il était utopique de réaliser des transformations sans violence. Même le terrorisme le plus aveugle (avec mort de femmes et d'enfants) était justifié, parce qu'immédiatement décodé comme « geste de protestation » ou comme moyen de radicalisation ! On disait aussi : la violence n'est qu'un aspect d'un problème plus grave, qui est la servitude, la domination, l'autorité, etc. Tous ces arguments légitimaient la violence. (...)

J'avais donc toute une rationalisation pour comprendre, expliquer, admettre la violence, même sans la « justifier ». Ce qui m'a fait changer, c'est une considération d'un autre ordre : il y a **saturation de violences**. Pour prendre l'exemple de mai 68, on peut dire que tous ces petits actes violents, à la fois idiots et salutaires, ont perdu toute force à partir du moment où ils ont été répétés mécaniquement. Devant quelques actes isolés de violence on dit au début : bon, c'est une minorité qui fait un attentat, lance une bombe, etc. Mais à partir du moment où on voit des groupes de plus en plus nombreux se mettre à lancer des bombes pour n'importe quelle cause, alors l'absurdité de la violence apparaît dans son déferlement : absurdité lorsque la violence devient le langage « normal ». Je crois donc qu'une « alternative non-violente » ne peut naître qu'à partir du déferlement même de la violence, car il provoque une prise de conscience du caractère fou, démentiel, lamentable, de cette violence systématique. Prenons l'exemple des détournements d'avions ; Soljenitsyne, parlant de ceux qui détournent les avions, a employé cette expression : « ces morveux » ! C'est qu'il y a en effet là une véritable



régression sur le sens même de ce qu'est une action politique : de tels gestes réduisent la politique à un niveau de barbarie qui est contradictoire avec la prétention de faire une politique plus humaine, au nom de l'humanité, de la fraternité, etc. Il y a vraiment là une contradiction absolument insupportable et le problème de la violence doit être reposé à partir de zéro.

Toutes les justifications que l'on a eues de la violence disparaissaient ; et quand je dis « on », je parle de moi en tant que représentatif de croyances très largement répandues dans l'intelligentsia, et dans les couches politisées. Quand on voit maintenant les organisations de partis politiques, ce sont des organisations dont les mécanismes sont apparemment non-violents ; mais elles sont fondées en réalité sur ce qu'on appelle en langage publicitaire « le matraquage » : le « matraquage idéologique », c'est répéter la même chose, c'est intimider les arguments d'autrui en disant : vous êtes de droite, vous êtes fasciste, etc. C'est un monde qui n'est pas violent physiquement, mais qui est profondément autoritaire, incapable d'admettre le vrai dialogue ou l'incertitude dans la conviction ; et c'est donc à cette racine qu'il faut aussi agir...

*Jacques Semelin — Cette situation de « saturation de la violence » me fait penser à la situation irlandaise. Dans cette saturation est né précisément le Mouvement des femmes, le « Peace Movement ». Mais pensez-vous que c'est véritablement une situation saine pour poser alors le problème de la non-violence ? Car ce Mouvement de la Paix ne parle pas de n'importe quelle paix : c'est la paix des soldats anglais. Il semble se battre pour la paix à n'importe quel prix, même une paix installée au prix de la répression contre les mouvements de résistance armée et mise en œuvre par l'Armée britannique. Or il ne s'agit pas, pour nous, de vouloir n'importe quelle paix...*

**E.M.** — Vous prenez un très bon exemple. Tout d'abord, il est vrai que ce déferlement de plus en plus aveugle d'attentats a créé un effet de saturation d'où est née cette réaction spontanée ; ce qui est remarquable, c'est que cela est venu des femmes des deux camps. Car il est évident que la conscience politique naît des zones dites inconscientes de la société, des couches les moins politisées. Une fois que ce mouvement est apparu, nous arrivons au problè-

me-clé : tout mouvement spontané (c'est-à-dire qui part vraiment de quelque chose non prévu par les systèmes, par les organisations, etc.) va d'abord errer... et il est en effet possible qu'à un moment donné, il aille dans le sens d'une légitimation du système actuel, donc d'un état de domination. Mais vous ne pouvez jamais supprimer à l'avance le risque, pour toute action politique, de dériver loin de ses buts initiaux. Le but initial était clair : c'était le « ras le bol » général. A partir du « ras le bol », on dit : « On est des femmes, on s'unit, on va manifester ». Mais après ce premier stade, que faire ? Evidemment elles ne savent pas, elles ne sont pas politiciennes, et le mouvement s'endort, ou s'enlise, ou régresse et on revient au statu quo. Il a manqué une deuxième génération d'arguments, une deuxième conscience politique pour dire à ce moment-là : « Nous allons maintenant développer des actions dans tel sens ; nous allons combiner l'action dite de résistance avec des actions non-violentes ». Ou bien il existe des mouvements non-violents qui naissent du « ras le bol », mais qui sont condamnés à errer, car ils n'ont pas de jonction avec une autre conscience politique (car cette conscience politique-là est bien souvent contaminée par les moyens violents) ; ou bien, si rien ne se passe, c'est l'échec. Je crois que le vrai problème, c'est de faire surgir quelque chose d'autre. Ce que vous voulez dire, c'est que le terme non-violent, le refus de la violence est un élément nécessaire d'une prise de conscience, c'est-à-dire de la recherche d'un **nouveau type d'action politique**. Et nous ne sommes qu'au balbutiement et aux préliminaires de cela. Voilà mon sentiment.

**C.M.** — Ce qui me gêne dans tout ce que vous venez de dire, c'est que vous avez parlé uniquement de la violence engendrée par les attentats, les détournements d'avions, etc., alors que la motivation de l'ensemble des militants non-violents n'est pas d'abord un « ras le bol » devant cette violence-là ; c'est plutôt un « ras le bol » devant la violence structurelle du monde dans lequel nous sommes, et notamment la violence militaire, la course aux armements : le fait que, pour chaque être humain, il y a l'équivalent de 50 000 tonnes de TNT, ou bien les problèmes d'injustice mondiale, le tiers-monde, etc. C'est souvent de là que sont partis les militants non-violents pour une action, beaucoup plus que d'une peur ou d'un « ras le bol » devant les phénomènes de violence qui, à notre avis, sont un peu montés en épingle par les media...



**E.M.** – A mon avis, on retombe là dans les problèmes du début. Il est évident, en effet, que la violence définie en termes structurels ne peut plus se définir seulement comme violence ; vous pouvez dire que c'est l'asservissement, la domination, la monopolisation, etc. C'est en fait **vous** qui décidez d'appeler cela violence. Une potentialité désintégratrice contenue dans une bombe atomique est une **potentialité** désintégratrice, mais ce n'est pas la désintégration, ce n'est pas la violence. Avoir un pétard sur soi c'est une **possibilité** de violence mais ce n'est pas l'**acte** de violence. Si le mot violence recouvre le problème des armes de mort, de leur développement, ou du développement de la domination par les différentes techniques de plus en plus perfectionnées qu'ont les pouvoirs, on peut vous dire : pourquoi appelez-vous cela « violence » ? La lutte contre l'arme atomique a très bien pu se mener sous des étiquettes où le mot violence n'entrait pas en jeu, puisqu'on parle à ce moment-là de guerre, de destruction de l'humanité, etc. Le problème est celui-ci : si le mot « violence » recouvre le problème de la **possibilité** de guerre (d'une guerre particulièrement destructrice comme la guerre atomique) ou celui des nouvelles formes de domination qui peuvent exister ici aussi bien que dans d'autres pays, de l'Est ou du tiers monde, le problème est dilué. Il faut prendre le mot violence en termes d'**action politique** et on retombe alors nécessairement – à partir du moment où vous menez une action de contestation ou même une action qui aspire à une forme de société – sur le fameux problème des **moyens** à utiliser pour mener cette action : on en revient au problème du terrorisme. Or, ce problème n'est pas nouveau puisqu'il a été discuté par tous les partis socialistes au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, et même entre les marxistes et les socialistes révolutionnaires dans la Russie du début du siècle ; car c'est bien la légitimité du terrorisme qui était en question. Pour les marxistes, c'était l'action de masse qui était déterminante. Le problème du rôle de la violence (qui était à l'époque le terrorisme) a été liquidé par la suprématie du marxisme dans le mouvement ouvrier. Mais lorsque cette suprématie a été établie, le marxisme a servi de couverture pour rétablir la violence. Donc, on n'en sort pas.

(...) Je crois donc qu'on ne peut réagir à ce problème de la violence physique qu'à partir d'une expérience personnelle vécue : il faut avoir eu l'occasion, d'une manière ou d'une autre, d'être soi-même profondément **dégoûté** de

la violence. C'est alors qu'on se dit qu'il y a « ras le bol » de traiter l'autre de « dégueulasse », de « salaud », etc. Car les injures sont déjà des formes de liquidation mentale : la liquidation psychique n'est qu'un substitut de la liquidation physique...

Ces questions se posent pour moi au niveau de l'action que je voudrais entreprendre politiquement, car je suis dégoûté des formes d'action que j'ai menées auparavant et qui sont devenues le contraire de ce que je voulais. Alors, on peut bien sûr dénoncer la violence des pouvoirs, de la bombe atomique, etc., comme vous le faites et comme d'autres le font même sous des étiquettes « violentes » ; mais le problème reste : comment **nous**, nous allons réagir devant la violence ? Comment allons-nous sortir du cercle vicieux qui veut qu'on réponde à la violence par la violence ?

**C.M.** – C'est bien là notre problème central : trouver des alternatives, des formes d'action politique nouvelles. Mais au niveau de l'**analyse** des violences, il nous paraît très important de situer l'importance relative des différentes formes de violence, car toutes ne sont pas sur le même plan : leurs conséquences sur la vie des gens, sur la survie de l'humanité sont tout de même assez différentes. Cette volonté de ne pas « globaliser » en mettant dans le même sac indifféremment toutes les formes de violence ne nous empêche pas de voir le **lien** très réel qui les unit, et d'affirmer que la rupture avec la violence, dans l'action, doit être radicale, car tout se tient : ce n'est pas un hasard, par exemple, que le même mot (terreur) se retrouve aussi bien dans « terrorisme » que dans « équilibre de la terreur » ; car il s'agit bien de la même technique d'action dans les deux cas, mais à des échelles différentes : c'est la prise d'otages innocents...

**E.M.** – D'accord ; seulement vous posez le problème en termes de « hiérarchie », comme si vous étiez à l'extérieur, et que vous faisiez la hiérarchie des vraies et des fausses violences, des violences principales et secondaires, les principales étant celles des pouvoirs, des détenteurs des outils de mort. Moi, je ne me situe pas dans cette hiérarchie, mais dans la vision de l'alternative : qu'est-ce que vont faire ceux qui sont contre le système de domination ? Car c'est cela qui me concerne personnellement... Autrement dit, si vous me posez le problème de la bombe atomique, il ne s'agit pas de répéter qu'elle est très destructrice et que



l'humanité risque d'être bousillée (propos qui lui-même, à la longue, s'atténue et se « sature ») ; il s'agit plutôt de voir comment nous, aujourd'hui, nous pouvons réagir dans cette situation-là. Or, on ne nous propose que deux moyens : le bulletin de vote ou la mitrailleuse !

Vous essayez de pondérer les violences et vous dites que l'équilibre de la terreur est beaucoup plus terrifiant que les actions sporadiques et minoritaires des terroristes ; moi, je ne les vois pas sur le même plan : la terreur des pouvoirs anonymes, c'est celle contre laquelle il faut lutter et contre laquelle on n'a pas de prise : c'est l'ennemi... alors que les terroristes sont ceux avec qui j'ai un rapport équivoque, car je suis en même temps **pour** leurs revendications et **contre** leurs moyens. Alors que vais-je leur dire ? « Vos moyens ne sont pas bons, mais vos revendications sont justes » ? Ou bien vais-je leur dire : « c'est fini » ? Autrement dit, jusqu'où vais-je pousser la rupture avec eux ?

Il y a un autre problème qui me semble très important, et c'est pour ça que j'ai pris l'exemple de New York. Freud l'avait bien vu, dès 1929, lorsqu'il disait à peu près : nous entrons dans une certaine forme de civilisation où un excès de rationalisation et d'organisation fait que tout le monde est intégré dans une société policée où le problème de la violence est refoulé. Mais cette violence refoulée, il faudra bien qu'à un moment elle explose : là aussi il y a un potentiel violent... Là où tout semble calme, brusquement éclate une crise : dans cette société, cette culture, cette civilisation, quelque chose craque. Le cas de New York est intéressant, car c'est du vécu...

Je pense donc qu'avant d'en venir à la question atomique par exemple, il faut poser le problème de la violence **vécue** : l'ambiance de la vie quotidienne, les agressions dans le métro, posent le problème de la vie qu'on peut mener, de la vie urbaine, de la vie dans notre société. On ne peut pas mettre tout cela entre parenthèses et déclarer simplement que c'est le pouvoir qui favorise la délinquance pour pouvoir mieux placer ses flics partout ! Cette question doit donc entrer dans nos analyses de la violence et je n'en vois guère la solution... A moins de faire comme à New York, où les gens des quartiers riches achètent une police privée ! Et dans d'autres quartiers, comme je l'ai dit, c'est la mafia qui fait régner l'ordre...

Comment se fait-il qu'une ville comme Paris (ou toute autre grande ville d'Europe) était devenue depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'aux années récentes une ville d'une sécurité absolue, où n'importe qui pouvait se balader, et que brusquement quelque chose a craqué ? Quelque chose dans le système ne fonctionne plus... Ce n'est pas seulement un problème de « pouvoir » ; on peut dire que c'est le « système », mais à mon avis, le point de départ c'est l'**atomisation** : il y a 20 ans, quand quelqu'un tombait dans la rue, des gens se précipitaient pour l'aider, appeler un médecin, etc. Aujourd'hui, tout le monde se détourne, et chacun a de bonnes raisons : il est pressé, il a peur d'être convoqué comme témoin, etc. Pourquoi ce nouveau genre de vie où il n'y a plus aucun réseau de solidarité ? Les gens ne se connaissent plus dans les immeubles ; dans l'atomisation totale, personne n'aide plus personne... (...)

Essayons maintenant de récapituler un peu. Pour moi, il y a trois ordres de problèmes qui sont à des niveaux tout à fait différents :

- Le premier, c'est celui des modes d'action révolutionnaires : ils ont été de plus en plus contaminés par les modes d'action « terroristes », brutaux ; c'est le problème que j'ai posé en premier, et je crois qu'il est capital. Ce n'est d'ailleurs pas un problème que nous venons d'inventer, car il a été vraiment pensé au XIX<sup>e</sup> siècle...

- Le deuxième, c'est celui de la vie quotidienne ; dans nos sociétés, pour des tas de raisons qu'il est difficile d'analyser, il y a un surgissement de la violence, lié à l'atomisation sociale qui supprime les relations de solidarité.

- Le troisième, c'est celui des pouvoirs ; mais le caractère dramatique de ce problème, c'est que plus il devient concret, plus il **semble** abstrait. Prenons l'exemple de la bombe atomique et de sa dissémination : au départ, c'est très concret ; non seulement le souvenir d'Hiroshima est tout proche, mais il y a deux super-puissances ennemies qui ont la bombe atomique et qui sont en conflit. C'est la guerre froide ; le risque d'une erreur, d'un accident est réel, et la peur existe. Puis la peur s'atténue, par la suite, au fur et à mesure que le danger grandit statistiquement par la diffusion de l'arme atomique. Et par un paradoxe curieux, on est de plus en plus rassuré, alors qu'il n'y a plus maintenant seulement les USA et l'URSS, mais aussi la Chine, la France, et sans doute d'autres puissances !...



Il est évident que la dissémination de l'arme nucléaire multiplie les risques et accroît la probabilité de son utilisation. Or ce risque est de moins en moins **sensible**, et finalement le problème n'est plus vraiment **vécu** : pour la psychologie, il est de plus en plus abstrait, au moment où il devient de plus en plus concret sur le plan de la probabilité ! Ceci pose un problème : comment créer une prise de conscience dans une situation de saturation mentale où l'on s'est habitué à vivre avec la bombe atomique ? Je crois qu'il faut arriver à lier la **violence vécue** avec une prise de conscience de la menace. Et cela suppose qu'on cesse de se recroqueviller sur les problèmes de l'Hexagone. Tous nos discours politiques font comme s'il n'y avait que la France, et l'Europe à peine... Le reste du monde, l'URSS, le Tiers-Monde, on n'y pense pas. Alors que si l'on veut donner une conscience du danger de la bombe atomique, il est évident qu'il faut le lier à une conscience planétaire, mondiale, où l'on se sent solidaire du monde entier...

Mais les grands partis politiques entretiennent ce repli hexagonal ; le programme commun évite de parler des questions extérieures parce que ce serait source de conflits, d'antagonismes. Alors, on ne parle plus de rien et on fait comme si les seuls problèmes étaient ceux du niveau de vie des Français. Il y a un éclatement de la vision des problèmes politiques alors qu'il faut considérer que les problèmes français, qui sont ceux sur lesquels nous avons une possibilité d'action, ne sont qu'une partie d'un problème global qui nous concerne étroitement.

**C.M.** — Dans un entretien que vous avez récemment accordé au **Nouvel Observateur**, j'ai noté une phrase où vous exprimez une idée très proche de ce que nous essayons de chercher : « une nouvelle société est inséparable d'une nouvelle politique qui n'endocrine pas, ne brutalise pas ; elle se fondera sur des formes nouvelles d'**anti-violence**... ». Pourriez-vous préciser ce que vous entendez par là ? Est-ce que vous voyez des signes avant-coureurs de cette nouvelle politique ?

**E.M.** — Ma démarche à moi est partie d'une entreprise apparemment très éloignée de la réflexion politique : je suis parti de l'idée de la **science** comme instrument du progrès, car dans la science les choses progressent par la libre discussion critique et pas du tout par la violence ou par

la force. Je me suis rendu compte que le développement de la science (les expériences, les expérimentations) se faisait par une pratique de manipulations en laboratoire, et que cette manipulation, cette maîtrise sur les objets, sur les corps, sur les corps physiques, chimiques, sur les animaux, sur la nature, était devenue l'élément essentiel : on a mis au point des tas de manipulations de plus en plus raffinées qui s'ajoutent aux pouvoirs aveugles qui viennent de la société. C'est cela que j'ai voulu dire par la phrase que vous citez : alors qu'aujourd'hui une connaissance n'est reconnue valable que si elle aboutit à une formule qui permet de mesurer, de manipuler, il faudrait plutôt prendre comme modèle de l'action le geste de l'acupuncteur, le geste qui réanime les zones endormies pour qu'elles agissent par elles-mêmes. Si l'on veut agir dans la société, il faut dire simplement : notre travail consiste à ré-animer les zones bloquées, léthargiques, de façon à ce que d'elles-mêmes elles se guérissent par leur ré-activation.

La non-violence est à la fois un moyen au service de quelque chose d'autre mais c'est aussi une fin : si l'on veut une société autre, c'est aussi pour que cette société soit pacifique dans le sens très profond du terme. Je dirais même que le besoin de la **paix intérieure** est une composante qu'on ne peut pas mettre de côté. Je vais peut-être faire de la psychanalyse à bon marché, mais il est évident que les syndromes de persécution d'un Staline, d'un Amin Dada ou d'un Hitler sont liés à un rapport extrêmement morbide de soi avec soi.

Je crois que ce qui va être modifié dans la politique, c'est que nous l'avons conçue sur le schéma occidental selon lequel la politique est une action sur l'extérieur où on ne s'occupe jamais de soi. Ce qui est important, ce qui m'a frappé dans les mouvements californiens des années 60, c'est le retour à une idée qui se retrouve dans toutes les autres civilisations, c'est-à-dire que pour agir sur le monde, il faut agir aussi sur soi, se transformer soi-même, se « bonifier » soi-même ; autrement dit, même un groupe qui veut transformer la société doit être déjà l'embryon de la société future par les mœurs qu'il institue. (...)

*Propos recueillis à Paris  
le 14 juin 1977*

**A.N.V. n° 24-25, août-octobre 1977**



# NOUS AVONS LU...

« *La désobéissance est le plus sage des devoirs* », tel est le titre d'un tract appelant à la mobilisation des Français contre le S.T.O. et reproduit sur la couverture. C'est en effet de désobéissance ou plutôt de "résistance" qu'il est question tout au long de l'ouvrage qu'a consacré J. Semelin à la résistance civile en Europe pendant la Deuxième Guerre mondiale.

La démarche s'inscrit dans un double défi. D'une part, il s'agit de rompre avec la version "guerrière" ou "armée" de la résistance, toujours mise en avant. Ensuite il s'agit de tenter de tester, de valider les hypothèses stratégiques de la non-violence dans le cadre de violence extrême que fut le nazisme en Europe. Cette période a toujours été, en effet, opposée aux non-violents comme étant la démonstration de l'échec d'une stratégie non-violente. Cherchant à dépasser ce débat, l'auteur préfère parler de « résistance civile », réservant le terme particulier « d'action non-violente » à une action préparée et se déclarant explicitement non-violente.

L'objet de ce livre est de comprendre comment des centaines de milliers de personnes s'engagèrent, sans préparation, dans la lutte pour préserver la société dans laquelle ils vivaient face à l'une des formes les plus absolues de violence qu'ait connue l'histoire.

Brossant un tableau de l'Europe occupée en 1940, l'auteur nous rappelle que pour qu'il y ait collaboration, il faut être deux, occupant et occupé. Or dans nombre de cas, et notamment celui de la France, la "collaboration" fut souvent à la demande de l'occupé, sans participation réelle du côté allemand. Signalons, à contrario, le cas intéressant du Danemark, qui parvint à maintenir une démocratie parlementaire et sut faire des concessions sur les détails pour sauver l'essentiel.

C'est à une relecture en profondeur que nous invite J. Semelin. Rarement période de l'histoire n'aura été, en effet, la source de tant de mythes, de tant de réécriture, au-delà des faits. Il importe aujourd'hui de ne pas analy-

ser seulement les mouvements de résistance en eux-mêmes mais « *en relation avec le contexte psychologique et sociologique qui les a vus naître et a rendu possible leur développement* ».

Ainsi la résistance est défini comme « *le processus spontané de lutte de la société civile par des moyens non armés contre l'agression dont cette société est victime* ».

**Jacques SEMELIN**  
***Sans armes face à Hitler :***  
***la résistance civile en Europe***  
**1939-1943**  
Editions Payot, Paris, 1989

Le terme de résistance civile fait ressortir la dimension collective (c'est la *résistance* plutôt que la *désobéissance* ou la *dissidence*) et nous indique aussi l'imbrication constante entre résistance armée et non armée. Il s'agit donc bien d'une résistance visant à défendre l'ensemble de la société et à empêcher sa "prise" par les forces d'occupation. Elle va s'appuyer sur trois concepts-clés. Tout d'abord la légitimité : l'existence de mouvements de résistance rend illégitimes les forces d'occupation et redonne toute sa valeur au pouvoir de droit. La résistance civile s'appuie – c'est la seconde idée force – sur l'ensemble de la société ; c'est donc de son degré de cohésion que va dépendre sa plus ou moins grande extension. C'est à travers de nombreux exemples que l'auteur nous montre comment la résistance gagne petit à petit tous les secteurs de la société par une mobilisation progressive, qui suit aussi les exigences de moins en moins tolérables de l'occupant. Le troisième pivot de la résistance civile, c'est bien sur l'opinion publique sans laquelle des mouvements d'envergure nationale, voulant s'inscrire dans la durée, n'auraient pu exister. L'auteur insiste sur l'importance de la relation dialectique entre l'opinion publique et le mouvement lui-même qui « *incarne sa volonté* ».



Le cas de la résistance face au génocide est particulièrement frappant : le rapport classique occupant-occupé fait place à une relation persécuteur-victime. Or s'il n'y a pas eu de victoire sur le génocide (seule la défaite militaire des nazis a permis d'y mettre fin), et si l'auteur nous dit bien qu'« *on ne résiste pas au génocide, on le prévient* », il nous montre aussi comment l'action de l'opinion publique et parfois des états a pu entraver dans certains cas le processus d'extermination des Juifs et a au moins permis de « limiter les dégâts ».

C'est à ses objectifs que l'on peut mesurer l'efficacité d'une stratégie. Les mouvements de résistance civile ont agi dans un objectif d'efficacité immédiate, dans une stratégie de la *survie*, de l'*Ici et maintenant*, et non dans un objectif de victoire finale sur les forces nazies. Ceci posé, l'auteur distingue trois formes distinctes d'efficacité : la première, directe, qui empêche concrètement la réalisation de certains objectifs de l'occupant, la seconde indirecte qui joue sur des actions symboliques et la troisième dissuasive, qui se fonde sur une mobilisation massive capable de faire reculer le pouvoir.

Tirant les leçons de ces expériences, l'auteur laisse entrevoir les possibilités de véritables stratégies civiles de défense qui, par une préparation, permettrait de rendre la société non contrôlable par un "occupant". Mais une stratégie civile ne s'appuie pas que sur des techniques (même si elles sont nécessaires) et dépend, en dernière instance, de la cohésion sociale du groupe. Il s'agit donc d'un pari sur la capacité de mobilisation de la société, capacité jamais assurée ni acquise une bonne fois pour toutes.

Les événements récents nous montrent pourtant que les échecs d'hier peuvent, plus de vingt ans plus tard, aboutir à la victoire de la société civile...

A. Le Huérou

**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..... dépliant de présentation de la revue (gratuits).

Tarif minimum : 115 F

étranger : 150 F

soutien : à partir de 180 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. :

.....

.....

.....

**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° 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 Quilès, Pierre-Luc Séguillon. Dossier complété par un historique de l'opposition à la force de frappe (45-65) 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 Bollardièrre, 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 une 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 (30 F)**

Peut-on parler d'une stratégie non-violente en Pologne ? Un 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. Un texte inédit en français de Kolakowski. Une interview de Milewski, président de Solidarnosc à l'étranger.



**N° 55 : MARIER ARMÉE ET NON-VIOLENCE ? (20 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... (20 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 (20 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 (20 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 (20 F)**

Donnent leur opinion sur le livre « la dissuasion civile » : Ch. Hernu, B. Stasi, Y. Lancien, les généraux Le Borgne, Buis, Copel, l'amiral Sevaistre, des évêques, des stratèges. Le débat s'amorce avec les auteurs du livre. Compte rendu détaillé du Colloque de Strasbourg sur les stratégies civiles de défense.

**N° 60 : GENOCIDES (20 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 (20 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 LAT. (28 F)**

Guatemala, 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. Non-violence : attitude éthique plus que religieuse.

**N° 66 : LA NON-VIOLENCE ET LE DROIT (28 F)**

Un recours contre la violence : la défense des Droits de l'Homme. Quels sont les fondements philosophiques et historiques de ces Droits ? Quand le Droit couvre l'injustice, la désobéissance civile est-elle légitime ? L'objection de conscience est-elle un droit ? Que peut le Droit contre la « raison d'Etat » ? En annexe : une réflexion sur les ventes d'armes, moins rentables qu'on ne le croit.

**N° 67 : LA PAIX, VUE DE L'EST (28 F)**

Mouvements pour la paix et l'écologie en Tchécoslovaquie, Hongrie, R.D.A., Pologne, Yougoslavie.

**N° 68 : LEXIQUE DE LA NON-VIOLENCE (38 F).**

Jean-Marie MULLER propose les définitions d'une soixantaine de mots couramment utilisés dans la recherche sur la non-violence. Toutes les formes d'action sont passées en revue ainsi que quelques notions-clé. Un outil pratique et éclairant.

**N° 69 : LES DÉFIS DES TERRORISMES (30 F)**

Le terrorisme : comment se distingue-t-il des autres formes de violence ? Comment le juger ? Comment lui résister ? Des questions vitales pour la démocratie. Avec Olivier Mongin, Michel Wieviorka, Edwy Plenel.

**N° 70 : INTIFADA - RÉVOLUTION AMÉRICAINE (30 F)**

Deux dossiers dans ce numéro : la résistance civile en Palestine (l'intifada peut-elle réussir autrement que par la non-violence ?) et deux études sur les mouvements de résistance civile qui ont mis en route la révolution américaine à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

**N° 71 : AUX ACTES, CITOYENS ! (30 F)**

Numéro spécial à l'occasion du « Sommet économique alternatif » (TOES) qui s'est tenu à Paris les 15-16 juillet 1989. Témoignages et analyses pour une « révolution sociétale ».

**N° 72 : STRATÉGIES NON-VIOLENTES : OÙ EN EST LA RECHERCHE ? (30 F)**

Cinq ans après la création de l'Institut pour la Résolution Non-violente des Conflits (IRNC), un premier bilan des recherches qu'il a menées : sur l'énergie, sur les collectivités locales, sur les associations, sur la défense européenne.



## ALTERNATIVES NON VIOLENTES

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  
Olivier FRESSARD  
Patrick GIROS  
Etienne GOS  
Christian MELLON  
Jean-Marie MULLER  
Hervé OTT  
Bernard QUELQUEJEU  
Ina RANSON  
Alain REFALO  
Marlène TUININGA  
Jean VAN LIERDE  
Paul VIRILIO  
Patrick VIVERET

### Directeur de Publication :

Christian DELORME

Rédacteurs en chef :

Jacques SEMELIN  
Anne LE HUÉROU

## sommaire

<i>Editorial</i> .....	1
<b>D'où vient la violence ?</b>	
Table ronde avec R. Girard.....	3
<b>Comment ritualiser notre agressivité ?</b>	
Entretien avec Denise Van Caneghem.....	9
<b>Le terroriste, le non violent et la mort</b>	
par Jacques Semelin.....	22
<b>La grève de la faim est-elle démocratique ?</b>	
par Jean-Marie Muller.....	27
<b>Désobéissance civile, de Thoreau à nos jours</b>	
par Christian Mellon.....	33
<b>La guerre sainte aujourd'hui</b>	
Table ronde .....	38
<b>Lutte des classes et non violence</b>	
par Maurice Debrach.....	43
<b>Syndicalisme et non violence</b>	
par André Jeanson .....	50
<b>Inventer une nouvelle politique</b>	
entretien avec Edgar Morin .....	53
<b>Nous avons lu</b> .....	58