

"DES OBEISSANCE CIVILE ET NON-VIOLENCE"

Mémoire de philosophie morale et politique

Auteur : Mathieu Vernerey

(maîtrise de philosophie - Lyon3)

Année universitaire : 1998-1999

INTRODUCTION

I. DÉSŒBÉISSANCE CIVILE ET LÉGALITÉ

- 1) Désobéissance civile : délinquance ou acte politique?
 - la désobéissance civile comme activité de groupe
 - la valeur politique de l'opinion
- 2) L'individu : une détermination juridique
 - confusion délinquance-désobéissance civile du point de vue du droit
 - distinction délinquance-désobéissance civile du point de vue des faits
- 3) Impasse des justifications juridiques de la désobéissance civile
 - le principe de l'acceptation de la sanction
 - la mise à l'épreuve de la validité de la loi
 - l'objection de conscience

II. DÉSŒBÉISSANCE CIVILE ET NON-VIOLENCE

- 1) Désobéissance civile et violence
 - la désobéissance civile face à la violence
 - désobéissance civile, non-coopération et résistance passive
- 2) Non-violence, objection de conscience et pacifisme
- 3) Vérité non-violente : la souffrance
 - l'acceptation de la souffrance
 - la non-violence comme force de la vérité
 - l'acceptation de la sanction comme acceptation de la souffrance

III. VIOLENCE ET NON-VIOLENCE EN POLITIQUE

- 1) Temporalité et vérité de l'action
 - le temps comme condition de l'action
 - l'imprévisibilité de l'action violente face à la contingence
 - le mensonge comme violence de la raison
 - la non-violence comme vérité de l'impermanence
- 2) Violence et légalité
 - de la vérité du droit à l'esprit des lois
 - confusion de la violence et de la loi au nom de la vérité du droit
- 3) Mise en question de la source et de la localisation du pouvoir
 - désobéissance civile et révolution
 - pouvoir non-violent et illégitimité de la violence

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

En 1995 émerge le projet d'un mouvement de désobéissance civile - à l'instar de celui qui fut mené par Gandhi et qui participa, sans pour autant en être la cause réelle, à l'indépendance de l'Inde vis-à-vis de l'Angleterre - s'appliquant cette fois-ci à la lutte du peuple tibétain dans le contexte de l'occupation coloniale chinoise actuel. L'initiative de ce projet¹, même s'il semble a priori paradoxalement ne pas avoir eu beaucoup d'échos auprès des Tibétains eux-mêmes, a suscité à la fois une certaine perplexité et une certaine admiration dans les milieux de soutien occidentaux. Le silence des Tibétains est en fait issu d'un malaise à parler de ce sujet car, outre la divergence de la ligne politique de ce projet avec la ligne officielle des autorités tibétaines en exil, le caractère non-violent de l'application dans les faits d'une telle entreprise pouvait être sérieusement discuté. Ce malaise provenait aussi en grande part du fait que le Dalaï Lama, garant moral de l'unité du peuple tibétain et de la nature non-violente de son combat, n'avait justement donné aucun aval explicite à cette entreprise, ne garantissant ainsi pas son caractère de non-violence aux yeux d'une majorité, silencieuse, de Tibétains. La réserve du Dalaï Lama, ainsi que la perplexité suscitée en occident, sont assurément inspirées du même type de considérations que pouvait porter Hannah Arendt à l'égard du mouvement de Gandhi : la Chine à laquelle ont affaire les Tibétains n'est pas "l'Angleterre" de Gandhi, mais ressemble bien plus dans son rapport à la violence à "la Russie de Staline, l'Allemagne de Hitler ou même le Japon d'avant-guerre"². Il en découle une difficulté de taille.

Peut-on désobéir à un État qui a recourt à la violence pour dissuader de désobéir?

Peut-être le Dalaï Lama était-il gêné par le caractère illégal de la désobéissance civile - qui permettrait au régime chinois d'en prétexter le caractère criminel et d'en justifier ainsi la répression, ou encore, d'en prétexter la nature terroriste pour justifier de ne pas dialoguer avec les autorités tibétaines en exil - par la certitude en tous les cas des représailles chinoises aussi bien sur ceux qui en feraient actes que sur le peuple tibétain lui-même, ou bien encore par le même type de considération qui amena Hannah Arendt à dire que la volonté de se sacrifier soi-même est "une forme de fanatisme uniquement tendue vers son objectif, qui est en général le fait d'excentriques et de toute façon a pour effet de rendre impossible une discussion rationnelle des données du problème".

Le caractère illégal de la désobéissance civile semble souvent marquer les esprits de ceux qui se soucient avant tout de la moralité d'un acte ou qui se cachent derrière ce prétexte pour d'autres raisons. C'est pourquoi on dira de la désobéissance civile qu'elle constitue ou bien un crime ou bien un acte de conscience. On sera tenté alors de se référer à la conscience civique pour l'accabler ou au contraire pour la justifier. Il est pourtant une autre manière de poser la question de la justification de la désobéissance civile.

La non-violence permet-elle de justifier l'infraction à la loi dans la désobéissance civile?

Il convient d'éviter de donner un contenu moral à la non-violence, et de la considérer au contraire froidement comme un moyen au même titre que la violence. Il est d'ailleurs très instructif de demander à quelqu'un d'attentif à la voix de sa conscience de considérer que la non-violence peut être beaucoup plus violente qu'il ne le pense et qu'elle peut même s'avérer sous certains aspects plus terrifiante que la violence elle-même. C'est du moins ce que nous serons amenés à considérer à travers son application dans la désobéissance civile et à travers sa confrontation à la violence.

A travers la violation de la loi d'un État, la désobéissance civile semble représenter

pour celui-ci une affaire de politique intérieure et relever ainsi de ce qui fonde par ailleurs sa souveraineté. Or, c'est précisément la souveraineté de l'Angleterre sur les Indes qui était contestée par Gandhi, de la même manière que les Tibétains qui projetèrent de désobéir à la domination chinoise contestaient la souveraineté de la Chine sur le Tibet. Il en découle que la désobéissance civile peut être amenée à remettre en question ce qui fonde le principe de la souveraineté d'un État. D'où il apparaît cette dernière question à laquelle nous répondrons en conclusion de ce travail :

La désobéissance civile peut-elle devenir un phénomène international, en quel cas, quelles en sont les conditions et quel en est le but ?

Nous nous référerons essentiellement à trois écrits tardifs de Hannah Arendt sur la violence et la désobéissance civile ("Sur la violence", 1969 - "La désobéissance civile", 1971 - "Du mensonge en politique", 1972), ainsi qu'à des écrits et des discours de Gandhi, datés de 1920 à 1946, dans lesquels il décrit la théorie de la non-violence appliquée à l'action politique afin de justifier son application au regard aussi bien de ses détracteurs que de ses partisans.

1. Nous nous demanderons d'abord si la désobéissance civile est justifiable et de quelle manière elle peut l'être - que ce soit par la référence au droit qui est enfreint, par la référence à un droit supérieur ou par la référence à la conscience - après avoir déterminé en quoi consiste l'illégalité de la désobéissance civile du point de vue du droit et du point de vue de celui qui en fait acte. Il s'agira de définir ce que sont un acte politique, un acte civique et un acte incivil, et de savoir où se situe précisément la désobéissance civile.

2. Nous verrons ensuite en quoi consiste la non-violence lorsqu'elle propose de désobéir à un pouvoir malgré la violence, potentielle ou en actes, dont celui-ci peut faire preuve. Nous serons amenés dans ce sens à analyser d'autres phénomènes de contestation que la désobéissance civile, tels que la résistance passive ou la non-coopération. La complexité de la non-violence réside dans la diversité des manières et des raisons de ne pas avoir recours à la violence, et donc dans la diversité des formes de la non-violence, telles que le pacifisme ou l'objection de conscience. Il s'agira de ne pas se méprendre sur ce que représente et implique réellement la non-violence.

3. Nous verrons enfin que des différentes caractéristiques de l'action (sa temporalité, sa finalité, sa modalité) dépend le choix entre la violence et la non-violence. Nous verrons aussi que ces trois catégories s'appliquent aussi à la loi, et dans quelle mesure. De ces considérations sur le droit et sur l'action dépendra aussi la définition du pouvoir, sa localisation et sa source. Nous verrons que la désobéissance civile s'inscrit dans le rapport du pouvoir et de l'absence du pouvoir, lui-même inscrit dans un rapport de la violence et de la non-violence.

I. DÉSŒBÉISSANCE CIVILE ET LÉGALITÉ

1) Désobéissance civile : délinquance ou acte politique ?

La désobéissance civile comme activité de groupe

La désobéissance civile est perçue à tort comme désobéissance à la loi si l'on considère que c'est là sa seule finalité. On la réduit souvent à cela dans la mesure où son mode d'action consiste effectivement en une infraction à la loi, et l'on en retient dès lors uniquement le caractère d'illégalité. L'attention est monopolisée par ce seul fait car toute désobéissance à la loi est assimilée à une activité de nature criminelle et aussitôt répréhensible parce qu'elle représente un danger pour la société. Dans ce sens Hannah Arendt rappelle que "d'un point de vue juridique, celui qui fait acte de désobéissance civile viole la loi tout aussi bien que le délinquant de droit commun ; et il est compréhensible que le public en général, et plus particulièrement les juristes, considèrent que la désobéissance civile, précisément du fait de son caractère public, est au fond d'une nature criminelle"³. Le caractère public de l'infraction à la loi semble jouer en défaveur de la désobéissance civile, alors que cela constitue son essence même en tant qu'acte politique. D'une part, il offre la désobéissance civile au jugement imparfait d'une opinion publique mal informée, et d'autre part, il donne l'impression qu'elle consiste en une incitation à la désobéissance généralisée et donc à la criminalité. Or, le caractère public de la violation de la loi, nous le verrons, distingue justement la désobéissance civile de la délinquance de droit commun. Les motivations que l'on suppose instinctivement à celui qui pratique la désobéissance civile, parce qu'il désobéit à la loi, font perdre de vue quelles peuvent être les motivations réelles de son acte.

La désobéissance dans la désobéissance civile est de nature indirecte, c'est-à-dire qu'elle ne constitue que de manière occasionnelle un phénomène de désobéissance à la loi. Cela ne sous-entend pas que l'infraction à la loi constitue un phénomène occasionnel dans la désobéissance civile, mais qu'elle est l'occasion de désobéir à autre chose que la loi elle-même. Celle-ci ne constitue pas la cible visée dans le principe de désobéissance. Ce qui est visé, ce sont les décisions des autorités d'un État ; et la désobéissance civile est l'expression d'un désaccord avec celles-ci.

De par le caractère indirect de la désobéissance civile, la question de savoir si la loi qui est enfreinte est mise en cause par celui qui désobéit importe peu. Non pas que cela ne puisse pas être le cas, mais le fait de le savoir n'apporte pas un élément nécessaire à la compréhension du phénomène. Ce qui nous intéresse est bien plus la manière d'agir de celui qui fait acte de désobéissance civile plutôt que ses raisons, car elle nous apprend beaucoup plus de choses sur la nature de ces dernières que si nous nous contentions de les interroger directement.

La nature indirecte de la désobéissance civile suppose nécessairement une action de groupe, sans quoi elle ne serait pas significative. Hannah Arendt prend l'exemple des "Freedom Riders" aux États-Unis qui étaient membres de groupes de libéraux du Nord et se rendaient dans les États du Sud pour lutter contre la ségrégation raciale. Leur action consistait en la violation de règles de circulation ; l'objet de leur délit ne correspondait pas à l'objet de leur revendication. En désobéissant à une loi en particulier, ceux-ci entendaient désobéir aux autorités avec lesquelles ils se trouvaient en désaccord. La loi enfreinte, même si elle ne semble en rien correspondre à l'objet de la revendication, représente une désobéissance, non pas même à la loi en général, c'est-à-dire à la loi pour elle-même, mais pour la relation que celle-ci établit entre un peuple et son gouvernement ; ce qui revient à une désobéissance au pouvoir lui-même. Il pourrait s'agir dès lors de n'importe quelle loi.

Quoiqu'il en soit, la nature indirecte de la désobéissance civile suppose nécessairement une action de groupe, et Hannah Arendt le fait remarquer, "on voit mal un individu isolé entreprendre de violer les règles de la circulation"⁴. La désobéissance civile consiste en une action organisée, et si la crédibilité de cette action nécessite qu'un certain nombre de personnes y participe, ce n'est pas seulement pour rassembler une force numérique et constituer une force d'opinion, mais aussi parce que dans l'organisation de cette action sont définis des rôles qu'un seul individu ne peut tenir. Les initiatives d'individus isolés, même si elles se répétaient par concours de circonstance, ne sauraient prêter à conséquence. Seule l'action organisée et distributive d'un groupe demeure capable d'inquiéter les autorités d'un pays.

Quels que soient les mobiles de celui qui désobéit, il ne s'agit que d'une opinion. La désobéissance civile dépend de la valeur de cette opinion et précisément de sa valeur politique, et non pas de l'opinion elle-même.

Valeur politique de l'opinion

Si la désobéissance civile est la manifestation d'un désaccord avec les décisions prises par les autorités d'un État, elle est avant tout l'expression d'une opinion, une opinion différente de celle qui aura poussé les mêmes autorités à prendre telle ou telle décision. Mais cette opinion n'est pas celle d'un seul individu ; elle est le fruit d'une réflexion de groupe, ou si elle est issue de la réflexion d'un seul, elle doit recevoir l'aval, c'est-à-dire l'accord, d'un plus grand nombre de personnes pour valoir. Ceux qui pratiquent la désobéissance civile "constituent en fait des minorités organisées unies par des décisions communes (...). Leur action concertée procède de leur commun accord, et c'est cet accord qui confère à leurs opinions une certaine valeur"⁵. Plus que le désaccord avec les autorités, le commun accord est ce qui donne sa raison d'être à la désobéissance civile. Une opinion prend une valeur politique du moment où elle fédère des individus et qu'elle est capable de se constituer en contre-pouvoir, c'est-à-dire, à rappeler ses limites au pouvoir établi, à les établir s'il n'en avait pas, ou si celles qu'il possédait ne correspondaient plus à celles que lui avait donné ou que lui avait laissé prendre le peuple, ce qui revient au même. La désobéissance civile suppose une action de groupe mais avant tout une opinion concertée, valable pour plus d'une seule personne. S'il s'agit bien là de minorités, l'union de ceux qui en font partie réside aussi dans leur "volonté de s'opposer à la politique gouvernementale, même s'ils peuvent estimer que cette politique a le soutien de la majorité"⁶. Les décisions d'un gouvernement peuvent être contestées, mais elles demeurent légitimes si personne ne se donne les moyens non seulement d'exprimer son désaccord mais bien plus encore de faire en sorte qu'il soit entendu et pris en compte dans les décisions finales. "Celui qui sait pouvoir refuser son accord sait également que, d'une certaine façon, il consent lorsqu'il s'abstient d'exprimer son désaccord"⁷, ce qui fait que, s'agissant de la désobéissance civile, "nous avons affaire en fait à des minorités organisées qui s'opposent à des majorités présumées passives"⁸. Ce à quoi Hannah Arendt rajoute que celles-ci "ne sont pas pour autant silencieuses"⁹, c'est-à-dire qu'elles sont capables elles aussi à leur tour de faire entendre leur voix et de sortir de leur passivité, pourvu qu'elles y soient incitées. Elles ne sont pas silencieuses, ce qui ne veut pas dire que leurs voix soient unifiées : le bruit, s'il n'est pas le silence, n'est pas encore la parole audible d'une seule et même voix. L'opinion publique - sous-entendu l'opinion majoritaire, et pas nécessairement celle de la majorité - a un poids certain sur les décisions des autorités, même si elle n'y participe pas directement. Ainsi, parmi ses objectifs, celui qui pratique la désobéissance civile a-t-il toujours pour but d'interpeller l'opinion publique.

Dans une démocratie, on veut que le pouvoir appartienne au peuple et qu'il consiste en le pouvoir de la majorité. Peut-être s'agit-il là d'un vœu pieu et en tous les cas d'une erreur

d'interprétation. Ainsi, la possibilité d'exprimer son désaccord, ou bien son accord, est semblait-il autorisé seulement une fois à chaque renouvellement de mandat pour un élu. Il apparaît tout de même un peu étrange que l'exercice du pouvoir pour un peuple consiste à exprimer son opinion individuellement dans la solitude et l'anonymat de l'isoloir et que l'expression de cette opinion se réduise en fait à s'accorder à l'opinion de tel ou tel parti politique. Le principe de la démocratie réside bien plus dans le droit d'association que dans le droit d'expression ou dans le droit de vote. Car ces deux derniers, mêmes s'ils sont nécessaires à la vie de la démocratie, sont insuffisants pour que celle-ci soit garantie des abus du pouvoir. Il ne s'agit que de droits individuels et l'individu seul ne peut rien. De plus, "c'est précisément la valeur de ce droit de vote, de l'élection libre au suffrage universel, qui, en tant que fondement d'une démocratie et des libertés publiques, est contestée"¹⁰ à travers le phénomène de désobéissance civile. Comme si, précise Hannah Arendt, vivant dans une démocratie, nous devons obéir parce que nous avons le droit de vote. "Nombreux sont ceux qui résonnent comme s'il existait un contrat social, ou un quelconque fondement similaire justifiant l'obligation politique de se conformer à la volonté de la majorité"¹¹. L'essence de la démocratie réside beaucoup moins dans le pouvoir de la majorité - qui est bien plus la justification fallacieuse d'un régime totalitaire - que dans le contre-pouvoir constitué par les minorités. Gandhi ira même jusqu'à dire à ce sujet que "croire que les actes d'une majorité lient une minorité est une superstition impie"¹² .

Les regroupements d'individus en association permettent déjà à des citoyens de faire entendre leur voix et si la constitution le permet d'être consulté par le pouvoir. Mais ce type de regroupement ne permet pas de participer aux décisions, tout au plus d'influer sur celles-ci lorsque ce groupement devient un groupe de pression influent. La désobéissance civile apparaît lorsque tous les moyens légaux - c'est-à-dire, les droits dont on dispose - ont été utilisés et qu'ils n'ont été suivis d'aucun effet sur les décisions des autorités. Il est fréquent qu'elle soit perçue comme un danger pour la démocratie et pour ce qu'on appelle l'État de droit. Loin d'être un danger pour celui-ci, elle constitue en fait un sursaut de la conscience civique et l'ultime recours d'un appel au droit lorsque celui-ci vacille. Mais il ne faut pas se méprendre à ce sujet, cela n'est en aucun cas une justification de la désobéissance civile. Ce qui devrait être encourageant pour le droit, c'est que des individus se soient réunis pour lui désobéir, mais en aucun cas qu'un individu seul puisse être convaincu qu'il est dans son droit de désobéir pour faire lui-même justice. Le seul danger est celui-ci et ce que nous allons voir maintenant, c'est que c'est le droit lui-même qui favorise et même encourage ce type d'interprétation.

(Dans un État de droit, il en est de même dans les régimes totalitaires et autres dictatures, la désobéissance civile apparaît comme une incitation à la désobéissance généralisée. Or il n'en est rien, la désobéissance civile est quelque chose de très particulier et même de très contraignant pour celui qui la pratique. Son application à grande échelle est non seulement difficile mais n'est en plus pas nécessaire. Nous le verrons, Gandhi distinguera le fait de ne pas obéir - la "non-coopération"¹³ - et le fait de désobéir - la désobéissance civile. A son sens, seule la non-coopération peut être considérée facilement comme une activité de masse, ce qui est moins évident concernant la désobéissance civile. Nous serons amenés à revenir sur ce sujet.

Quoiqu'il en soit, pour Hannah Arendt, même si la désobéissance civile peut apparaître de nature criminelle, "les preuves qui pourraient montrer que des actes de désobéissance civile ont tendance à conduire à la criminalité ne sont pas insuffisantes : elles font totalement défaut"¹⁴ . Les considérations sur le droit qui vont suivre permettront d'amener des réflexions de Hannah Arendt inspirées par un colloque de juristes ("le droit est-il mort", barreau de New-

York, printemps 1970)¹⁵ durant lequel ceux-ci, s'efforçant de concilier le droit et la désobéissance civile, en viennent en fait à démontrer sans le vouloir ce que la désobéissance civile n'est pas).

2) L'individu : une détermination juridique

Confusion délinquance-désobéissance civile, du point de vue du droit

Les systèmes juridiques règlent notre existence dans le monde et nos rapports avec nos semblables ; ils représentent ainsi un facteur de stabilisation dans une société, et cette stabilité que doit garantir la loi suppose l'obéissance de tous les individus. Pour que celle-ci demeure garantie, la loi doit responsabiliser l'individu par rapport au groupe et donc déterminer la responsabilité de celui-ci en tant qu'il est membre de ce groupe. L'individu est par nécessité une détermination proprement juridique, il en découle que pour la loi la responsabilité d'un acte est toujours individuelle. L'individu devient responsable de ses actes vis-à-vis d'un groupe dont la loi va s'efforcer d'incarner l'intérêt, à savoir la stabilité des rapports entre les individus qui en sont membres. Le droit définit une relation, celle de l'individu à la loi, et ceci en termes de devoir, d'obligation qui consistent en une obéissance inconditionnelle.

C'est pourquoi la désobéissance aux lois apparaît comme un danger pour la stabilité que la loi entend faire régner. La désobéissance civile n'échappe pas à ce cas de figure, non pas parce qu'elle a comme mode d'action dans les faits de désobéir à des lois, mais parce qu'elle apparaît du point de vue du droit comme tel, c'est-à-dire, comme désobéissance à la loi. Ainsi la désobéissance civile va-t-elle être assimilée à ce qui relève de la responsabilité individuelle.

L'erreur commise lorsque l'on aborde la désobéissance civile du point de vue du droit est que l'on considère celui qui la pratique comme un individu. Cette erreur est légitime puisque le champ juridique est ainsi défini - celui de la responsabilité individuelle - et il apparaît tout aussi légitime d'aborder le problème du point de vue du droit dans la mesure où il y a effectivement infraction à la loi. Il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'une erreur d'interprétation, car ayant affaire à un acte politique et à une activité de groupe s'agissant d'une désobéissance de type civil, le phénomène ne concerne pas l'acte d'un seul individu et dépasse le simple cadre juridique. Il demeure que le droit à son mot à dire du moment où il y a dans les faits infraction à la loi et que dès cet instant il ne peut demeurer silencieux. Hannah Arendt dit à ce sujet qu'il est "difficile aux juristes de voir dans celui qui fait acte de désobéissance civile le membre d'un groupe et non simplement celui qui viole individuellement la loi et fait déjà en puissance figure d'inculpé"¹⁶.

La légalité d'un acte étant déterminée par sa conformité au droit, à savoir que l'attitude conforme consiste en l'obéissance à la loi, la désobéissance civile est perçue, à raison, comme s'inscrivant dans le cadre de l'illégalité. De ce jugement de fait avéré découle une erreur, qui consiste à confondre celui qui fait acte de désobéissance civile avec le délinquant. Cette erreur semble incontournable du point de vue du droit, dans la mesure où la désobéissance à la loi constitue un délit. Dès lors celui qui fait acte de désobéissance civile est-il un délinquant de droit commun? Peut-on trouver dans le droit une justification de la désobéissance civile, c'est-à-dire établir une compatibilité du droit et de la désobéissance civile? A la première question existe deux types de réponse, l'une du point de vue des faits que nous développerons plus loin, et l'autre du point de vue du droit beaucoup plus problématique parce qu'elle répond en définitive à la deuxième question.

Le droit va se demander ce qui fait que le délinquant et celui qui fait acte de désobéissance civile tous deux désobéissent à la loi et qu'ils ne sont pas pour autant le même

individu. En se référant au seul cadre de l'illégalité, les deux cas sont identifiés alors même que l'on cherche à les distinguer. S'il n'est pas un délinquant de droit commun, alors qui peut être celui qui fait acte de désobéissance civile?

La question pour les juristes est de définir un statut pour ce dernier, afin que justement la loi puisse le considérer dans sa représentation de la société et lui trouver une place. Car le droit a pour mission d'interpréter la société en termes de lois, c'est-à-dire en termes de règles qui définissent des relations et des comportements et localisent les responsabilités, et pour que le système soit inattaquable, de pouvoir répondre à toutes les situations. Le droit doit pourvoir à ce qu'il n'y ait pas de no-man's-land juridique et que même le hors-la-loi possède son propre statut. Un tel manque serait la défaillance de tout le système, puisque la loi qui s'applique à tous ne peut échapper à aucun pour être valable.

Or, nous le verrons plus en détail, celui qui pratique la désobéissance civile tient à se mettre hors-la-loi et à le rester quitte, et surtout, à en subir les conséquences. L'erreur est de vouloir lui définir un statut, qui plus est en le distinguant du délinquant comme s'il persistait encore entre eux une parenté commune irréductible vis-à-vis du droit pour la raison qu'ils désobéissent tous deux à la loi. Le problème réel n'est pas de distinguer le délinquant de celui qui pratique la désobéissance civile mais de comprendre qu'il ne s'agit pas de les comparer, qu'il s'agit au contraire d'extraire de la compréhension du phénomène de désobéissance civile le cadre juridique, dans lequel le délinquant est le seul à trouver sa place.

Tout au plus le juriste n'a pas d'autre choix que de le considérer comme un délinquant car les limites du droit ne lui permettent pas d'appréhender ce phénomène autrement. Le juriste n'a d'ailleurs pas le choix de le considérer autrement que comme un délinquant et c'est là le très grand mérite de la procédure judiciaire, nous dit Hannah Arendt, qui est "de juger de manière impartiale un individu en rejetant toute influence extérieure sans se soucier de l'esprit du temps ou des opinions que l'inculpé peut partager avec d'autres personnes et tenter de présenter devant le tribunal"¹⁷.

Le vrai problème du droit en cherchant à comprendre les motivations de celui qui pratique la désobéissance civile n'est pas de faire de lui autre chose qu'un délinquant - il l'est irrémédiablement du point de vue de la loi du moment où il l'enfreint - mais de savoir quelle sorte de délinquant il est.

Distinction délinquance-désobéissance civile, du point de vue des faits

Du point de vue des faits, la désobéissance civile et la délinquance sont deux phénomènes distincts, notamment dans le rapport qu'entretiennent ceux qui en font acte avec la loi qu'ils enfreignent. Si celui qui pratique la désobéissance civile et le délinquant sont tous deux hors-la-loi, ils ne le sont pas de la même manière, et, si tous deux désobéissent à la loi, ils ne le font pareillement pas de manière identique.

Hannah Arendt, rappelant que l'on ne peut confondre la désobéissance civile et la délinquance de droit commun, distingue les deux phénomènes en définissant selon ses propres termes le premier comme une violation ouverte de la loi et le second comme une violation clandestine. "Il existe une différence essentielle entre le criminel qui prend soin de dissimuler à tous les regards ses actes répréhensibles et celui qui fait acte de désobéissance civile en défiant les autorités et s'institue lui-même porteur d'un autre droit"¹⁸.

Le délinquant entend garder l'anonymat de son acte, c'est une manière pour lui de ne pas en assumer la responsabilité et surtout de ne pas avoir à en assumer les conséquences, à savoir, la sanction prévue par la loi. Le fait de fuir cette responsabilité n'est pas le signe que le délinquant refuse de la reconnaître, bien au contraire, il la reconnaît du fait même qu'il cherche à la dissimuler. Il se sait responsable d'un acte répréhensible, et c'est aussi l'aveu qu'il reconnaît l'autorité de la loi car il en craint le châtement. Ne reconnaître ni l'autorité de la loi ni sa responsabilité reviendrait non pas nécessairement à accepter la sanction de son acte mais

tout au moins à ne pas s'en soucier.

À l'inverse, celui qui fait acte de désobéissance civile viole ouvertement la loi dans le sens où il rend son acte visible, c'est-à-dire public, et surtout en accepte la sanction voire même la sollicite. Le caractère public de la désobéissance civile se manifeste non seulement au moment même de l'infraction - on pourrait d'ailleurs parler à ce sujet de flagrant délit - mais surtout à travers le principe de l'acceptation de la sanction. Celui qui fait acte de désobéissance civile accepte l'entière responsabilité de son acte, mais il refuse sa culpabilité (dans ce sens Gandhi désignera l'acceptation de la sanction comme le principe de la "souffrance innocente"¹⁹). Le tribunal devant lequel il comparait va devenir, pour lui et le groupe qu'il représente, le tribunal des autorités qui le jugent. Il veut être jugé pour plaider l'incapacité de ses juges. Ses juges ne sont d'ailleurs pas à proprement parler les magistrats mais, à travers eux et à travers la loi qu'ils représentent, les autorités du pays dont les décisions sont contestées. Hannah Arendt dit de cet accusé quelque peu extraordinaire "qu'il s'institue lui-même porteur d'un autre droit"²⁰ mais il ne s'institue pas pour autant juge lui-même, il se contente simplement de dénoncer et d'accuser. Le juge dont un verdict est attendu par celui qui fait acte de désobéissance civile est l'opinion publique. C'est elle qu'il interpelle, et dans cette perspective le tribunal devient pour lui une tribune.

Par ailleurs, en acceptant la sanction, celui qui fait acte de désobéissance civile enlève à la loi son seul moyen de contrainte pour dissuader de désobéir.

Une autre distinction entre le délinquant et celui qui pratique la désobéissance civile est que ce dernier est nécessairement le membre d'un groupe du point de vue des faits mais encore plus, nous l'avons vu, du point de vue de la logique même de la désobéissance civile. Le seul cas où l'appartenance à un groupe retient l'attention des tribunaux, nous dit Hannah Arendt, est celui du complot. Mais l'assimiler à la désobéissance civile "serait ici totalement erroné, car le complot ne se caractérise pas simplement par la communauté d'inspiration, mais par le caractère secret de l'entreprise, alors que la désobéissance civile est publique"²¹ .

Celui qui fait acte de désobéissance civile n'est ni un délinquant ni un conspirateur.

3) Impasse des justifications juridiques de la désobéissance civile

Le principe de l'acceptation de la sanction

D'une distinction de fait entre la délinquance et la désobéissance civile, le droit entend trouver la justification de cette dernière. La première justification qu'il semble lui trouver consiste en l'acceptation de la sanction. Ce type de désobéissance serait justifié dans le cas où le contrevenant accepterait et même solliciterait la sanction pénale de son acte. Hannah Arendt souligne que "l'idée qu'il suffit d'une acceptation de la sanction pour justifier une infraction à la loi est à l'évidence absurde dans le domaine du droit pénal. Comment pourrait-on imaginer que quelqu'un ait la possibilité de se justifier d'un meurtre, d'un viol, ou d'un incendie volontaire, en acceptant de subir la sanction prévue?"²². Si le principe de l'acceptation de la sanction est effectivement un principe de la désobéissance civile, il ne lui permet pas de se justifier et ne permet encore moins au droit lui-même de la justifier. Cela reviendrait à justifier n'importe quel type d'infraction, pas seulement la désobéissance civile. L'acceptation de la sanction, nous l'avons vu, s'inscrit dans la logique d'action de la désobéissance civile, mais elle n'entre en aucun cas dans une logique de justification.

Le principe de l'acceptation de la sanction est cependant ce sur quoi entend se fonder le droit pour définir un statut à celui qui fait acte de désobéissance civile. Le droit veut savoir ce qui pousse celui-ci à accepter la sanction de son acte. Il interprète cette acceptation comme

la volonté d'assumer la responsabilité de l'acte commis et donc comme la volonté de l'individu à assumer sa responsabilité vis-à-vis de la loi. La désobéissance à la loi dans la désobéissance civile est interprétée, non comme un fait de nuisance à la loi comme on le rencontre chez le délinquant, mais comme un fait de loyauté. Comme si l'acceptation de la sanction consistait en un acte de conscience et comme si celui qui désobéissait le faisait par fidélité à la loi ou encore par fidélité à sa conscience morale. Cette interprétation nous dit Hannah Arendt donne naissance "à une assez étrange alliance théorique entre la moralité et la légalité, la conscience et le droit en vigueur"²³. Car dans ce contexte, la désobéissance à la loi va pouvoir être justifiée par un acte de conscience et par un principe de civilité - c'est-à-dire comme un acte civique - comme si l'acceptation de la sanction constituait la continuité du respect à la loi et non sa rupture. "Chaque fois que les juristes vont s'efforcer de justifier celui qui fait acte de désobéissance civile sur le plan de la morale et sur celui du droit ils identifient leur cas à celui de l'objecteur de conscience ou à celui de l'homme qui entend mettre à l'épreuve la constitutionnalité d'une loi"²⁴.

A la différence de la désobéissance civile, nous allons le voir maintenant, l'objection de conscience et la mise à l'épreuve de la validité d'une loi sont le fait d'individus. Ils ne peuvent donc être en aucun cas assimilés au phénomène de désobéissance civile qui est caractérisé par une action concertée et par une action de groupe.

La mise à l'épreuve de la validité de la loi

La question va être de savoir comment justifier l'individu qui met à l'épreuve la validité de la loi en tant qu'individu, c'est-à-dire du point de vue du droit. La seule manière d'y parvenir est de rechercher cette réponse dans le droit lui-même, c'est-à-dire de voir s'il est possible justifier par le droit la violation du droit. Mettre à l'épreuve la constitutionnalité d'une loi, mettre à l'épreuve sa validité, revient à opérer dans le droit une dualité. Cette dualité n'existant pas dans le principe même du droit, ce qui reviendrait à une contradiction, il faut la rechercher dans un principe de dédoublement de celui-ci, et donc dans la référence à un droit supérieur. Hannah Arendt prend l'exemple du droit américain qui est dual dans la mesure où le droit fédéral vient se superposer au droit des États, et il est donc possible que le droit d'un État se trouve en contradiction avec le droit de la Fédération. "La principale difficulté qu'éprouvent les juristes à établir la compatibilité de la désobéissance civile avec le système juridique ... paraissait pouvoir être surmontée par la reconnaissance de la dualité du droit américain et l'assimilation de la désobéissance civile au fait de violer une loi aux seules fins d'en vérifier la constitutionnalité"²⁵. Mais ce type de justification ne permet-elle pas aussi de justifier un individu isolé qui désobéirait au nom de ce droit supérieur? Car il importerait seulement à cet individu d'être convaincu de l'inconstitutionnalité de la loi plutôt que de savoir si celle-ci est effectivement établie. Justifier la désobéissance civile comme la volonté d'éprouver la constitutionnalité d'une loi revient à justifier l'acte d'un individu par l'opinion qu'il se fait de la validité de cette loi, ce qui revient à justifier la désobéissance individuelle. Non pas que la loi qui est mise en cause ne puisse pas être inconstitutionnelle, il ne s'agit pas de cela. En définitive ce n'est pas la désobéissance civile qui représente un danger pour l'État de droit - ni même tout à fait l'inconstitutionnalité d'une loi - mais le fait que l'on puisse justifier l'acte de désobéissance d'un seul individu. N'importe qui pourrait désobéir pour n'importe quelle raison. Or l'opinion, nous l'avons vu, n'a de valeur politique que parce qu'elle est partagée par plus d'une personne. Ne pas en tenir compte reviendrait à justifier, non plus tout à fait n'importe quel délit, mais le fait même de délinquance.

Il existe cependant plusieurs théories sur le principe d'un droit supérieur, qu'il s'agisse du droit naturel, des droits de l'homme, du droit divin ou de la morale elle-même ou bien d'autres encore. Le seul intérêt de se référer à un droit présumé transcendant est de faire de

celui-ci un principe transcendantal, c'est-à-dire un droit que l'on interpelle en ultime recours et dont on peut se réclamer pour justifier une infraction commise. Mis-à-part le fait que cela encourage, nous l'avons vu, la désobéissance potentiellement arbitraire d'un individu, un tel droit est strictement impossible : il ne peut exister en-dehors de la volonté des hommes de le faire exister. Il n'existe pas en-dehors de l'homme et ne peut venir justifier l'action de celui-ci à titre de garant extérieur insoupçonnable. On ne peut soupçonner ce droit supérieur non pas parce qu'il est moralement irréprochable, mais parce que littéralement on ne peut lui demander des comptes, cela est techniquement impossible. Nous serons amenés ultérieurement à aborder à nouveau ce problème du fondement de la loi.

Quoiqu'il en soit "le droit ne saurait justifier la violation de la loi, même si cette violation a pour objectif d'empêcher la violation d'une autre loi"²⁶. Le droit ou la référence à un droit quelqu'il soit ne saurait justifier la violation du droit, ce qui reviendrait à le contredire dans son principe même, et surtout, à légaliser un droit impossible à la désobéissance avec toutes les conséquences que cela entraînerait.

L'objection de conscience

Si le droit fait appel à un principe extra-juridique pour justifier celui qui fait acte de désobéissance civile en se référant à l'objection de conscience, c'est que la conscience et la loi interpellent toutes deux la même personne - l'individu - qui plus est dans ce qui constitue sa responsabilité morale. Une distinction demeure cependant irréductible, la loi investit l'individu d'une responsabilité vis-à-vis du groupe alors que la conscience l'investit d'une responsabilité vis-à-vis de lui-même. Le devoir est l'intériorisation de la loi ou de la morale et ce phénomène ne vaut qu'en tant qu'il s'applique à l'individu. Il s'agit là assurément du seul point commun qui existe entre la loi et la morale. Car il demeure que la responsabilité déterminée par la loi inscrit l'individu dans le groupe, ce qui n'est pas le cas lorsque nous avons affaire aux prescriptions de la conscience. Celles-ci installent l'homme dans un rapport avec lui-même, c'est-à-dire avec sa seule conscience.

Il est nécessaire de rappeler que la désobéissance civile est un acte proprement politique. C'est dans ce sens que Hannah Arendt précise que "les suggestions de la conscience sont apolitiques"²⁷. Elles le sont dans la mesure où elles ne prennent pas en compte la réalité du groupe et la responsabilité de l'individu vis-à-vis de ses semblables. Loin de s'en préoccuper, elles incitent même la personne à laquelle elles s'adressent à s'en détacher voire à les fuir. La morale inscrit l'homme en-dehors du monde et des affaires humaines. Henri David Thoreau, cité par Hannah Arendt, qui est l'auteur du terme de désobéissance civile et qui est donc censé avoir une vue claire du phénomène qu'il a lui-même nommé, se fait le chantre de la désobéissance civile comme acte de conscience : "l'homme n'est pas venu au monde pour en faire un lieu où il fasse bon vivre, mais seulement pour y vivre que le lieu soit bon ou mauvais"²⁸. Les prescriptions de la conscience ne poussent pas l'homme à agir mais à circonscrire les limites de ses actes. Elles ne font pas de celui qui s'en inspire un homme d'action, mais peut-être même au contraire, un homme d'inaction. Plutôt que de mal agir, la conscience ordonne à l'homme de ne pas agir du tout. Elle le lui défend car ne pas agir garantit au moins qu'aucune action mauvaise ne saurait être commise. À ce titre la désobéissance civile pourrait sembler à première vue correspondre aux fins de la conscience car elle prône de ne pas obéir à une loi injuste, et donc de ne pas agir selon celle-ci. Cette confusion procède en fait d'une mauvaise interprétation de la désobéissance civile car celle-ci n'incite pas à ne pas agir, mais tout au contraire à agir et à agir en contradiction avec la loi.

La conscience fait de l'individu un homme apolitique voué à l'inaction, non pas tant parce qu'elle refuse l'existence d'un monde extérieur sur lequel l'action de l'homme serait impuissante, mais parce qu'elle lui interdit de commettre des actes immoraux en restreignant

son champs d'action. Ainsi, "les prescriptions de la conscience sont d'une nature entièrement négative. Elles n'indiquent pas ce que nous devons faire mais ce qu'il nous faut éviter de faire. Elles n'énoncent pas des principes d'action, mais elles tracent des limites que nos actes ne devront pas franchir"²⁹. La conscience met en garde celui à qui elle s'adresse de ne pas commettre d'actes en compagnie desquels il lui serait insupportable de vivre.

De plus, le caractère de ce qui est injuste ou de ce qui est immoral relève de la seule appréciation subjective d'un individu et n'a de valeur que dans ce cadre, c'est-à-dire, n'a de sens que d'un point de vue subjectif. Dès que cette appréciation de l'injustice sort de la dimension de la subjectivité et que l'on essaye de la transmettre à d'autres consciences, elle devient sans signification valable. Le sentiment d'injustice ne vaut que pour soi et ne peut être imposé à d'autres sans se contredire. Hannah Arendt dit à ce sujet qu'une "autre conscience pourrait trouver fort léger le poids d'un acte qui, personnellement, nous paraîtrait insupportable. Il en résulte que les consciences individuelles se dressent les unes contre les autres"³⁰. Désobéir au nom de sa conscience revient à agir dans son seul intérêt et ne peut en aucun cas constituer une activité de groupe ou bien en résulter. L'appel à la conscience ne pourra jamais amener des individus à se fédérer dans un même but, il incite au-contraire à ne pas considérer du tout le jugement de conscience d'autrui voire à s'y opposer s'il ne correspond pas à celui que l'on émet soi-même. Invoquer l'injustice d'une loi du point de vue de la conscience ne saurait justifier la désobéissance civile d'un point de vue juridique ou politique. Comme nous venons de le voir, dans la théorie ce type de justification ne peut être généralisée car elle doit demeurer subjective pour garder sa validité. Dans la pratique elle supposerait que l'homme possède la faculté innée de discerner le bien du mal et de s'adonner instinctivement à cette pratique dans la conduite non seulement de ses actes personnels mais aussi dans les rapports avec ses semblables. Elle supposerait que cette aptitude existe préalablement chez tous membres du groupe et, sinon de manière innée chez le seul l'individu, au moins en actes dans les moeurs qui unissent le groupe.

Pour peu que les raisons morales qui incitent un objecteur de conscience à ne pas obéir à une certaine loi se retrouvent dans les consciences d'autres personnes, et que ces mêmes personnes décident ensemble de faire entendre la voix de leur conscience sur la place publique, ces jugements de conscience appartiennent alors à l'opinion publique et en subissent le même sort. Ils ne possèdent pas de qualité différente - sous-entendue supérieure - en tant qu'opinions du fait qu'ils seraient issus de la conscience.

L'appel à la conscience ne peut justifier un acte de désobéissance civile, pas plus que la référence au droit, qu'il s'agisse d'un droit supérieur ou de celui qui est enfreint. Il en résulte que la désobéissance civile n'est ni l'objection de conscience, ni la volonté de mettre à l'épreuve la constitutionnalité d'une loi, pas plus qu'elle n'était, nous l'avons vu, un acte de délinquance ou un fait de conspiration.

II. DÉSOBÉISSANCE CIVILE ET NON-VIOLENCE

1) Désobéissance civile et violence

La désobéissance civile face à la violence

Le principe de l'acceptation de la sanction dans la désobéissance civile devient problématique avec l'apparition de la violence. Le fait d'accepter la sanction est compréhensible dans une démocratie ou dans un État de droit, car le risque qui est pris d'accepter cette sanction, même s'il nécessite sans aucun doute un certain courage, reste cependant très limité. Le risque pour celui qui le prend est en fait de réellement subir cette sanction, et il doit même s'agir là pour lui d'une certitude. Celui qui pratique la désobéissance civile en est conscient, et si ses convictions sont assez solides et sa démarche assez déterminée, c'est une situation qu'il recherchera même volontairement si l'objet de ses revendications n'a pas été considéré. Le risque est cependant limité dans le sens où ce n'est pas la vie elle-même qui est exposée. Avec l'apparition de la violence apparaît aussi l'horizon de la mort et en tous les cas celui de la souffrance. Celui qui pratique la désobéissance civile accepterait-il la sanction de son acte s'il s'agissait de la peine de mort ou de la torture? Il est même fréquent et parfois systématique que dans les régimes totalitaires les verdicts ne soient pas prononcés dans des tribunaux, lorsqu'il ne s'agit pas de simulacres de procès, mais qu'ils soient exécutés immédiatement sans aucun jugement si ce n'est celui du fusil ou de la mitrailleuse. C'est pourquoi il est permis de se demander si la désobéissance civile est possible sous n'importe quel régime et si la non-violence qui l'accompagne souvent - et même nécessairement, nous le verrons - est justifiée face à la violence.

Hannah Arendt souligne que "l'ordre le plus efficace est celui que vient appuyer le canon d'un fusil, qui impose l'obéissance immédiate la plus complète"³¹. Ce à quoi elle rajoute que "si la résistance non-violente qui a été utilisée avec succès par Gandhi avait trouvé en face d'elle, au lieu de l'Angleterre, la Russie de Staline, l'Allemagne de Hitler ou même le Japon d'avant-guerre, elle ne se serait pas terminée par la décolonisation mais bien par les massacres et la soumission"³². Pour résumer sa pensée, nous dirons que Hannah Arendt conçoit la non-violence dans la désobéissance civile comme l'arme du faible et l'estime inadéquate - et même suicidaire - face à des régimes totalitaires qui eux n'ont pas peur de recourir à la violence, sans nul cas de conscience vis-à-vis de la faiblesse de leur adversaire. La non-violence ne vaut comme arme que tant que celui qui la pratique n'est pas confronté à une violence telle qu'elle le contraigne à la soumission.

Gandhi s'accorderait sur cette définition de la non-violence jusqu'à son point critique, l'apparition de la violence. Tant que la violence n'est pas apparue, la force de la non-violence est relative dans la mesure où elle n'a pas eu l'occasion d'être éprouvée, c'est-à-dire, d'être confrontée à ce qui pourrait être sa limite, la violence. Mais c'est à partir de ce moment que la non-violence prend tout son sens et dès lors Gandhi justement la considère comme une arme, qui plus est, celle du fort.

Désobéissance civile, non-coopération et résistance passive

Lorsque Hannah Arendt parle de la désobéissance civile en se référant à la non-violence, elle désigne en fait ce que Gandhi appelle la "résistance passive". Si pour Arendt la non-violence est l'arme du faible, Gandhi prend soin de distinguer la désobéissance civile de la résistance passive par l'usage de la non-violence concernant la première, dès lors l'arme du

faible ne désigne plus l'usage de la non-violence dans la désobéissance civile, mais son absence dans la résistance passive. La non-violence a en fait chez Gandhi un sens très particulier, elle n'est pas le fait de ne pas recourir à la violence mais la volonté de ne pas y avoir recours. Cette conception volontaire de la non-violence est distincte d'une incapacité de recourir à la violence et qui ferait de la non-violence un état de fait. Selon cette deuxième conception, la non-violence existerait à défaut de pouvoir accéder aux moyens de la violence. Parlant de la résistance passive, Gandhi affirme : "quoiqu'elle évite la violence, que ne peut utiliser le faible, elle ne l'exclut pas si de l'avis de celui qui pratique la résistance passive, les circonstances l'exigent"³³ . Le faible ne peut utiliser la violence, il ne possède aucune arme quelle qu'elle soit, car il est celui qui se soumet sans résistance non seulement à la violence mais aussi à tout abus du pouvoir. Plus que d'une faiblesse physique, il s'agit en fait d'une faiblesse de la volonté. En ce sens, "la résistance passive a été conçue comme l'arme du faible et n'exclut pas l'utilisation de la force physique ou de la violence pour arriver à ses fins, alors que la non-violence a été conçue comme l'arme du fort et exclut l'utilisation de la violence sous toutes ses formes"³⁴ . Celui qui a commencé par refuser d'utiliser la violence et en définitive y a recours, n'a en fait à aucun moment choisi la voie de la non-violence. Car il n'en a pas assumé les conditions ni respecter l'esprit, à savoir : la souffrance nécessaire, le souci de la vérité mais seulement le souci, la compassion à l'égard de son adversaire pour le fait qu'il recourt à la violence plus encore que pour le fait qu'il fasse souffrir, la patience et la détermination, le détachement pour pouvoir subir la violence sans craintes. Et d'autres considérations encore que nous serons amenés aussi à développer

Si la violence et la non-violence semblent toutes deux incarner l'arme du fort, il s'agit en fait de deux forces - la force du corps et la force de l'esprit - qui s'opposent tout en ne pouvant pas se confronter à proprement parler, c'est-à-dire de manière frontale avec les mêmes armes.

Gandhi fait encore une nouvelle distinction dans les différents modes d'insoumission possibles : la "non-coopération" est distincte de la désobéissance civile. Cependant, plutôt que de souligner ce qui les distingue dans leur essence comme il le fait pour la résistance passive, il préfère à l'inverse rappeler ce qui les rapproche nécessairement. "La non-coopération est, comme la désobéissance civile, une ramification de la non-violence"³⁵ .

Même si Gandhi établit une distinction entre la non-coopération et la désobéissance civile, cette distinction n'est pas aussi nette que celle qui les sépare toutes deux de la résistance passive. Ainsi, utilise-t-il fréquemment, dans ses discours ou bien dans ses écrits, les deux termes pour désigner le même phénomène. L'identité de leur démarche basée sur le principe de non-violence prévaut sur tout autre type de considération. Leur distinction semble tellement faible que, dire que "la désobéissance civile est le refus d'appliquer des réglementations immorales, (...) le refus d'appliquer tous les textes immoraux"³⁶ alors que la non-coopération "implique (seulement) le retrait de son soutien à un État qui, selon les convictions profondes du non-coopérant, est devenu corrompu"³⁷ , apparaît peu significative par rapport à la dimension non-violente qu'elles partagent. Gandhi est au sujet de cette distinction peu explicite, et celle-ci apparaît d'autant plus vague que, nous le verrons ultérieurement, la désobéissance civile n'est pas autre chose que le retrait de son soutien à un État. Le seul élément que nous donne Gandhi est que la non-coopération "exclut la désobéissance civile au sens plein"³⁸ . Nous conviendrons que la désobéissance civile représente une forme extrême et plus perfectionnée de la non-coopération, dans la mesure où Gandhi rajoute que "la non-coopération peut être pratiquée sans danger par les masses"³⁹ alors que "la désobéissance civile ne peut être pratiquée qu'en dernier ressort et, de toute façon, au départ, par quelques individus sélectionnés"⁴⁰ . La désobéissance civile suppose une discipline forte et l'entraînement d'une force intérieure que Gandhi désigne comme "force de l'esprit", qui implique entre autres une volonté et une détermination sans failles. La

pratique de la désobéissance civile suppose de connaître, et d'appliquer, ce que signifie réellement la non-violence et ce que cela implique. La force de la non-violence réside dans le refus des représailles et dans l'exercice de la compassion vis-à-vis de celui qui engendre la souffrance encore plus qu'à l'égard de celui qui l'endure. La désobéissance civile est pour Gandhi une forme tellement extrême de l'engagement personnel au niveau de la prise de risque, que son application en tant que forme d'action collective nécessite qu'elle soit d'abord maîtrisée par quelques individus et éprouvée par eux en connaissance de cause. La désobéissance civile n'est pas pour autant une activité élitiste, mais avant de s'appliquer à une grande échelle, elle doit passer par l'éducation des masses et par un apprentissage individuel de la non-violence.

3) Vérité non-violente : la souffrance

L'acceptation de la souffrance

Ce qui distingue le pacifisme, l'objection de conscience et la non-violence est essentiellement leur rapport à la souffrance. L'objecteur de conscience s'indigne de la violence pour la souffrance qu'elle engendre, il préférera la subir plutôt que de la faire subir lui-même à autrui. Non pas dans l'intérêt de celui-ci mais dans son propre intérêt, afin de ne pas se trouver en contradiction avec ses principes moraux et sa conscience. Ce choix l'est par défaut de pouvoir en faire un autre, c'est sa conscience qui lui impose. Si ses convictions morales sont assez fortes, il préférera la souffrance physique infligée par la violence de son adversaire, plutôt que la souffrance morale issue de la contradiction avec sa conscience. Quoiqu'il en soit, l'objecteur de conscience refuse la souffrance personnelle. La cause de celle-ci dans son cas n'est pas issue de la violence de l'autre mais de celle qu'il pourrait lui-même engendrer. En ce sens la souffrance physique constitue à ses yeux une moindre souffrance que la souffrance morale. Le principe de souffrir soi-même est exclu même s'il ne s'agit pas là de souffrance physique

L'attitude du pacifisme à l'égard de la violence n'est pas l'indignation mais demeure cependant une réprobation de la souffrance qu'elle engendre. La violence n'engendre pas la paix mais la souffrance, c'est bien pourquoi le pacifiste ne l'estime pas adéquate à sa recherche de paix et ne la pratique pas. Elle n'est pas pour lui un mal nécessaire. Le refus de la souffrance chez le pacifiste est celui de la souffrance physique. Comme nous l'avons vu, la paix qu'il recherche pour lui-même suppose qu'elle existe aussi chez l'autre. Il s'efforce donc qu'elle soit garantie pour tous dans la mesure où il ne rencontre pas sur son chemin une violence plus grande qu'il ne puisse supporter. À l'inverse, la souffrance d'autrui ne l'émeut pas car elle n'implique pas de conséquence sur lui-même. Il importe plus au pacifiste que son voisin ne soit pas violent plutôt qu'il ne souffre.

La raison d'être de la non-violence consiste à subir soi-même la souffrance plutôt que de la faire subir à son adversaire, ce qui revient à éviter à celui-ci de porter cette charge en la prenant soi-même à son propre compte. Le but avoué de Gandhi est d'amener son adversaire non pas tant à avoir mauvaise conscience, mais à prendre conscience d'une autre manière de concevoir la résolution d'un conflit. Être non-violent revient à informer son adversaire de l'existence de la non-violence et, à défaut de le convaincre de ses avantages sinon de son efficacité, au moins à lui faire prendre conscience de ceux-ci. Si le pacifisme était défini comme une éthique et non comme un acte politique, elle serait celle de la non-violence. Car la paix à un prix, celui de la souffrance, et la souffrance ne constitue pas un risque mais un engagement nécessaire.

La non-violence comme force de la vérité

Pour comprendre ce qu'est la non-violence, il est intéressant de voir dans l'application qu'en a fait Gandhi le sens que donnait celui-ci au mot de non-violence. L'équivalent sanskrit - mais non la traduction exacte qui est "ahimsa": absence de violence - est "satyagraha" (satya : vérité ; graha : fermeté) qui signifie l'adhésion ferme à la vérité et par extension désigne la non-violence comme force de la vérité et comme force de l'esprit. La vérité n'a pas un sens absolu chez Gandhi contrairement à ce que l'on pourrait croire, et de toute façon, l'usage qu'il fait de ce terme dans l'application de la non-violence ne le suppose pas, bien au contraire.

Pour Gandhi "l'homme est incapable de connaître la vérité absolue"⁴⁴, ce qui ne sous-entend pas qu'elle n'existe pas, mais, quoiqu'il en soit, son existence ou la question de son existence n'interfère pas sur la manière de concevoir la non-violence. Ce qui importe est de savoir que l'homme ne peut la connaître et qu'à ce titre elle n'existe pas pour lui. Dans ce sens, la non-violence "exclut l'usage de la violence car l'homme est incapable de connaître la vérité absolue et, en conséquence n'a pas la compétence de punir"⁴⁵. Pour Gandhi, le pouvoir de sanctionner un acte suppose de connaître la vérité absolue - une vérité qui est valable pour tous - et la sanction consiste à ce titre en un acte de violence. Telle serait donc la seule justification de la violence s'il existait une vérité absolue intelligible pour l'homme. À une vérité impossible correspond une violence impossible. Il est cependant toujours possible de prétendre que cette vérité existe et de justifier ainsi la violence. D'ailleurs la violence, parce qu'elle existe de fait, consiste à se réclamer de la vérité.

Si la non-violence est pour Gandhi la force de la vérité, elle l'est en tant que cette vérité ne peut être connue et qu'elle rend la violence injustifiable. Si aucune vérité absolue n'est intelligible à l'homme, il demeure cependant nécessaire pour celui-ci de s'efforcer de s'approcher d'une conception de la vérité valable pour le plus grand nombre de personnes, surtout s'il est question d'activité politique et d'organisation de la vie du groupe.

Parce que la vérité est inaccessible, elle consiste toujours en un effort vers cet inaccessible, et en un effort inébranlable. Il ne s'agit pas de la connaître mais de s'y efforcer tout en sachant que cela demeure impossible : seul l'effort importe et seul l'effort est possible. Il en découle que dans cette perspective la vérité désigne une pratique et non un intelligible. Ainsi la recherche de la vérité est-elle l'application de la vérité et revient donc à désigner la vérité elle-même, s'agissant de la non-violence.

La seule vérité accessible à l'homme est une vérité relative, et pour Gandhi "la recherche de la vérité n'admet pas que la violence soit infligée à l'adversaire mais il est possible de l'amener à renoncer à l'erreur par la patience et la compassion. Car ce qui apparaît à l'un comme la vérité peut apparaître à l'autre comme une erreur"⁴⁶. Le recours à la violence procède elle-même d'une erreur, celle de croire que l'on détient la vérité alors que l'on ne possède qu'une opinion. Ce type de vérité présumée absolue est en fait une vérité totalitaire qui n'accepte pas l'existence d'une autre vérité. Si une telle vérité - absolue - existait, elle n'aurait d'ailleurs pas besoin de la violence pour s'imposer mais s'imposerait d'elle même, de fait, par son caractère d'évidence. Or il n'en est rien.

Interrogé sur les différences de jugements qui peuvent être portés sur le caractère juste ou injuste des lois, Gandhi répond que "c'est essentiellement la raison pour laquelle la violence est éliminée : celui qui pratique la non-violence accorde à son adversaire le même droit à l'indépendance et à la liberté qu'il se réserve à lui-même, et lutte en infligeant des souffrances à sa propre personne"⁴⁷. Celui qui recourt à la désobéissance civile n'est pas à l'abri d'une erreur dans son jugement, c'est une raison supplémentaire pour laquelle le recours à la violence est exclu. Le choix de subir soi-même la violence dans la recherche de la vérité

revient à remettre en question, spontanément et de sa propre initiative, la conception que l'on se fait de la vérité. Car d'une certaine manière la violence ne consiste pas en autre chose que de remettre en question la vérité - c'est-à-dire, à en nier justement le caractère de vérité. En ce sens la non-violence n'est pas l'absence de violence mais le fait de se l'affliger soi-même. Il ne s'agit pas d'ailleurs de se faire volontairement violence en acte, mais d'accepter à travers la violence de l'autre la souffrance qui en découle. La violence consiste cependant aussi, et surtout, à imposer une vérité prétendue absolue. Cette vérité absolue n'existant pas, le fait d'accepter la souffrance permet d'en éviter la tentation et d'éviter la tentation de la violence. La souffrance en rappelle les caractères illusoire.

L'acceptation de la sanction comme acceptation de la souffrance

Le principe de l'acceptation de la souffrance dans la non-violence correspond à celui de l'acceptation de la sanction dans la désobéissance civile. Tous deux enlèvent respectivement à la violence et à la loi ce qui constitue leur force de persuasion, leur force de contrainte à l'obéissance : la souffrance pour la violence, la sanction pour la loi. Pour Gandhi "celui qui n'est pas capable de souffrir ne peut refuser de coopérer"⁴⁸. L'assimilation de l'acceptation de la sanction à celle de la souffrance repose sur la conception de la vérité chez Gandhi, à travers laquelle celui-ci expose "trois leçons" pour l'application de la désobéissance civile : l'obéissance, la tolérance et la souffrance.

Le principe de vérité absolue peut justifier nous l'avons vu de recourir à la violence afin de punir. La loi a valeur de vérité absolue pour tous ceux qui en dépendent, sans pour autant qu'il s'agisse de les confondre. Gandhi est bien clair sur ce point, l'homme ne peut connaître la vérité absolue. Cependant, dans une société les individus consentent à donner à la loi un caractère de vérité, et cette vérité qu'ils partagent a pour chacun d'entre eux un caractère absolu dans la mesure où ils y ont consenti volontairement ou involontairement. "L'obéissance raisonnée et volontaire aux lois de l'État est la première leçon de non-coopération"⁴⁹, c'est elle qui confère à la loi son statut de vérité. Dans ce sens, l'obéissance n'est pas autre chose que la reconnaissance de la loi comme vérité.

La deuxième leçon de Gandhi est la tolérance : "nous devons tolérer de nombreuses lois de l'État bien qu'elles soient gênantes"⁵⁰. Ce type de considération devrait rassurer ceux qui s'inquiètent du danger que représente la désobéissance civile pour l'État de droit, au moins concernant l'état d'esprit de celui qui désobéit. Cette état d'esprit n'est pas simplement une attitude morale mais une condition pour qu'il y ait désobéissance civile. Celle-ci "présuppose l'habitude du respect des lois sans en craindre les sanctions"⁵¹. Accorder à la loi un caractère de vérité absolue suppose que l'on en accepte aussi la violence. "Ce n'est que lorsqu'un peuple a prouvé sa loyauté active en appliquant les nombreuses lois de l'État qu'il acquiert le droit à la désobéissance civile"⁵². Gandhi sous-entend ici un droit moral à la désobéissance civile. On ne peut pourtant pas parler d'un tel droit, et même s'il existait, il ne permettrait cependant de justifier d'aucune manière la désobéissance civile. Tout au plus, ce droit permet de s'autoriser soi-même vis-à-vis de sa conscience, mais ne représente en aucun cas une autorisation valable. Il est certain qu'en désobéissant, il n'est aucune autorisation à attendre ou bien même à rechercher. Seul importe d'être responsable en ne faisant pas passer ses intérêts particuliers avant la décision prise avec d'autres de désobéir. C'est pourquoi Gandhi rajoute à ses propos que "celui qui n'est pas capable de sacrifier sa propriété ne pourra jamais refuser de coopérer". La seule autorisation valable est celle qu'apporte la crédibilité de la démarche suivie. Sur les principes d'obéissance raisonnée et de tolérance repose en fait non pas la justification de celui qui désobéit mais sa crédibilité. Celui qui fait acte de désobéissance civile ne peut être un délinquant en puissance, ou du moins ne peut se permettre de le paraître pour être crédible. Ce

qu'il faut retenir de la citation de Gandhi est le seuil de tolérance dans l'acceptation de la violence d'une loi. Même si au niveau de la justification de la désobéissance civile telle que nous avons pu l'aborder précédemment de telles considérations semblent encore peut-être peu convaincantes, il s'agit désormais d'analyser non plus seulement la violence et la non-violence dans leur seul rapport direct, mais de voir leur apport dans l'action de l'homme et dans son être politique.

III. VIOLENCE ET NON-VIOLENCE EN POLITIQUE

1) Temporalité et vérité de l'action

Le temps comme condition de l'action (causalité, modalité, finalité)

Le temps est une donnée incontournable de la vie des hommes, a fortiori de la vie des hommes en groupe. Il est à considérer dans son acception la plus large ; il ne s'agit pas de le réduire au seul caractère évolutif des choses. Ainsi même l'éternité n'est pas l'absence du temps mais en est une certaine conception. Il prend dans la réalité de la vie un caractère physique, le mouvement ou l'absence de mouvement, et loin d'être une notion abstraite, il donne aux actions humaines des limites concrètes. L'homme est un être fini dans un monde indéfini si ce n'est par tel ou telle autre conception du temps. "L'avenir de l'humanité n'a rien à apporter à l'existence de l'individu, dont la mort devient le seul avenir certain. (...) De tout temps la certitude de la mort a incité les hommes à instituer un corps politique immortel en puissance. Ainsi la politique était-elle un moyen d'échapper à l'égalité devant la mort par une distinction assurant une mesure d'immortalité"⁵³. A cela Hannah Arendt ajoute que pour autant "jamais une institution politique ne s'est fondée sur la reconnaissance de l'égalité devant la mort"⁵⁴. La politique manifeste un désir de pérennité de l'action humaine en même temps que l'action elle-même s'efforce de modifier le cours des choses c'est-à-dire à marquer une rupture dans le cours habituel des affaires humaines.

Le temps est ce que doit nécessairement considérer l'homme pour agir, et s'il ne devait considérer qu'une chose ce serait celle-ci. Car le temps détermine le rapport de l'homme qui agit avec les conséquences de son action, et à son tour la temporalité de l'action - donc : la causalité - détermine le rapport des moyens et des fins de celui qui agit - la modalité.

L'homme agit en vue d'un résultat ; son action est toujours motivée par une finalité. L'action humaine repose sur un certain rapport au temps et à la vérité. La dimension temporelle d'un acte réside dans le devenir de cet acte et dans le résultat de ses conséquences. Ainsi la vérité est-elle intimement liée à cette conception temporelle de l'action humaine, car elle consiste essentiellement en la finalité d'un acte. Cette vérité est définie par une certaine conception du temps plutôt qu'une autre et qui viendra justifier l'action d'un homme. Quelles qu'en soient les conceptions particulières, le temps et la vérité sont les éléments qui vont déterminer les moyens d'un acte : la violence ou la non-violence.

La brutalité de la violence ne consiste d'ailleurs pas tant en l'intensité de la force dégagée mais en la rapidité et l'impermanence de cette intensité. Ainsi la violence est-elle davantage caractérisée par le temps qu'elle incarne que par l'énergie qu'elle développe. A l'inverse, même si cela n'apparaît pas encore évident, la non-violence, loin d'être passive, est aussi une force active, mais représente un effort inscrit dans la durée. L'énergie de la non-violence, moins visible parce qu'elle s'inscrit dans le long terme, ne représente pas une force moindre que la violence, mais la manière de la développer est cependant différente. Le rapport au temps est prédominant dans le rapport de force entre la violence et la non-violence,

car nous avons bien affaire là à des forces qui se confrontent même si elles sont de nature différente. Ces considérations physiques semblent être loin du contexte politique qui nous concerne - Hannah Arendt rappelle cependant que "la force... est... la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux"⁵⁵ - et pourtant, la référence au temps qu'elles amènent vient déterminer le mode d'action de celui qui agit.

Ce type de considérations, même si elles apparaissent au premier abord peu convaincantes, permettra une fois qu'elles seront devenues plus claires de ne plus avoir à justifier le choix de la violence ou celui de la non-violence par des jugements moraux et d'éviter ainsi cette tentation de la conscience.

L'imprévisibilité de l'action violente face à la contingence

Nous rencontrons, nous dit Hannah Arendt, "un élément d'imprévisibilité totale à l'instant où nous nous approchons du domaine de la violence"⁵⁶. Cela n'exclut pas que nous pouvons rencontrer ce caractère d'imprévisibilité dans d'autres secteurs de la vie humaine ou bien même dans la nature. Cependant, non seulement cette caractéristique n'échappe pas à l'action violente mais bien plus encore elle y est incontournable. L'imprévisibilité relative des événements devient totale dans la mesure où, ajoute Hannah Arendt, "un surcroît d'arbitraire est inséparable de la violence"⁵⁷. Car les hommes sont incapables de contrôler les conséquences de leurs actions, alors même qu'ils s'efforcent d'y parvenir. L'incapacité de l'homme à contrôler les conséquences de ses actes vient d'abord du fait même de l'impermanence des choses et de leur imprévisibilité inhérente. A cette imprévisibilité naturelle viennent s'ajouter les effets de l'action de l'homme dans la mesure où "l'un des traits marquants de l'action humaine et qu'elle entreprend toujours du nouveau"⁵⁸. La capacité d'agir de l'homme est la possibilité de "modifier les faits". Agir revient à agir sur les événements, c'est-à-dire à donner une forme nouvelle à quelque chose qui ne cesse d'en changer. Le surcroît d'arbitraire qui caractérise la violence est que celui qui recourt à la violence croit pouvoir maîtriser le devenir de ce qu'il a entrepris. L'arbitraire ne consiste d'ailleurs pas tant à croire que l'on peut maîtriser les conséquences de ses actes qu'à agir selon cette croyance. Ce qui peut donner cette assurance à l'homme est le moyen de la violence. Car "la violence est instrumentale par sa nature même"⁵⁹. Elle a été conçue pour pallier à l'impuissance de l'homme, ce qui est d'autant plus vrai s'agissant de son impuissance à prévoir l'évolution d'une situation nouvelle qu'il a engendrée par le fait de son action. Non que rien ne soit absolument imprévisible, mais la prévision devient problématique du moment où elle est censée fonder toute la réussite d'une action, ce qui est le cas dans la violence. Le résultat d'une action dépend de la justesse de la prévision, et celle-ci doit alors acquérir un caractère de certitude. La prévisibilité dépend alors des moyens techniques dont on dispose pour arraisonner la réalité. La violence étant par nature instrumentale et ses instruments se perfectionnant sans cesse, elle donne l'illusion que les résultats de l'action entreprise dépendent des seuls moyens techniques dont on dispose pour agir. Le recours aux moyens de la violence semble donner à l'homme cette certitude que tout peut lui devenir possible. Dès lors, l'impermanence ambiante semble n'être plus qu'un détail dans l'organisation de la violence. La contingence qui confère à l'impermanence des choses son caractère d'imprévisibilité devient un possible pour celui qui recourt à la violence. Il ne croit plus se trouver en présence d'événements qui pourraient ne pas être, mais en présence d'hypothèses qui pourraient se réaliser. De ce point de vue le fait qu'une chose soit possible dans l'absolu devient probable dans la réalité. Le calcul des probabilités est ce qui donne à l'action violente une pensée stratégique. Le danger de la violence ne consiste pas exclusivement en la destruction qu'elle engendre, mais réside dans le caractère scientifique qu'elle entend donner à ses décisions. Hannah Arendt rappelle à ce sujet que "l'esprit scientifique tire les

conséquences de conditions hypothétiquement formulées, sans être en mesure toutefois de vérifier expérimentalement la réalité de leurs hypothèses de départ"⁶⁰. Il en est de même dans la violence "où toutes les constructions hypothétiques d'éventualités à venir souffrent de la même faille logique : ce qui est tout d'abord présenté comme une hypothèse de départ devient généralement une réalité qui engendre tout un enchaînement de faits irréels construits de façon similaire, avec cette conséquence que l'on oublie le caractère purement spéculatif de toute la construction"⁶¹. A s'efforcer de prévoir une réalité qui s'y refuse et qui se défile sans cesse, les moyens utilisés dans ce but deviennent en définitive leurs propres fins. L'escalade dans le perfectionnement des instruments de la violence revient, en-dehors de toute analyse psychologique, à ce que la violence engendre toujours la violence. L'escalade de la violence se produit lorsque celle-ci n'est plus limitée par ses fins. En ce sens et en ce sens seulement on pourra dire de la violence qu'elle est irrationnelle, c'est-à-dire, qu'elle n'a plus de logique interne. Hannah Arendt précise que la violence ne saurait être rationnelle que si elle est limitée par les fins qu'elle est censée servir, et pour ce faire, doit se fixer des objectifs à court terme. Ce n'est d'ailleurs pas tant la violence elle-même qui est irrationnelle - elle est au contraire rationnelle de par son caractère instrumental - mais l'usage contre-nature que l'on en fait si on l'utilise en vue d'établir ou de préserver un état durable.

Le mensonge comme violence de la raison

Le mensonge contrairement à ce que l'on pourrait croire s'inscrit dans la logique même de l'action. Mentir revient à agir même s'il n'y a pas la réalisation d'un acte à proprement parler. Comme nous l'avons vu précédemment, le fait d'agir consiste à modifier le cours des événements pour tenter d'en maîtriser le sens. L'action s'inscrit toujours dans la nouveauté, dans le fait nous dit Hannah Arendt "d'entreprendre du nouveau"⁶². L'homme qui agit se projette dans un avenir qu'il ne connaît pas encore et qu'il imagine nécessairement. Il s'efforce de transformer une réalité donnée pour l'ouvrir sur un devenir différent. L'imagination est le point commun de l'homme d'action et de celui qui ment. "La négation délibérée de la réalité - la capacité de mentir -, et la possibilité de modifier les faits - celle d'agir- sont intimement liées"⁶³, parce que toutes les deux interprètent la contingence des choses, non pas tant comme le fait qu'une chose pourrait ne pas être, mais comme le fait qu'elle pourrait être différente de ce qu'elle est. "La falsification délibérée porte sur une réalité contingente, c'est-à-dire sur une réalité qui n'est pas porteuse d'une vérité intrinsèque et intangible, qui pourrait être autre qu'elle n'est"⁶⁴. De la contingence des phénomènes, celui qui recourt au mensonge va tirer une version de la réalité qui aurait pu être, et parce qu'elle l'aurait pu va le devenir au moins pour ceux auxquels elle est destinée. La vérité consisterait ici en une description fidèle de la réalité, c'est-à-dire, en le témoignage d'un fait. Seulement, "pour que les faits soient assurés de trouver durablement place dans le domaine de la vie publique, il leur faut le témoignage du souvenir et la justification de témoins dignes de foi"⁶⁵. Justement parce qu'il n'existe aucun moyen de vérifier, jusque dans une certaine mesure, la bonne ou la mauvaise foi d'une personne, l'attitude la plus assurée pour le public consistera à s'attacher à la vraisemblance du témoignage plutôt qu'à la sincérité insondable du témoin. La vraisemblance est ce qui est exigé par la raison. Il se peut même que le mensonge soit plus crédible, plus rationnel que la vérité elle-même, car l'impermanence et la contingence des choses n'est pas viable pour la raison. Leur caractère mouvant et imprévisible la déconcerte car ils n'ont pas de logique interne apparente. Ce qui ne présuppose pas qu'il n'en aient pas, mais s'il en ont une, il nous est impossible de la connaître. L'existence du mensonge conforte l'idée de Gandhi selon laquelle l'homme ne peut connaître de vérité qui soit absolue.

Pour le mensonge, peu importe la vérité pourvu que la version qu'il donne de la réalité en ait la couleur. S'il n'est pas de vérité absolue intelligible pour l'homme, rien n'empêche

celui-ci de l'inventer, et pour qu'elle ait valeur d'absolu, le mensonge qui la remplace doit valoir pour le plus grand nombre de personnes. "Le mensonge est souvent plus plausible, plus tentant pour la raison que la réalité, car le menteur possède le grand avantage de savoir à l'avance ce que le public souhaite entendre ou s'attend à entendre"⁶⁶. A défaut de pouvoir anticiper sur le devenir de la réalité - que s'efforce pourtant d'arraisonner la violence - le mensonge anticipe sur une réalité humaine apparemment moins insondable, et à défaut d'être tout à fait maîtrisée, tout au moins manipulable : l'opinion publique.

"Sa version a été préparée à l'intention du public, en s'attachant tout particulièrement à la crédibilité, tandis que la réalité a ce cette habitude déconcertante de nous mettre en présence de l'inattendu auquel nous n'étions nullement préparés"⁶⁷.

De la même manière qu'il existe un art de la violence, dans le sens d'une technique et du perfectionnement de ses instruments, le mensonge est un art, celui de la rhétorique. Et de la même manière il doit sans cesse se perfectionner pour continuer de valoir. Le mensonge et la violence sont les instruments d'une raison qui ne parvient pas à se stabiliser dans un monde en perpétuel mouvement.

La non-violence comme vérité de l'impermanence

L'action non-violente ne se distingue pas seulement de l'action violente par le simple fait que les moyens de la violence sont exclus. Une action qui ne serait pas violente ne serait pas nécessairement non-violente. Le principe même de l'action est totalement différent : la non-violence est une problématique de l'action pas seulement de la violence. Ce qui est différent est la conception du rapport aux conséquences de l'acte et par là la logique de l'action elle-même. L'action non-violente ne consiste pas à entreprendre du nouveau dans la perspective de modifier et de maîtriser le cours des événements, mais consiste à réhabiliter dans l'action de l'homme l'impermanence et l'imprévisibilité des choses que celui-ci a pour habitude de vouloir neutraliser de par son action.

La non-violence est dite action non-agissante, ou non-agir - ce vocabulaire est tiré de la philosophie hindoue dont s'inspirait Gandhi - non pas dans le sens où elle serait passive et la violence active, mais dans le sens où elle prescrit une action sans imaginer quelles en pourraient être les conséquences, c'est-à-dire sans recourir à ce qui fait , nous l'avons vu, l'essence même de l'action : l'imagination. Celle-ci permet à l'homme de se projeter dans un avenir qu'il ne connaît pas encore mais dont il s'efforce de connaître les caractéristiques probables. Cet avenir imaginé n'est pas un avenir possible mais un avenir fantasmé, c'est-à-dire tel qu'on voudrait qu'il soit et non tel qu'il pourrait être, autrement, indépendamment de notre volonté.

La non-violence est donc action non-agissante dans le sens où l'on agit sans se projeter dans les conséquences, c'est-à-dire sans s'attacher au résultat de celles-ci. Cette conception de l'action suppose l'effacement du sujet (non-moi), ou du moins du caractère subjectif, dans l'intentionnalité censée diriger et justifier un acte. La non-violence est impossible à "celui qui n'a pas appris à sacrifier sa propriété"⁶⁸ ". Il s'agit de refuser de s'approprier le résultat de son acte avant même d'avoir agi, car l'on en est jamais la cause mais toujours et seulement l'occasion des circonstances qui l'ont produit.

Par ce détachement est limité l'intrusion de l'arbitraire - ou du moins d'un "surcroît d'arbitraire"⁶⁹ qui est propre à la violence, mais aussi à la conscience - dans les décisions et laisse plus de place à la nécessité elle-même. La non-violence consiste à agir parce qu'il est nécessaire d'agir plutôt que de ne pas le faire. Celui qui réalise une action n'est que l'occasion de celle-ci. Nous avons vu précédemment que ce qui caractérisait les événements était l'impermanence, c'est-à-dire leur caractère mouvant et imprévisible. La contingence des phénomènes l'est du point de vue humain. Dire qu'une chose pourrait ne pas être est un

jugement de valeur, constater leur existence est un jugement de fait. C'est dans l'existence de fait que transparaît la nécessité des choses. Nul n'est capable de dire qu'une chose aurait pu ne pas être ou de dire ce qu'elle pourra être, ce qui revient au même. Ce qui importe c'est qu'elle existe au moment où on en parle. C'est en ce sens que Gandhi prétend que "l'homme est incapable de connaître la vérité absolue"⁷⁰ et que dès lors est exclu l'usage de la violence. Dans la non-violence, celui qui agit privilégie le moment présent, le moment de l'acte, sans se soucier de l'avenir, même si tel résultat est espéré plutôt qu'un autre. Il importe peu de savoir que les choses auraient pu être autrement, mais seulement de savoir qu'elles sont. La non-violence s'inscrit dans cette logique même de l'immanence du temps et les actions qu'elle prescrit participent à l'impermanence des choses sans chercher à s'y opposer en s'efforçant de prévoir leur devenir. Le seul devenir qui existe est celui qui se réalise au moment présent. Jamais l'avenir ne nous précède comme s'efforce de le croire celui qui recourt à la violence ou au mensonge. Celui qui agit de manière non-violente laisse agir les circonstances, il ne se considère lui-même que comme la circonstance d'un acte. Le principe de se détacher des fruits de l'acte ne vaut que si celui qui agit accepte les conséquences de son action quelles qu'elles soient, et ceci est un préalable. C'est une raison supplémentaire qui vient justifier que dans la non-violence sont acceptées la souffrance, la confrontation à la violence, et la sanction - s'agissant de la désobéissance civile - en tant qu'il s'agit là de conséquences. La non-violence est ainsi impossible à "celui qui n'est pas capable de souffrir"⁷¹ .

Cependant, en même temps qu'il doit se détacher des fruits de l'acte, l'homme non-violent doit s'en tenir aux objectifs qu'il se fixe et ne pas cesser son action tant que ceux-ci ne sont pas atteints. A l'inverse de l'illusion qui est donnée par la violence, les résultats de la non-violence, eux, ne sont pas assurés et sont encore moins assurés d'être rapides. Dans ce contexte, l'action de l'homme suppose de la patience et de la détermination, et "la patience signifie l'acceptation de la souffrance"⁷² , celle engendrée par l'impatience.

Si la non-violence s'en remet au temps - les circonstances et l'impermanence - ce n'est pas par résignation ou par impuissance mais par la force des choses et par la "force de l'esprit"⁷³ (la détermination et la patience). Il ne s'agit pas de laisser le temps agir et de ne rien faire, mais d'être l'auteur d'un acte dont seul le temps, par contre, déterminera les conséquences finales. A l'inverse de la violence, la non-violence accepte que la résolution d'un conflit prenne du temps - ce qui est la condition nécessaire pour que les effets de cette résolution soient durable - et si elle se risque à faire une prévision, c'est sur la possibilité de cette résolution pacifique à terme, mais en aucun cas elle ne s'aventurera à en prédire l'échéance.

Plus la non-violence a affaire à la violence - ou plus grande devient la violence -, plus ses chances de réussite semblent diminuer. La non-violence suppose cependant la foi en l'impermanence. Plus la prévision de son échec devient réalité, plus cette prévision a-t-elle elle-même des chances d'être douteuse, car l'impermanence est l'ultime arbitre du devenir. Cette foi en la force de l'impermanence est peut-être la chose la plus déconcertante dans la non-violence, bien plus encore que la volonté d'accepter la souffrance jusqu'à la mort.

2) Violence et légalité

De la vérité du droit à l'esprit des lois

Le temps du droit est celui de la stabilité et de la nécessité. Nous avons vu précédemment que pour valoir le droit doit être infaillible et doit pouvoir répondre à toutes les situations rencontrées. De son point de vue l'inattendu ne peut être considéré comme qu'elle chose de possible ou du moins ne doit pas l'être. La prévision est une condition du droit, et ce

qui est imprévisible est amené à le devenir. Ainsi le droit partage-t-il certaines mêmes caractéristiques que la violence et que le mensonge sans pour autant qu'il s'agisse de les confondre. L'action du droit ne consiste d'ailleurs pas tant à prévoir des situations qu'à faire en sorte qu'elles le soient déjà, et que toutes situations aussi nouvelles soient-elles puissent entrer dans un cadre juridique préétabli. Le droit définit une réalité qui à l'inverse de la réalité impermanente des événements doit être stable et, il s'agit là d'un préalable, prévisible. L'imprévu constitue un cadre hors-la-loi, la loi doit justement s'efforcer de le neutraliser en le rendant prévisible. Il en est de même de la contingence, le temps qui régit le droit est celui de la nécessité. Ce n'est pas tant que les choses - nous pouvons parler ici précisément du comportement des hommes - ne peuvent pas être autrement que ce que la loi les fait, mais c'est qu'elles doivent être tels qu'elle les prescrit. La nécessité n'est pas celle qui pourrait être inhérente à la nature, en quel cas nous aurions affaire à une loi naturelle. La loi des hommes ne se fonde pas sur une loi naturelle c'est-à-dire sur un enseignement que pourrait tirer l'homme de la nature ou que celle-ci aurait prévue à son attention. La loi est une invention de l'homme lui-même pour aménager un espace de stabilité, nécessaire à la vie de groupe, dans le flux mouvant et impermanent de la vie. On pourrait considérer l'impermanence comme une loi de la nature mais, comme la loi est faite pour l'homme et que l'impermanence semble à l'inverse le déconcerter, elle ne peut être considérée ainsi. Il n'existe qu'une nécessité de fait dans la nature et il s'agit du fait d'exister et en aucun cas d'une loi qui viendrait ordonner rationnellement les faits et conférer à la nature une intentionnalité dans son mouvement. Bien que Montesquieu, auquel nous allons nous référer, ne s'accorderait pas tout-à-fait sur ce point dans la mesure où il admettait l'existence d'une loi naturelle, celle-ci ne constituait en aucun cas un quelconque fondement au droit positif. Montesquieu était par ailleurs le premier à remettre en question la conception d'un fondement universel à la loi humaine.

La stabilité est une caractéristique du droit, il en est une autre qui consiste en sa validité limitée. Comme le souligne Hannah Arendt la validité du droit n'est pas universelle, "elle est soit limitée sur le plan territorial soit restreinte à une ethnie déterminée"⁷⁴. Arendt se réfère justement à la théorie de l'esprit des lois chez Montesquieu, lequel selon elle "avait raison d'estimer qu'il existait réellement un esprit des lois, qui varie d'un pays à l'autre et diffère selon les formes de gouvernement"⁷⁵.

Si nous avons insisté précédemment sur l'absence d'un droit naturel, il s'agissait d'éviter une facilité qui serait de donner à la loi un fondement universel et de lui donner tout simplement un fondement. C'est une question que nous avons déjà abordée s'agissant de la référence à un droit supérieur dans la désobéissance civile, nous retrouvons cette problématique dans le droit lui-même.

L'esprit des lois est l'ordre impermanent des choses, qui rend compte de la diversité et de la particularité des systèmes juridiques que l'on peut rencontrer. Montesquieu distingue dans un gouvernement sa nature de son principe, sa nature étant ce qui le fait être - sa constitution, que ce soit la démocratie, la monarchie ou le despotisme selon la classification de Montesquieu - et son principe, ce qui le fait mouvoir - les passions humaines, à savoir respectivement pour chacune des formes de gouvernement précitées, la vertu politique, l'honneur et la crainte. Montesquieu fait découler l'existence d'un système juridique particulier non pas d'un droit supérieur immuable dont le droit des hommes viendrait tirer son fondement - fondement qui consisterait à justifier et à déterminer la stabilité du droit et la nécessité qui l'habite. Tout au-contre, la nature du droit dépend d'un facteur impermanent, les passions humaines, et varie selon la diversité et l'évolution de celles-ci. Le principe de la loi est dans ce sens le rapport constant qui existe entre la nature d'un gouvernement et son principe, susceptibles eux de changement. Cette conception de la loi nous permettra de voir plus loin en quoi le principe de la désobéissance civile peut s'inscrire dans ce rapport. Ce qui nous importe pour l'instant est l'apparition de la violence dans la définition de la légalité et dans

l'application de la loi, ainsi que le devenir de la désobéissance civile dans un ordre ainsi établi.

Confusion de la violence et de la loi au nom de la vérité

"En l'absence de ces deux caractéristiques - stabilité et validité limitée - lorsque par exemple de prétendues lois de l'histoire sont invoquées par un chef d'État en faveur du maintien d'une légalité qui serait valable pour l'humanité toute entière tout en se modifiant de jour en jour - nous nous trouvons en présence d'un ordre sans lois car un tel ordre peut être maintenu par une organisation et par des moyens de force. Le résultat est que de toute façon l'ensemble de l'appareil gouvernemental tend alors à revêtir un caractère criminel, comme l'ont montré les systèmes totalitaires"⁷⁶ .

Cet exemple de Hannah Arendt vient illustrer parfaitement le principe de Gandhi selon lequel, seule la vérité absolue permet de justifier la violence et selon lequel encore l'homme ne peut justement pas connaître la vérité absolue. L'universalité de la loi invoquée par un régime totalitaire a ce caractère d'absolu qui fait que le recours à la violence est justifié pour réduire toute forme de dissidence ou de contestation à la loi. Ce qui fait que toute déviance qui serait considérée dans un État de droit comme une délinquance revêt une nature criminelle sous le règne de la violence. Et à ce titre, la désobéissance civile et même la simple expression d'un désaccord deviennent un crime contre l'État.

La violence apparaît lorsque la vérité des faits et la vérité du droit ne correspondent pas ou du moins ne correspondent plus. Elle vient ainsi forcer cette correspondance entre ces deux vérités, qui se réfèrent à deux réalités différentes. L'une imprévisible et impermanente, celle des passions humaines, des opinions et des événements, dans laquelle la nécessité est soit absente soit invisible pour la raison. Et l'autre prévisible et stable, celle du droit, où la nécessité est évidente parce que c'est l'homme lui-même qui l'a introduite.

Il en découle que sous le règne de la violence, ces deux réalités en viennent à se corrompre par la force. La loi devient impermanente et imprévisible, "se modifiant de jour en jour"⁷⁷. Alors que le comportement des hommes devient uniforme, la diversité et l'individualité deviennent impossibles et il en devient de même de l'opinion comme forme d'expression de cette individualité et de cette diversité. Pour Montesquieu, ce type de régime est durable dans la mesure où il suppose comme principe la crainte, s'agissant du despotisme, et durera aussi longtemps que le peuple sera inspiré par cette crainte.

Cette inadéquation de la vérité du droit et de la vérité des faits peut correspondre à celle susceptible d'apparaître entre la nature et le principe d'un gouvernement. Car si le rapport des choses est une constante en tant qu'il est nécessaire, il est cependant impermanent, toujours enclin à se corrompre. Ainsi "la corruption de chaque gouvernement commence presque toujours par celle des principes"⁷⁸ . Par exemple une démocratie motivée par le principe d'égalité peut se corrompre - changer de nature - si elle devient inspirée par "l'esprit d'inégalité" ou "l'esprit d'égalité extrême"⁷⁹ , ce qui la conduit à devenir dans le premier cas une aristocratie et dans le second un despotisme. Montesquieu dit d'ailleurs du "principe de gouvernement despotique qu'il se corrompt sans cesse par ce qu'il est corrompu par sa nature"⁸⁰ . Cependant si la nature d'un gouvernement suppose telle ou telle passion humaine, cela ne suppose pas que ce principe existe nécessairement dans la réalité. C'est en cela que consiste l'activité politique d'un gouvernement : à maintenir, c'est-à-dire pérenniser, des passions qui se corrompent, et ceci nécessairement par le mensonge ou bien en dernier recours par la violence. Dans une certaine mesure, on pourra dire que l'on a la forme de gouvernement que l'on mérite, et même que l'on a le gouvernement que l'on mérite si on ne s'oppose à lui d'aucune manière et à aucun moment.

La violence possède par ailleurs sa philosophie même si elle ne l'a pas attendue pour

exister. La raison et la vérité ont chez Hegel un caractère absolu et même totalitaire. Le seul moyen pour la première d'accéder à la seconde réside dans la négation et la confrontation. Il n'est pas surprenant que la loi ait dans son principe même l'idée de la sanction pour garantir l'ordre nécessaire du droit. Cependant, le fait de la désobéissance civile et le principe de l'acceptation de la sanction qui l'accompagne sont possibles parce que la loi ne tire pas en fait son autorité de la menace de la sanction mais de tout autre chose. Celui qui pratique la désobéissance civile et qui s'en tient à la non-violence de sa démarche, au lieu de menacer la loi révèle au-contre quel est son pouvoir réel, ce que nous allons être maintenant amenés à considérer.

3) Mise en question de la source et de la localisation du pouvoir

Désobéissance civile et révolution

Le fait que la désobéissance soit perçue comme un crime et que l'obéissance apparaisse comme une condition nécessaire pour qu'il y ait un pouvoir et pour que celui-ci puisse être localisé, engendre différents types de considérations. Tout d'abord, que l'obéissance doit être inconditionnelle, et elle consiste dès lors en l'obéissance à un commandement : elle est une obligation. Il est cependant évident que l'on peut toujours choisir d'obéir ou non à une demande. La manière de ne plus en avoir le choix est d'y être contraint et plus précisément encore de s'y sentir soi-même contraint. Pour Hannah Arendt, nous le rappelons, seule la violence est capable d'imposer une obéissance inconditionnelle, si l'on met temporairement entre parenthèses la prétention de la non-violence à refuser de se soumettre à la violence. Il apparaît donc une certaine conception du pouvoir comme étant le fait de commander et d'être obéi. Et la seule manière de s'assurer une obéissance sans conditions est d'avoir recours à la violence. Ce type de considération entraîne une confusion entre le pouvoir et la violence.

Hannah Arendt rappelle que "assimiler le pouvoir à l'organisation de la violence ne peut avoir un sens que si l'on estime, avec Marx, que l'État constitue un instrument d'oppression entre les mains de la classe dominante"⁸¹. Nous sommes là en présence d'une conception oppressive du pouvoir et celui-ci est dès lors défini comme le fait d'imposer sa volonté à l'autre. Il s'inscrit dans un rapport de domination et de soumission, de commandement et d'obéissance.

Dans cette conception matérialiste du pouvoir, il est évident que la désobéissance civile n'a pas sa place comme forme de contestation. Il n'est nullement question d'ailleurs de contestation ou de revendication d'un droit. Car dans un cloisonnement aussi significatif de la société en classes, celles des oppresseurs et celles opprimés, des dominants et des dominés, des exploités et des exploités, il n'est pas d'autre solution pour celui qui ne se satisfait pas de sa condition - il est à peu près certain que seulement l'une de ces deux classes est dans cette situation - que de penser à un renversement du rapport de force, car il ne s'agit là que d'un rapport de force. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, celui qui fait acte de désobéissance civile ne cherche pas à prendre le pouvoir, ou à le renverser. C'est une des distinctions qui existent d'ailleurs entre la désobéissance civile et la révolution. Il demeure cependant nécessaire de clarifier cette distinction. Celui qui fait acte de désobéissance civile ne cherche pas nécessairement à remettre directement en cause la légitimité des autorités qu'il interpelle, si ce n'est la légitimité de leur décisions plus encore d'ailleurs que leur légalité. Ce n'est pas pour autant qu'il faut dire avec Carl Cohen, auquel se réfère Hannah Arendt, que "celui qui fait acte de désobéissance civile accepte les cadres de l'autorité établie et la

légitimité d'ensemble du système juridique, alors que le révolutionnaire les rejette"⁸². Ce à quoi Arendt a raison de répondre : "Gandhi acceptait-il le cadre de l'autorité établie, constituée alors par la domination coloniale britannique? Respectait-il la légitimité d'ensemble du système juridique de la colonie?"⁸³. Du point de vue de la non-violence, il est vrai que l'obéissance raisonnée, nous l'avons vu, est un préalable à la désobéissance civile. Mais d'un point de vue strictement politique, il est tout aussi clair que Gandhi recherchait l'indépendance de l'Inde. En fait, la réflexion de Carl Cohen s'inscrit dans une conception de la désobéissance civile comme seule volonté d'éprouver la constitutionnalité d'une loi par fidélité au droit, qui ne constitue d'aucune manière un phénomène de désobéissance civile, comme nous avons pu le voir précédemment. Il importe plus de remarquer comme le fait Hannah Arendt que "la désobéissance civile peut être l'indication d'un affaiblissement significatif de l'autorité de la loi - affaiblissement qui a d'ailleurs de toute autres cause -"⁸⁴, mais elle n'en est que le symptôme et pas du tout elle-même la cause. Si elle n'a pas pour but ultime de remettre en question la légitimité du pouvoir établi, elle peut être amenée à le faire ou du moins à contraindre celui-ci à révéler lui-même son insuffisance ou son absence totale de légitimité. La preuve de cette illégitimité sera pour le pouvoir, nous le verrons, de recourir à la violence, ce qui constitue la seule raison de confondre pouvoir et violence, lorsqu'ils sont effectivement confondus.

Une distinction plus franche de la révolution et de la désobéissance civile est le fait de violence dans le cas de la première et son absence concernant la seconde : "la non-violence est en général considérée comme une autre caractéristique de la désobéissance civile, d'où il résulte que la désobéissance civile n'est pas la révolution"⁸⁵. Cette distinction n'est cependant pas une simple distinction de fait. La non-violence n'est pas une "autre" caractéristique de la désobéissance civile, elle en est l'essence même, pour toutes les raisons que l'on a pu voir précédemment. Quant à la violence dans la révolution, elle ne se limite pas à sa caractéristique instrumentale ni même à un état de fait, elle s'inscrit dans la logique révolutionnaire elle-même. Il s'agit de la violence libératrice, qui n'est autre que "le pouvoir dialectique de la négation", utile aussi bien à l'exercice du pouvoir qu'à son renversement.

Pouvoir non-violent et illégitimité de la violence

La désobéissance civile n'est donc pas la volonté de prendre le pouvoir mais seulement d'amener celui-ci à changer de lui-même. Elle ne s'inscrit pas dans un rapport dominés-dominants, de la même manière qu'à travers la non-violence on ne cherche pas à répéter ce rapport en termes de force et de faiblesse. Le problème de la localisation du pouvoir pose avant tout celui de sa source.

Il convient d'éviter la confusion du pouvoir et de la violence comme si celle-ci constituait la source du pouvoir de la même manière que l'on confond l'autorité de la loi avec le principe de dissuasion de la sanction. Cela reviendrait à prétendre que le pouvoir consiste essentiellement à se faire obéir, et à voir dans la violence la seule condition de cette obéissance. Or le pouvoir ne se réduit pas à l'exercice de la violence même s'il peut y avoir recours. Pour Hannah Arendt, "le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé"⁸⁶. Cela présuppose de distinguer préalablement, comme le fait Arendt, le pouvoir qui est donné par un groupe de personnes parce qu'elles y ont consenti, de la puissance qui est la propriété d'un individu. La puissance ne suppose pas le soutien du peuple ou d'un groupe et désigne elle-seule le fait d'imposer sa volonté à un autre et par là la domination de l'homme sur l'homme. Il s'agit de la supériorité naturelle d'une individualité sur d'autres individualités. Elle devient impuissante

elle-même face à un groupe qui représente non plus une puissance supérieure mais le principe même du pouvoir : "la plus puissante individualité pourra toujours être accablée par le nombre"⁸⁷ . C'est pourquoi la violence est l'attribut même de la puissance, car de par sa nature instrumentale elle permet à la puissance de décupler sa force pour contraindre le plus grand nombre. "Le pouvoir a toujours besoin de s'appuyer sur la force du nombre, tandis que la violence peut s'en passer, dans une certaine mesure, du fait que pour s'imposer elle peut recourir à des instruments"⁸⁸ .

Le pouvoir est en fait celui du peuple ; il consiste en sa force numérique et en l'unité de cette force. Le pouvoir, lui, ne vaut que tant qu'il est légitime, c'est-à-dire tant qu'il aura le soutien du groupe dont il émane ; il ne s'agit pour autant pas encore là d'obéissance mais seulement de reconnaissance. L'autorité du pouvoir dépend de sa légitimité, et en ce sens la caractéristique essentielle de l'autorité est "que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement"⁸⁹, et c'est précisément cette reconnaissance inconditionnelle qui constitue la légitimité du pouvoir. L'obéissance, elle, n'est jamais inconditionnelle, elle dépend de ce soutien qui peut être retiré à tout moment, mais pas pour n'importe quelle raison. La seule raison possible est que le peuple, ou du moins le groupe, ne se reconnaisse plus à travers le pouvoir et notamment à travers les décisions que celui-ci peut être amené à prendre. Pour le groupe, ne plus se reconnaître dans le pouvoir revient à ne plus reconnaître le pouvoir, c'est-à-dire, à ne plus le reconnaître en tant que tel. Le recours à la violence est cependant possible au pouvoir lorsqu'il devient illégitime et donc lorsqu'il n'a plus la caractéristique du pouvoir. C'est en ce sens que l'on peut dire que le pouvoir et la violence s'opposent par nature ; le pouvoir suppose la légitimité ce qui n'est pas le cas de la violence : "la violence peut-être justifiable, mais elle ne sera jamais légitime"⁹⁰ . En fait, la légitimité est le principe même de la non-violence en tant qu'elle ne laisse aucune place à la nécessité de la violence. Et si Hannah Arendt en vient à dire que "la non-violence ne devrait pas être considérée comme le contraire de la violence"⁹¹ , c'est qu'elles sont toutes les deux un moyen et qu'elles ont une fin identique, celle de pérenniser un pouvoir, à cette différence que les moyens sont différents et qu'ils s'opposent dans leur finalité. Car la non-violence est la caractéristique de la relation d'un pouvoir légitime à sa source - "parler d'un pouvoir non-violent est en fait une tautologie"⁹² -, alors que la violence est la caractéristique d'une stabilité contre-nature.

Il en découle que la désobéissance civile ne cherche pas à renverser le pouvoir ni à le déstabiliser, mais d'une certaine manière à le restaurer, et donc à se trouver, ou à se retrouver, en présence d'un pouvoir plein de légitimité. La désobéissance civile est juste le moyen de rappeler à un pouvoir où se situe sa source et de lui rappeler qu'il en dépend nécessairement. Une seule manière de le lui rappeler est de désobéir, c'est-à-dire de s'en prendre à ce qui représente son autorité : la loi, laquelle représente le lien de dépendance entre un gouvernement et une population. Ce lien n'est pas à sens unique mais bien à double sens. Il ne s'agit pas pour celui qui pratique la désobéissance civile de prendre en otage le droit, mais bien au contraire de devenir lui-même d'une certaine manière l'otage du droit. Car en désobéissant, ce n'est pas lui-même qu'il expose à la sanction, mais tout au contraire le pouvoir. En acceptant et surtout en recherchant la sanction, il oblige celui-ci à faire violence sur ce qui représente pour lui la source même de son pouvoir : l'opinion, comme source de sa légitimité.

Ainsi, "les moyens de la violence deviennent inutiles quand on n'obéit plus aux ordres, et le facteur décisif n'est plus alors qu'une question d'obéissance au commandement, mais un problème d'opinion"⁹³ , qui revient au fait de donner ou non son accord aux décisions prises par le pouvoir, c'est-à-dire, au fait de lui apporter son soutien ou de le lui retirer. "La violence peut détruire le pouvoir, elle est parfaitement incapable de le créer"⁹⁴ , c'est bien pourquoi la non-violence est l'essence même de la désobéissance civile.

CONCLUSION

Le point commun de la désobéissance civile et de la non-violence est qu'elles désobéissent à un ordre établi, celui de la loi et celui de la violence lorsqu'ils ne sont pas déjà confondus, et peut-être même plus encore à des idées reçues selon lesquelles la loi et la violence imposent ensemble ou indépendamment l'une de l'autre l'obéissance sans conditions. En acceptant la sanction ou la souffrance issue de la violence comme des conséquences nécessaires de leurs actes, ceux qui pratiquent la désobéissance civile et la non-violence enlèvent à la loi et à la violence leur unique pouvoir de contrainte pour dissuader de désobéir. En acceptant de se confronter à la violence sans lui-même y recourir, celui qui pratique la non-violence renvoie à son adversaire sa propre violence. Car la souffrance qui en découle pour celui qui la subit a un rôle pédagogique pour celui qui l'engendre. La pratique de la non-violence vise à convaincre son adversaire de l'inutilité de la violence comme instrument de contrainte, car son efficacité est annulée par l'acceptation de la souffrance et par le fait de subir la violence sans peur.

Outre le fait que la désobéissance civile ne peut être justifiée que par une action de groupe et par le commun accord de ceux qui décident de désobéir (et ceci est incontournable pour Hannah Arendt) - plus encore que par leur désaccord avec les autorités qu'ils interpellent - seule la non-violence permet de développer, et non d'avoir déjà pour acquis, une justification morale et politique. Le principe du pouvoir réside dans le soutien que lui apporte le groupe dont il émane lui-même, et si le pouvoir a recours à la violence c'est pour compenser son manque de légitimité qui l'offre à la contestation. Dans ce sens, pour Arendt, la caractéristique d'un pouvoir légitime est précisément la non-violence. C'est pourquoi la désobéissance civile n'est pas la volonté de prendre ou de renverser le pouvoir comme il en est question dans la révolution par le biais de la violence. Elle vise au contraire à restaurer le principe du pouvoir lorsqu'il est en danger ou à l'instaurer lorsqu'il fait défaut.

Même en démocratie la désobéissance civile n'est pas impossible, alors même qu'elle semble représenter un danger pour ce qu'on appelle l'État de droit pour la raison qu'elle prescrit de désobéir à la loi. C'est en fait la volonté de justifier la désobéissance civile, ou le simple fait de croire qu'elle est justifiable, qui est dangereux pour le droit ou pour le pouvoir. Car les justifications qu'on lui donne reviennent à justifier la désobéissance d'un seul individu et par là le principe même de désobéissance.

Nul besoin de se référer à un droit supérieur, tel que les droits de l'homme ou la morale à titre d'exemples, car un tel droit présupposé transcendant n'a pas de fondement. Il ne permet de justifier aucun cas de violation volontaire d'un système juridique particulier et s'il le pouvait, il pourrait aussi justifier toutes et n'importe quelles infractions à la loi, et rendre ainsi possible l'impunité de la délinquance au nom de cette justification comme le rappelle Hannah Arendt. L'appel à un droit supérieur ne saurait justifier un acte de désobéissance civile au-delà du simple fait qu'il n'existe pas et qu'il ne peut pas plus exister pour cette fin. C'est le principe de ce type de justification qui est invalide, car il laisse penser qu'un acte individuel de désobéissance saurait être justifié de la sorte.

De plus, si un tel droit à la désobéissance existait, qu'est-ce qui permettrait de penser qu'un État quelqu'il soit, d'autant plus un État totalitaire, se sentirait obligé de considérer l'autorité de ce droit au-delà du principe de sa propre souveraineté et de son propre système juridique, c'est-à-dire au-delà de l'autorité même des États ?

Le problème du droit de désobéissance est aussi insoluble que celui du droit d'ingérence concernant les États. Ce droit d'ingérence, aucun droit international ne saurait le créer et encore moins le faire respecter. Parlant d'une instance internationale qui aurait ce rôle,

Hannah Arendt dit qu'il "est improbable que ce nouvel arbitre apparaisse tant que l'indépendance nationale, à savoir l'absence de toute domination étrangère, sera inséparable de la souveraineté de l'État, c'est-à-dire de la volonté d'exercer dans le domaine international un pouvoir sans limite et sans contrôle"⁹⁵ .

Le principe de la souveraineté est similaire à "la doctrine du domaine politique"⁹⁶ qui peut être prétexté par un gouvernement pour ne pas avoir à répondre aux attaques de la désobéissance civile. Ce genre de principe autorise tous les abus du pouvoir au nom d'un intérêt supérieur, il convient donc d'éviter la référence à un principe supérieur, juridique ou moral, s'appliquant à la désobéissance civile, car il peut justifier de même les abus de celui qui désobéit. Il serait plus adapté dans ce cas de recourir à la violence plutôt qu'à la désobéissance car les effets en sont plus immédiats, mais aussi cependant, moins durables.

Les États ne s'ingèrent pas dans les affaires d'un autre État, par "pacifisme", c'est-à-dire par souci de préserver la paix en évitant la propagation de la violence. Ils leur importe plus de savoir que leurs voisins n'aient pas de vues impérialistes plutôt que de savoir leur population souffrir de leur violence. Une marque de réprobation consisterait tout juste en la rupture des relations diplomatiques afin de ne pas cautionner le régime en place, ce qui constituerait l'équivalent d'une "objection de conscience", rien de plus. En tous les cas, nous avons affaire là à un phénomène de "non-intervention". On voit mal un État s'ingérer dans les affaires d'un État plus puissant ou qui représenterait pour lui-même une certaine menace. A l'inverse, le seul cas d'ingérence possible est celui qui est autorisé de fait par la violence. Cependant l'état de guerre n'est pas pour autant la légalisation de fait du droit d'ingérence, mais tout au contraire la disparition du droit lui-même, et tout au plus l'établissement du droit de la guerre si les parties engagées font le choix individuel de le respecter.

La non-violence appliquée aux États consisterait en un boycott unanime de la part de la communauté internationale à l'égard d'un État qui serait contesté. Mais parce qu'une telle situation est totalement irréaliste, parler de la non-violence des États n'a aucun sens. Car au-delà du simple fait qu'une concertation et un accord commun sur ce sujet est dans la réalité impensable, il faudrait encore que leurs populations respectives leur apportent leur soutien.

Le seul moyen est de les y contraindre, non par la violence et encore moins en s'efforçant de les faire culpabiliser par un appel à la conscience, mais par la désobéissance civile.

Quiconque à l'étranger se constitue civilement ambassadeur de son pays. Et un nombre suffisant de ressortissants de même nationalité se constituent moralement en un corps diplomatique digne de ce nom. Ce sont là les seuls bienfaits du principe de l'État-Nation. Ainsi, en faisant acte de désobéissance civile dans un pays étranger sur lequel on entend amener les feux de l'opinion internationale, on implique indirectement sinon la responsabilité politique des autorités dont on dépend au moins leur responsabilité morale vis-à-vis de l'opinion publique dont ils dépendent eux-mêmes. Ce qui justifie de désobéir dans un autre pays aux autorités locales n'est pas directement le désaccord avec leurs décisions - car celui qui désobéit n'est pas concerné par celles-ci, si ce n'est peut-être moralement, ce qui ne saurait prêter à conséquence - mais le désaccord avec les décisions des autorités dont on dépend civilement de ne pas intervenir diplomatiquement pour demander la cessation d'une situation sur laquelle on attire leur attention. Cela suppose aussi que des citoyens issus du plus grand nombre de pays décident de désobéir de la sorte afin d'impliquer la responsabilité de leur pays respectif. Ce type de désobéissance civile transnationale en devenant internationale, et à cette seule condition, représente une alternative possible aux problèmes irréductibles liés au principe de souveraineté d'un État et à l'impossibilité constitutive du droit d'ingérence.

L'exemple du conflit sino-tibétain n'est pas anodin, pas plus que ne l'est l'émergence de

l'idée de désobéissance civile dans ce contexte où est prédominant non seulement la non-intervention de la communauté internationale mais surtout son silence.

La difficulté du projet de désobéissance civile appliquée à la question tibétaine n'est pas tant issue de la violence à laquelle se seraient confrontés ses acteurs, mais bien plus du fait que les Tibétains qui sont à l'origine de cette initiative n'ont pas souhaité internationaliser leur mouvement 97. Il ne s'agit pas tout-à-fait là d'une erreur d'analyse politique, bien que cela soit aussi le cas, mais d'un refus moral : celui de faire subir à d'autres qu'eux-mêmes les conséquences douloureuses d'une telle entreprise, dans la mesure où ils se sentent seuls responsables de la situation dans laquelle ils se trouvent et qu'ils estiment en conséquence devoir assumer eux-mêmes la responsabilité de résoudre leur problème 98. A l'inverse, le Dalaï Lama a bien compris cette nécessité de se faire reconnaître à travers le monde et de rechercher le soutien international, de la même manière que Gandhi avait lui-même fait en sorte d'avoir cette garantie. Rien ne permet cependant de supposer que le Dalaï Lama aurait cautionné un mouvement de désobéissance civile à cette seule condition.

Il est intéressant de rester attentif à l'évolution de la question tibétaine surtout à l'heure où une situation similaire, sans pour autant être identique, devient le foyer d'une tension internationale grandissante. Le cas du Kosovo représente un cas typique d'ingérence. Il ne s'agit pas là de juger moralement cette ingérence ou de prendre parti, mais seulement de voir qu'elle a nécessité le recours à la violence et le fait de se mettre en contradiction avec le droit international tel qu'il défend la souveraineté des États. S'agissant d'intérêts stratégiques, ce sont en fait des valeurs morales qui ont été invoquées telles que les droits de l'homme. Plusieurs autres choses sont ici riches d'enseignements. Tout d'abord, les bombardements involontaires de cibles qui se sont avérées être civiles remet en question la précision des instruments de la violence les plus perfectionnés, qui est censée garantir la prévision de leur efficacité et par là même toute la stratégie prévisionnelle propre à la violence. Le principe idéal de l'infailibilité instrumentale ne saurait effacer absolument les défaillances humaines, surtout lorsque la défaillance réelle des instruments (dont l'essence est de rendre infailible une prévision) qui sont le produit de l'homme vient s'y ajouter. Ceci ne constitue pas un paradoxe mais le comble même de la violence. Le prétexte d'une guerre propre pour justifier la violence, non sans un certain cynisme, est fallacieux. La violence engendre nécessairement la souffrance, et ceci est une réalité que l'on en soit choqué ou non. Ensuite, l'attitude de la Chine qui possède son propre "Kosovo" en la place du Tibet a d'abord été seulement de refuser de cautionner l'ingérence en Serbie afin de ne pas avoir à en reconnaître le principe - c'est-à-dire à en donner une certaine forme de légalité - de crainte de justifier en même temps le principe même de l'hypothèse d'une ingérence étrangère dans ses propres affaires intérieures concernant le Tibet par exemple (si l'on peut parler d'affaires intérieures chinoises à ce sujet). Le bombardement de son ambassade à Belgrade l'a ensuite radicalisée dans sa volonté de condamner l'intervention militaire, au-delà d'une simple condamnation morale, mais cette fois-ci pour des raisons beaucoup plus valables. Le cynisme de cette situation révèle que les moyens de la violence, aussi louables puissent être dans l'absolu les raisons d'y avoir recours, prennent le dessus sur les fins qu'ils sont censés servir si on ne se fixe pas des objectifs précis à court terme. Ce n'est pas tant que la violence engendre toujours la violence mais, si elle n'atteint pas rapidement les objectifs qu'elle s'était fixés, elle crée le contexte de sa généralisation. De plus il est assuré que les populations des États intervenants dans le conflit ne soutiendront pas indéfiniment l'attitude adoptée par leurs dirigeants si la situation s'enlise, ce qui ne saurait manquer. Or, pour que les décisions d'un État demeurent légitimes, elles doivent recevoir le soutien du peuple, ce qui est aussi la condition pour qu'il y ait la préservation du pouvoir (que ne saurait par ailleurs assurer pour celui-ci le recours à la violence sans le corrompre lui-même jusqu'à sa destruction).

La désobéissance civile et la non-violence sont assurément moins désastreuses que la

violence mais, à l'inverse de celle-ci, elles demandent du courage de la part aussi bien des citoyens qui y ont recours que de la part des États qui doivent y répondre - car, la violence qui est par nature instrumentale représente une protection pour celui qui l'utilise alors que la non-violence expose l'intégrité physique et morale de celui qui y a recours, mais c'est là aussi son principe - ainsi que de la patience, car si la non-violence demeure dans l'absolu le seul moyen de trouver un accord commun entre différentes parties et d'assurer à cet accord une certaine pérennité, le moyen de la non-violence s'inscrit lui-même dans la durée sans pouvoir assurer ni le résultat final de ses conséquences ni leur échéance.

Peut-être verra-t-on un jour le phénomène de désobéissance civile devenir international. Encore faut-il avoir ce souci. Car il faut se méfier, presque par principe, de l'émergence de toutes solutions miraculeuses d'émancipation, dans la mesure où les dérapages violents ne sont jamais totalement impossibles, loin de là, même s'agissant de la désobéissance civile qui suppose pourtant dans son principe même la non-violence. A ce titre, le cas historique du mouvement mené par Gandhi ne peut être tout-à-fait exemplaire, car il a été l'occasion de multiples débordements même si ceux-ci n'ont évidemment pas été voulus. De plus, il est tout aussi possible de voir s'échapper les fins qu'est censé servir la désobéissance civile, car outre la violence que peut engendrer la force d'inertie et les débordements émotionnels d'un mouvement de masse, celui-ci n'est jamais à l'abri d'une récupération et d'une déviation idéologiques.

La désobéissance civile a-t-elle les moyens et un contexte propice aujourd'hui pour devenir le phénomène significatif d'un XXI^e siècle désormais imminent ?

Ceci dépend en grande partie de l'émergence ou non d'un tribunal pénal international, qui pourrait enlever dans une certaine mesure à la désobéissance civile sa raison d'être. Ceci suppose avant tout la remise en question du principe de l'État-Nation au profit d'une autre définition du pouvoir que celle qui fait de lui un être bifide. Car à travers le principe de l'État-Nation transparaît une définition erronée du pouvoir dans laquelle celui-ci est confondu avec son opposé. Le pouvoir n'est pas la propriété d'une individualité - qui serait la définition de la puissance selon Hannah Arendt - mais la manifestation de l'existence d'un groupe, qui est elle-même l'expression de la volonté d'un certain nombre d'individus de s'unir et d'agir ensemble. S'agissant de souveraineté, nous n'avons en fait jamais affaire à celle d'un État comme entité individuelle mais toujours à celle d'un groupe. En ce sens, l'indépendance nationale ne dépend pas de l'intégrité de l'État mais de la volonté d'un groupe d'être considérée comme une nation.

De plus, parce que le monde actuel s'inscrit désormais dans un ordre international, l'intérêt pour des individus n'est plus de se constituer en une nation. Celle-ci constitue un principe dépassé et qui doit se dépasser. A ce jour, seules les initiatives de citoyens de pays différents de constituer des groupes de pression au-delà des nations et des États - il s'agit là des organisations non-gouvernementales transnationales - représentent un réel progrès dans la redéfinition d'un ordre politique adapté à notre temps. À ceci près que ce qui leur manque, c'est une légitimité politique. Elles peuvent tout au plus avoir, selon des critères encore très stricts, un statut consultatif auprès d'instances politiques internationales.

Il ne suffit pas par ailleurs que les États s'unissent pour que cela constitue une solution aux problèmes posés par la donne internationale ; encore faut-il qu'ils se transcendent. Cet effort de dépassement doit d'ailleurs être précédé par celui des nations elles-mêmes, de la même manière que la nature d'un gouvernement ne change qu'après la transformation de son principe, selon Montesquieu.

Quoiqu'il en soit, où qu'il se situe, le pouvoir est toujours susceptible d'abus, et la seule garantie contre ceux-ci demeure la désobéissance civile. Ainsi, qu'importe sa forme et pourvu qu'elle demeure non-violente selon sa nature même, la désobéissance civile est assurée d'être

toujours légitime et de toujours avoir des raisons d'être. Il ne s'agit pas de s'en inquiéter, mais d'en être rassuré.

BIBLIOGRAPHIE

Hannah Arendt,
Du mensonge en politique (essai - 1972)
La désobéissance civile (essai - 1971)
Sur la violence (essai - 1969)
Politique et révolution (entretien - 1970)
in Du mensonge à la violence, Pocket, 1994.

Mohandas Karamchand Gandhi,
Résistance non-violente, (écrits et discours de 1920 à 1946) - Navajivan Trust Ed., 1951,
Buchen/Chastel, 1997.
Charles de Montesquieu,
De l'Esprit des lois , Tome I, Larousse, 1995.
Henri David Thoreau,
De la désobéissance civile , Pauvert, 1968.
Samdong Rimpoche,
"Satyagraha - pour la reconnaissance du Tibet", communication personnelle (cf. annexe),
1995.