

PHILOSOPHIE DE LA NON-VIOLENCE

par Jean-Marie MULLER

Nous conviendrons aisément que la non-violence n'a pratiquement aucune place dans les cultures dont nous sommes les héritiers, cependant que ces mêmes cultures ont donné une grande et belle place à la violence. Nos sociétés sont dominées par ce que j'appellerai l'idéologie de la violence, nécessaire, légitime et honorable. Ces trois qualificatifs sont aussi importants l'un que les deux autres. Le héros qui est présenté à notre admiration est toujours violent de quelque manière. Le héros, voire l'héroïne. Rassurez-vous Mesdames, j'habite Orléans et je sais de qui le parle... La violence est donc considérée comme la vertu de la femme et de l'homme courageux qui surmontent leur peur pour aller risquer leur vie à la guerre pour défendre la liberté et la justice. Dans cette perspective, la non-violence ne peut être que la faiblesse des lâches...

Ainsi, le plus souvent, la non-violence est perçue à travers de nombreux malentendus, équivoques et confusions qui altèrent sa véritable signification. C'est pourquoi la non-violence suscite généralement méfiance et scepticisme. Essayons d'aller au-delà de ses malentendus pour faire apparaître la véritable signification de la non-violence.

La non-violence

Le mot "non-violence" nous a été offert par Gandhi. C'est en 1920 que celui-ci traduit en anglais le mot ahimsa par "non-violence". Ce terme sanscrit, employé dans les textes de la littérature hindouiste, jaïniste (1) et bouddhique, est formé du préfixe négatif a et du substantif himsa qui signifie le désir de nuire, de faire violence à un être vivant. L'ahimsa est donc la prise de conscience, l'interprétation, la domination, la maîtrise et la transmutation du désir de violence qui est en l'homme et qui le conduit à vouloir écartier, bousculer, déloger, exclure, éliminer, meurtrir l'autre homme.

Lorsqu'il tente de définir la non-violence, Gandhi énonce d'abord cette proposition toute négative : "La non-violence parfaite est l'absence totale de malveillance à l'encontre de tout ce qui vit." Ce n'est qu'ensuite qu'il affirme : "Sous sa forme active, la non-violence s'exprime par la bienveillance à l'égard de tout ce qui vit (2)" L'exigence première de la non-violence est donc négative : elle demande à l'homme de renoncer à toute malveillance à l'encontre de l'autre homme. Formuler cette exigence, c'est donc reconnaître qu'il existe dans la nature de l'homme une inclination à faire preuve de malveillance contre son prochain.

L'inclination naturelle à la malveillance

Mais pourquoi donc l'homme est-il d'abord tenté d'être violent à l'encontre de l'autre homme ? La question la plus grave qui se pose à l'homme est de comprendre cette inclination inscrite dans sa nature et qui le conduit, s'il n'y prend garde, à faire preuve de malveillance et de violence à l'encontre d'autrui, à vouloir sa mort. S'interrogeant sur cette inclination naturelle de l'homme à la malveillance, Kant en vient à répondre qu'elle est déterminée par "l'amour de soi", c'est-à-dire par l'égoïsme. Quand on agit, "on se heurte toujours au cher moi, qui toujours finit par ressortir.

Lorsque deux êtres se rencontrent en voulant chacun faire prévaloir leurs propres besoins, leurs propres désirs, leurs propres intérêts, c'est inévitablement l'affrontement et celui-ci risque fort de provoquer la violence. La violence, c'est le choc de deux égoïsmes,

l'affrontement de deux narcissismes. Tout homme est semblable à Narcisse, ce jeune homme de la légende grecque qui, regardant son image reflétée dans l'eau, s'est épris de lui-même. Il n'aime que lui et ne s'intéresse aux autres que pour les mépriser. De par sa nature, dans sa relation à autrui, l'homme est spontanément jaloux des autres hommes. Il ne cesse d'apprécier son propre bonheur par comparaison avec le bonheur d'autrui. Par amour de soi, l'homme se compare constamment aux autres en voulant leur être supérieur.

Déjà Spinoza, dans son *Éthique*, avait souligné que l'envie et la jalousie étaient les principales affections naturelles qui déterminent le comportement de l'homme lorsque celui-ci ne vit pas sous la conduite de la raison. "Par cela seul que nous imaginons que quelqu'un tire d'une chose de la joie, nous aimerons cette chose et désirerons en tirer de la joie. Mais nous imaginons que l'obstacle à cette joie vient de ce qu'un autre en tire de la joie; nous ferons donc effort pour qu'il n'en ait plus la possession " (4) Pour cela, nous entrerons en conflit avec l'autre et, si nécessaire, nous n'hésiterons pas à recourir à la violence contre lui : "Dans la mesure où les hommes sont animés les uns contre les autres d'Envie ou de quelque affection de Haine, ils sont contraires les uns aux autres et, par suite, d'autant plus à craindre que leur pouvoir est plus grand que celui des autres individus de la Nature " (5)

Les prescriptions de la loi morale

Mais, selon Kant, la raison de l'homme lui fait découvrir qu'il existe en lui une autre loi que la "loi de l'amour de soi", c'est "la loi morale". En tant qu'être raisonnable, l'homme doit agir avec la volonté de se conformer aux prescriptions de la loi morale. Cette loi anéantit les prétentions de l'amour de soi, elle récusé les exigences de l'égoïsme. La volonté ne doit donc être déterminée que par la loi morale, alors que l'inclination naturelle de l'homme, sa disposition première, est de déterminer sa volonté par la loi de l'amour de soi. La loi morale ne peut être respectée qu'au préjudice des ce penchant naturel à l'égoïsme. C'est pourquoi "la loi morale se présente d'abord comme interdiction " (6). Dès lors, "l'effet de la loi morale n'est donc que négatif " (7). Ce qui caractérise le devoir moral qui oblige l'homme, c'est la volonté de faire preuve de bienveillance envers l'autre homme alors même que ses premiers sentiments naturels inclinent à la mal-veillance.

Toute violence est un viol

Se décider à la non-violence, c'est vouloir opposer au désir de violence, une détermination qui maîtrise, surmonte et transmue ce désir pour pouvoir aller à la rencontre de l'autre homme et construire avec lui une relation fondée sur une reconnaissance mutuelle. Mais la possibilité de la violence reste toujours présente, toujours pressante. Et il ne convient certainement de vouloir castrer l'individu de cette potentialité de violence qui implique souvent un désir d'exister, une volonté de subsister, un refus de se laisser dominer et humilier par l'autre. Opter pour la non-violence, ce n'est pas vouloir éradiquer le désir de violence, mais vouloir le comprendre et l'interpréter afin de transformer l'énergie vitale qu'il contient en une énergie créatrice. Il s'agit de transmuter la violence sans refouler l'énergie de son mouvement, sans tuer l'énergie qu'elle exprime.

Notre première relation à l'autre est une relation d'adversité, de tension, d'affrontement. Ainsi le conflit est-il toujours présent au centre même de nos relations aux autres hommes. Pour assumer cette réalité du conflit, l'individu doit exprimer sa propre agressivité. Celle-ci est une puissance de combativité qui permet d'affronter l'autre sans céder à la peur et sans se dérober. Spontanément, en effet, l'homme a peur des conflits; sa tentation n'est pas tant de recourir à la violence que de fuir. Il ne servirait à rien de nier cette peur et de prétendre la refouler. Il faut, au contraire, la reconnaître, l'accueillir, l'appivoiser et tenter de la maîtriser. Être agressif, c'est s'affirmer devant l'autre en marchant vers lui. (Le verbe agresser vient du latin *aggredi* dont l'étymologie *ad-gradi* signifie "marcher vers".) Ainsi, faire preuve d'agressivité, c'est accepter le conflit avec l'autre sans se soumettre à sa loi et en cherchant à construire avec lui une relation fondée sur la reconnaissance mutuelle de nos

droits.

La violence, dit-on, fait partie de la vie. Certes, en effet, sinon il n'y aurait pas de violence; mais la violence est une possibilité de la vie qui doit être maîtrisée avant qu'elle ne produise ses effets destructeurs. C'est un pur sophisme que de prétendre, sous prétexte que seule la mort peut garantir l'absence de toute violence, que la violence, c'est la vie. Car si la violence est l'oeuvre de la vie, l'oeuvre de la violence est la mort. En réalité, la violence n'est pas nécessaire à la vie, mais elle est nécessaire à la mort. "Car il ne faut pas s'y tromper, remarque Paul Ricoeur, la visée de la violence, le terme qu'elle poursuit implicitement ou explicitement, directement ou indirectement, c'est la mort de l'autre - au moins sa mort ou quelque chose de pire que sa mort " (8) C'est l'énergie de la violence, c'est-à-dire l'agressivité, qui exprime le mouvement de la vie et non point la violence elle-même. Celle-ci n'est en réalité qu'un dévoiement de l'agressivité. L'agressivité permet l'affirmation de soi dans l'affrontement avec l'autre, mais la violence provoque la négation de l'autre. Il importe d'établir et de maintenir cette distinction entre l'agressivité et la violence, sans quoi le discours sur le rapport de la violence à la vie s'installe dans la confusion. En définitive, à la racine de la violence, il n'y a pas la vie, mais le viol, c'est-à-dire le viol de la vie, c'est-à-dire la mort. Si l'on disait que la violence est une manifestation de la vie, on n'aurait plus de mot pour nommer tout ce qui humilie, défigure et meurtrit le visage de l'homme et qui est une manifestation de la mort.

Délégitimer la violence

Il a souvent été dit que le mot "non-violence", parce qu'il est négatif, était mal choisi et entretenait par lui-même de nombreuses ambiguïtés. En réalité, le mot non-violence est décisif par sa négativité même car il permet, et lui seul, de délégitimer la violence. Il est le terme le plus juste pour exprimer ce qu'il veut signifier : le refus de tous les processus de légitimation et de justification qui font de la violence un droit de l'homme. Dans cette perspective, vous comprendrez que j'ose répondre clairement à la question posée lors de ce colloque: "Non, il ne faut pas s'accommoder de la violence."

L'option pour la non-violence, c'est l'actualisation dans notre propre existence de l'exigence la plus profonde de la conscience raisonnable et universelle qui s'est exprimée par l'impératif, lui aussi formellement négatif : "Tu ne tueras pas." Cette interdiction du meurtre est essentielle, parce que le désir du tuer se trouve en chacun de nous. Le meurtre est interdit parce qu'il est toujours possible, et parce que cette possibilité est inhumaine. L'interdiction est impérative parce que la tentation est impérieuse; et celle-là est d'autant plus impérative que celle-ci est plus impérieuse.

L'homme est un animal juridique, c'est-à-dire qu'il a besoin de raisonner pour justifier, à ses yeux et aux yeux des autres, son attitude, son comportement et son action. Mais l'homme étant également un animal violent et il va vouloir se convaincre que la violence est un droit de l'homme. Les animaux ne sont violents que du point de vue de l'homme, car ils sont incapables de penser leurs "violences". C'est vrai que le gros poisson mange le petit poisson et que le loup mange l'agneau. Mais les animaux ne sont pas responsables de ces "violences". Seul, parce qu'il est un être de conscience et de raison, l'homme est responsable de ses actes et donc de ses violences. C'est parce que la raison est le propre de l'homme, que la violence est également le propre de l'homme. Seul, également, il peut mettre la puissance de sa raison au service de sa violence. C'est pourquoi l'homme est le seul être vivant à pouvoir faire preuve de cruauté envers son semblable. "On compare parfois la cruauté de l'homme à celle des fauves, remarque Ivan Karamazov, l'un des personnages de Dostoïevski; c'est faire injure à ces derniers. Les fauves n'atteignent jamais aux raffinements de l'homme." (9) La violence ne relève pas de l'animalité, mais de l'inhumanité, et c'est bien pire.

Dès lors que, de par sa nature, l'homme est en même temps incliné à la violence et disposé à la non-violence, la question est de savoir quelle part de lui-même il décide de

cultiver, aussi bien individuellement que collectivement. Certes la culture qui domine nos sociétés affiche une rhétorique qui dénigre la violence, mais, en même temps, elle l'entretient. Elle insinue constamment dans l'esprit des individus que, face aux conflits, ils n'ont le choix qu'entre la lâcheté et la violence. Cette culture de la violence offre ainsi à l'individu nombre de constructions idéologiques pour lui permettre de justifier sa violence dès lors qu'il prétend défendre une cause juste. Selon le dicton populaire qui tient lieu de sagesse des nations, "la fin justifie les moyens", c'est-à-dire la défense d'une cause juste justifie la violence - et "la" cause juste c'est forcément "ma" cause, qu'il s'agisse de mes droits, de mon honneur, de ma famille, de ma religion, de ma nation. Le principe de "légitime défense", justifie en réalité la violence.

La non-violence exprime la vérité de l'homme

Selon Gandhi, la non-violence exprime la vérité de l'homme. "La non-violence et la vérité, précise-t-il, sont si étroitement enlacées qu'il est pratiquement impossible de les démêler et de les séparer l'une de l'autre. Elles sont comme les deux faces d'une même médaille ou plutôt d'un disque métallique lisse et sans aucune marque. Qui peut dire quel en est le revers et quel en est l'avvers ?" (10) Pour Gandhi, il ne fait donc aucun doute que le seul chemin qui puisse conduire l'homme vers la vérité est celui de la non-violence.

Selon Éric Weil, la peur du philosophe - c'est-à-dire de l'homme en quête de vérité et de sagesse - c'est "la peur de la violence" (11), non pas de la violence qu'il peut subir, mais de la violence qu'il peut exercer. Cette violence que l'homme-philosophe découvre en lui et qui le porte vers une attitude déraisonnable, fait obstacle à la réalisation de sa propre humanité. Cette violence qui est en lui est ce qui "n'est pas en accord avec ce qui fait l'humanité en lui" (12). Le philosophe craint donc la violence parce que "c'est elle qui l'empêche de devenir ou d'être sage" (13).

Ainsi Éric Weil n'est-il pas moins catégorique que Gandhi lorsqu'il affirme que la violence ne peut qu'éloigner l'homme de la vérité. "L'autre de la vérité, écrit-il, n'est pas l'erreur, mais la violence" (14). En d'autres termes, l'erreur, c'est la violence et, par conséquent, l'erreur, c'est toute doctrine qui prétend justifier la violence, c'est-à-dire faire de la violence un droit de l'homme. Car la violence est déjà victorieuse, elle a déjà imposé son ordre dès lors qu'elle a obtenu la complicité intellectuelle de l'homme. C'est pourquoi, comme Gandhi, Éric Weil recourt au concept de non-violence pour fonder la vérité de l'homme : "la non-violence, affirme-t-il, est le point de départ comme le but final de la philosophie" (15).

L'histoire est là pour attester - et l'expérience le confirme tous les jours - que "la vérité" devient un vecteur de violence dès lors qu'elle n'est pas fondée sur l'exigence de non-violence. Car, si la vérité n'implique pas par elle-même la dé-légitimation radicale de la violence, alors il viendra toujours un moment où la violence apparaîtra naturellement comme un moyen légitime pour défendre la vérité. Seule, la reconnaissance de l'exigence de non-violence permet de récuser une fois pour toutes l'illusion, véhiculée par toutes les idéologies et par tous les intégrismes, qu'il est nécessaire et juste de recourir à la violence pour défendre la vérité. Recourir à la violence pour défendre la vérité, c'est venir se situer en un lieu où la vérité ne peut pas être.

Lévinas

L'essentiel de la réflexion de Lévinas porte sur l'exigence "Tu ne tueras pas" qu'il découvre sur le visage de l'autre homme. A travers le visage apparaît à la fois la vulnérabilité de l'être et sa transcendance. La découverte du visage de l'autre homme me fait prendre conscience à la fois de la possibilité et l'impossibilité du meurtre; cette prise de conscience est l'affirmation de ma conscience morale. "La relation au visage, affirme Lévinas, est d'emblée éthique. Le visage est ce qu'on ne peut tuer, ou du moins ce dont le sens consiste à dire : "Tu ne tueras point." Le meurtre, il est vrai, est un fait banal : on peut tuer autrui; l'exigence éthique n'est pas une nécessité ontologique. L'interdiction de tuer ne rend pas le meurtre impossible" (16).

Selon Lévinas, l'affirmation essentielle de l'éthique est donc l'exigence de non-violence qui doit prévaloir dans la relation entre l'homme et l'autre homme. "La notion du "Tu ne tueras point", écrit Lévinas, je lui donne une signification qui n'est pas celle d'une simple prohibition du meurtre caractérisé; elle devient une définition ou une description fondamentale de l'événement humain de l'être qui est une permanente prudence à l'égard de l'acte violent et meurtrier pour l'autre " (17). Et Lévinas se montre aussi intransigeant à l'égard du meurtre de l'autre homme que Gandhi et Éric Weil en faisant de l'exigence de non-violence le principe même de la philosophie : ""Tu ne tueras point", insiste-t-il, n'est donc pas une simple règle de conduite. Elle apparaît comme le principe du discours lui-même et de la vie spirituelle " (18).

Ainsi, ce que nous enseignent ces deux philosophes, Éric Weil et Emmanuel Lévinas, c'est que, pour l'homme en quête de sens, la question de la violence n'est pas une question philosophique parmi d'autres, mais qu'elle est la question première de la philosophie et qu'il n'y a pas d'autre réponse à cette question que la non-violence.

Nécessité ne vaut pas légitimité

L'exigence "Tu ne tueras pas" ne peut souffrir aucune exception. Justifier une exception, c'est nier l'exigence. Certes, l'homme peut se trouver dans la nécessité de tuer, mais nécessité ne vaut pas légitimité. Dans La République de Platon, Socrate fustige le sophiste qui trompe le peuple en nommant juste et beau le nécessaire, parce qu'il n'a pas vu et n'est point capable de montrer aux autres combien la nature du nécessaire diffère, en réalité, de celle du bon". Simone Weil fera souvent valoir cette distinction établie par Platon entre le nécessaire et le bien : "Il y a, écrit-elle, une distance infinie entre l'essence du nécessaire et celle du bien." Ainsi, même lorsque la violence apparaît nécessaire, l'exigence de non-violence demeure ; la nécessité de la violence ne supprime pas l'obligation de non-violence.

Il est fort probable que, face à l'événement, les individus n'aient pas tous la même appréciation des critères de la nécessité de recourir à la violence. Cette appréciation est largement déterminée par l'histoire des individus. Elle ne sera pas d'abord fondée sur des critères rationnels, mais sur la capacité de chacun à maîtriser ses émotions et ses peurs. Mais, surtout, chaque individu déterminera son attitude personnelle en fonction d'un choix existentiel qui engage la signification même de son existence.

Le proverbe "Nécessité fait loi" voudrait fonder un "droit de nécessité" selon lequel la nécessité permettrait de se dispenser du respect de la loi. En réalité, la nécessité peut contraindre à passer outre à l'exigence de la loi, mais elle ne fonde aucun droit. C'est bien plutôt la maxime "Nécessité n'a pas de loi" qui doit être retenue. En toute rigueur, il ne peut pas y avoir de "droit de nécessité". Justifier la violence sous le couvert de la nécessité, c'est rendre la violence sûrement nécessaire. C'est déjà justifier toutes les violences à venir et enfermer l'à-venir dans la nécessité de la violence. Les religions elles-mêmes ont vidé de sa substance le commandement "Tu ne tueras pas" en construisant des doctrines de la légitime violence et de la guerre juste. Par là-même, elle ont contourné et rendu inopérante l'exigence de non-violence. L'histoire s'est alors trouvée davantage encore livrée à la fatalité de la violence.

Si je suis pris au piège de la nécessité qui m'a contraint à user de violence contre mon adversaire, je dois avoir le courage de ne pas me disculper par une quelconque justification. Dans un texte écrit au début de la seconde guerre mondiale et intitulé Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, Freud écrit : "Lorsqu'une décision aura mis fin au sauvage affrontement de cette guerre, chacun des combattants victorieux retournera joyeux dans son foyer, retrouvera sa femme et ses enfants, sans être occupé ni travaillé par la pensée des ennemis qu'il aura tués dans le corps à corps ou par une arme à longue portée "(19). Ainsi l'homme civilisé n'éprouve-t-il aucun sentiment de culpabilité vis-à-vis du meurtre. Freud fait remarquer qu'il n'en était pas ainsi de l'homme primitif. "Le sauvage, note-t-il, n'est nullement

un meurtrier impénitent. Lorsqu'il revient vainqueur du sentier de la guerre, il n'a pas le droit de pénétrer dans son village ni de toucher sa femme avant d'avoir expié ses meurtres guerriers par des pénitences souvent longues et pénibles " (20). Freud conclut en soulignant que l'homme primitif faisait ainsi preuve d'une "délicatesse morale qui s'est perdue chez nous hommes civilisés " (21)

Ces considérations de Freud sur l'obligation du deuil pour l'homme meurtrier de son adversaire ne doivent pas être regardées avec la désinvolture amusée que l'on prête volontiers aux anecdotes édifiantes relatives aux us et coutumes d'un temps révolu. Il convient non seulement de les prendre au sérieux, mais il faut les prendre à la lettre. L'homme véritablement "civilisé", s'il s'est trouvé pris au piège de la nécessité qui l'a contraint à tuer son adversaire, n'a pas le goût de fêter une quelconque victoire, il ne cherche pas à se disculper par une quelconque justification, mais il veut prendre le deuil de celui qui est mort de ses mains. Les assertions de Freud sont irrécusables : après le meurtre de l'ennemi, la "Civilisation" exige le port du deuil, tandis que la "sauvagerie" incite à fêter la victoire.

Si je tue mon adversaire, il me faut prendre le deuil de celui qui est mort de mes propres mains. L'exercice de la violence meurtrière est toujours un malheur, un drame et un échec et doit être vécue dans une conduite de deuil.

Le déguisement de la violence

Ce qui, en définitive, fonde la culture de la violence, ce n'est pas la violence, mais la justification de la violence. La culture véhicule des images de la violence qui sont des montages et qui ont pour but et pour effet de cacher la vérité de la violence. La culture confectionne un habillage qui a pour but, non pas de désigner la violence, mais de la déguiser. Cet habillage veut occulter la violence de la violence en la légitimant comme un droit de l'homme et en l'honorant comme la vertu de l'homme fort. Ces images veulent nous montrer que l'oeuvre de la violence, c'est la justice et non pas la mort. La représentation culturelle de la violence vise toujours à ennoblir la violence et à masquer tout ce qui est ignoble en elle.

La stratégie de l'action non-violente

Le principe de non-violence implique l'exigence de rechercher des méthodes non-violentes pour agir efficacement contre la violence. Lorsqu'on parle de "non-violence", il importe d'introduire et de maintenir une distinction fondamentale entre l'exigence philosophique de non-violence et la stratégie de l'action non-violente. Faute de quoi tous les discours s'embrouillent. L'une et l'autre se situent sur des registres différents qu'il importe de distinguer, non pas pour les séparer, mais pour ne pas les confondre. En tant que principe philosophique, la non-violence est une requête de sens, en tant que méthode d'action, elle est une recherche d'efficacité.

"La fin, dit le proverbe, justifie les moyens" et cela signifie que la fin justifie tous les moyens. Certes, les moyens ne sont justes que si, d'abord, la fin est juste. Mais il ne suffit pas que la fin soit juste pour que les moyens le soient également. Il importe aussi que les moyens soient accordés à la fin, cohérents avec elle. Le moyen de la violence, fut-il employé pour atteindre une fin juste, contient en lui-même une part irréductible d'injustice qui se retrouve à la fin. Si le choix des moyens est second par rapport à la fin recherchée, il n'est pas secondaire; il est au contraire primordial pour atteindre effectivement la fin poursuivie.

Non seulement les moyens de la violence pervertissent la fin, mais ils risquent de se substituer à elle. L'homme qui choisit la violence délaisse la fin qu'il avait d'abord invoquée pour aller livrer bataille et ne s'en préoccupe plus, car le moyen l'occupe entièrement. Le moyen devient le premier de ses soucis et la fin le second, donc le dernier de ses soucis. Certes, il évoquera encore la fin dans sa propagande, mais ce ne sera que pour justifier le moyen. Ainsi, le moyen n'est plus au service de la fin, mais c'est la fin qui est mise au service du moyen. "C'est ce renversement du rapport entre le moyen et la fin, écrit Simone Weil, c'est cette folie fondamentale qui rend compte de tout ce qu'il y a d'insensé et de sanglant tout au

long de l'histoire? " (22)

Justifier les moyens par la fin, c'est faire de la violence un simple moyen technique, un outil, un instrument qui doit être jugé selon le seul critère de l'efficacité. La violence ne serait ni bonne ni mauvaise, mais seulement plus ou moins efficace. Elle sort ainsi du champ de l'éthique pour entrer dans celui du pragmatisme. La violence est alors éthiquement neutre et seule la probabilité de sa réussite et de son échec permet d'en apprécier l'utilité. La décision qui commande l'action n'est plus un choix, mais seulement un calcul.

"Qui veut la fin, veut les moyens" dit un autre proverbe qui, pourvu qu'on l'interprète comme il convient, exprime mieux que le précédent la véritable sagesse des nations. Qui veut la justice, veut en effet des moyens justes. Qui veut la paix, veut en effet des moyens pacifiques. C'est l'action qui est importante et non pas l'intention de l'acteur. Or, précisément, la fin est de l'ordre de l'intention, seuls les moyens sont de l'ordre de l'action. Rien n'est plus pervers qu'une morale de l'intention qui juge l'action seulement à la qualité de son intention.

Dans le temps de l'action, nous ne sommes maîtres que des moyens mis en oeuvre et non pas de la fin recherchée ou, plus exactement, nous ne sommes maîtres de la fin que par l'intermédiaire des moyens. La fin se rapporte à l'avenir, seuls les moyens concernent le présent. Il importe donc que les moyens soient effectivement le commencement de la fin...

L'expérience de nombreuses luttes a montré l'efficacité de la stratégie de l'action non-violente pour permettre aux hommes et aux peuples de recouvrer leur dignité et de défendre leur liberté. Certes, cette efficacité est forcément relative et l'échec est toujours possible, mais l'action non-violente permet à l'homme d'avoir une attitude responsable face à la violence des autres hommes. Par ailleurs, en de nombreuses circonstances, les méthodes de l'action non-violente peuvent être utilisées par ceux-là mêmes qui n'ont pas fait l'option de la non-violence. Mais, le plus souvent, il ne suffira pas de montrer que l'action non-violente peut être efficace pour que les hommes renoncent à la violence. Car ce qui fascine les hommes dans la violence, ce n'est pas son efficacité, mais la violence elle-même. La violence exerce sur l'individu un formidable pouvoir de séduction, surtout lorsqu'elle est collective et qu'elle se veut au service de la bonne cause.

C'est pourquoi, le plus souvent, il ne suffit pas de faire valoir que l'action non-violente peut être efficace pour convaincre les gens de renoncer à la violence. Il n'est pas rare que les hommes choisissent la violence non pas à cause de son efficacité, mais malgré son inefficacité. Pour que les hommes cessent d'être violents, il faut certes qu'ils changent de méthodes, mais, pour cela, il faut qu'ils changent d'attitude et décident de cultiver la non-violence. Dans le même temps, il leur faut déconstruire l'idéologie de la violence qui arme leurs sentiments, leur volonté et leur intelligence.

Autant il convient d'affirmer le caractère universel de la non-violence en tant qu'exigence spirituelle, autant il convient de reconnaître le caractère relatif de la non-violence en tant qu'action politique. Par elle-même, l'exigence de non-violence ne donne aucune réponse directe et immédiate à la question de savoir comment agir concrètement dans la situation historique du lieu et du moment. Lorsqu'il faut agir, la certitude fait place à l'incertitude : nous ne savons jamais quelle est l'action la mieux appropriée pour bien faire et, alors même que nous avons choisi telle action, nous ne sommes jamais certains de ses conséquences. Jamais, une situation concrète n'impose avec évidence ce qu'il convient de faire pour bien faire. Il n'y a pas d'action qui ne soit sans ambiguïté. Toute action est une expérimentation dont les résultats sont contingents et aléatoires. L'action est toujours à inventer, sans que le plus souvent, nous soyons certains d'avoir trouvé. L'action est une école d'humilité.

La violence et la non-violence sont regardées et jugées à travers le prisme déformant de l'idéologie de la violence : nous mettons sur le compte de la bravoure, de l'honneur et de l'héroïsme la mort de celui qui est tué dans un combat violent, tandis que nous mettons sur le

compte de l'échec et de l'inefficacité la mort de celui qui meurt dans un combat non-violent. Nous considérons, d'une part, que l'échec de la violence n'est pas un argument qui prouve son inefficacité, mais qui prouve que la victoire exige davantage de violence, et, d'autre part, que l'échec de la non-violence est un argument qui prouve son inefficacité et qui montre que seule la violence peut permettre d'obtenir la victoire.

Il importe ici de prendre le temps de récuser la thèse du sociologue allemand Max Weber selon laquelle la violence est une nécessité incontournable pour quiconque entend s'engager dans l'action politique. Son corollaire immédiat étant que celui qui veut récuser la violence doit forcément renoncer à l'action politique. "Le moyen décisif en politique, affirme-t-il catégoriquement, est la violence " (23) "Celui qui veut faire de la politique, précise-t-il, se compromet avec des puissances diaboliques qui sont aux aguets dans toute violence" (24). Weber établit alors la distinction, promise à un grand avenir, entre deux éthiques "totalement différentes et irréductiblement opposées" : toute activité de l'homme "peut s'orienter selon l'éthique de la responsabilité ou selon l'éthique de la conviction "(25). Celui qui agit selon l'éthique de responsabilité entend "répondre des conséquences prévisibles de ses actes "(26) tandis que "le partisan de l'éthique de conviction ne se sentira "responsable" que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas " (27) A vrai dire, insiste-t-il, s'il existe un problème dont l'éthique absolue ne s'occupe pas, c'est bien celui qui concerne les conséquences ! " (28)

L'homme peut en effet refuser toute violence et ignorer les conséquences de ses actes, mais cela n'autorise pas à affirmer que l'homme responsable est nécessairement violent et ne permet pas d'en conclure que l'attitude non-violente est forcément irresponsable. Celui qui choisit l'action non-violente - mais Max Weber ignore la catégorie de l'action non-violente n'a pas pour but de maintenir allumée la flamme de la pure doctrine de la non-violence, mais de rechercher la justice par des moyens qui ne soient pas en contradiction avec elle. Il entend assumer pleinement la responsabilité des conséquences de ses actes. Celui qui a opté pour l'action non-violente a conscience qu'il est insensé de prétendre vivre une non-violence absolue et qu'il doit sans cesse apprendre à vivre une non-violence relative . Parler de non-violence absolue c'est forcément récuser la non-violence comme une attitude irréaliste. Albert Camus lui-même n'a pas su éviter ce piège lorsqu'il écrit dans L'homme révolté : "La non-violence absolue fonde négativement la servitude et ses violences " (29). Si la non-violence ne peut prétendre être absolue, elle veut être radicale, c'est-à-dire qu'elle veut déraciner la violence, qu'elle veut l'extirper , qu'elle veut s'efforcer de faire dépérir la violence en détruisant ses racines culturelles, idéologiques, sociales et politiques.

La non-violence est toujours la bonne question

La réflexion philosophique ne nous autorise pas à affirmer que la non-violence est la réponse qui offre en toutes circonstances les moyens techniques de faire face aux réalités politiques, mais elle nous conduit à affirmer qu'elle est la question qui, face aux réalités politiques, nous permet en toutes circonstances de rechercher la meilleure réponse. Si, d'emblée, nous voulions considérer la non-violence comme la bonne réponse, nous ne verrions que les difficultés à la mettre en oeuvre et nous risquerions de nous convaincre rapidement qu'elles sont insurmontables. En revanche, si nous considérons la non-violence comme la bonne question, nous pourrions alors la regarder comme un défi à relever et nous appliquer à rechercher la meilleure réponse qui peut lui être apportée. Jusqu'à présent, les hommes ne se sont généralement pas posés la (bonne) question de la non-violence et ils ont accepté d'emblée la (mauvaise) réponse offerte par la violence. Affirmer que la non-violence est toujours la bonne question, cela doit nous éviter de croire trop vite que la violence est la bonne réponse. Car, s'il est vrai que la bonne question ne nous donne pas immédiatement la bonne réponse, elle oriente notre recherche dans la direction où nous avons le plus de chances de la trouver. Et cela est déjà décisif. Car le fait de poser la bonne question est une condition

nécessaire, bien qu'elle ne soit pas suffisante, pour trouver la bonne réponse.

Dès lors que la violence se trouve légitimée au nom de la raison d'Etat, elle peut se donner libre cours dans l'histoire. C'est précisément ce que l'histoire nous enseigne. Face à tout ce que la violence commet d'irréparable lorsqu'elle devient le moyen spécifique de la politique, il n'est pas nécessaire de faire le détour des réflexions morales pour la récuser. C'est dans l'action politique elle-même que se trouvent les raisons de le faire. Et elles sont impératives.

Tout acte de violence, surtout s'il est le fait du gouvernement, doit être reconnu comme un échec de l'action politique dans sa tentative de maîtriser les situations conflictuelles sans recourir à la violence. Le fait même de n'avoir pas su résoudre un conflit autrement que par la violence révèle un dysfonctionnement de la société; il ne doit pas être banalisé comme faisant partie de son fonctionnement normal. Devant la nécessité de recourir à la violence, l'urgence n'est pas de venir la justifier, mais de chercher les moyens non-violents qui permettront à l'avenir, pour autant que faire se peut, d'éviter qu'une telle situation se renouvelle.

Enraciner la non-violence dans un "milieu humain"

Pour que la non-violence puisse faire valoir toutes ses potentialités, il faut qu'elle puisse s'enraciner dans ce que Simone Weil appelle un "milieu humain", c'est-à-dire une communauté, une société dont tous les membres, du moins la grande majorité d'entre eux, partagent les mêmes valeurs et les mêmes convictions. La non-violence, pour se développer, a besoin de faire partie de la culture d'un milieu humain. De toute évidence, cette condition n'est pas remplie. Dans le milieu culturel qui est aujourd'hui le nôtre, dès qu'on évoque la non-violence, on provoque une avalanche d'arguments toujours les mêmes - qui visent à récuser son bien-fondé et sa pertinence. Tant que la non-violence restera prisonnière d'une discussion continuelle, cela signifiera que la culture de la violence domine encore les esprits et les intelligences. Dans de telles conditions, en l'absence d'un milieu humain qui crée une atmosphère intellectuelle et spirituelle favorable à la non-violence, celle-ci risque fort de rester infructueuse.

Dès lors, la tâche la plus urgente est de créer un tel milieu humain qui favorise la culture de la non-violence.

Notes :

1. Jina, le "Victorieux", vécut au VI^{ème} siècle av. J.-C. dans le nord-est de l'Inde. Il est donc le contemporain du Bouddha et son aîné de quelques années. Il est considéré comme le fondateur du jaïnisme, bien que son enseignement s'inscrive dans une tradition très ancienne. "Le jaïnisme, écrira Gandhi, enseigne la compassion envers les créatures et le devoir de non-violence." (The Collected Works of Mahatma Gandhi, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965, Vol. 15, p. 399.)
- 2 Young India, 1919-1922, Madras, S. Ganesan Publisher, 1924, p. 286.
- 3 Fondements de la métaphysique des moeurs, Paris, Delagrave, 1952, p. 113.
4. Spinoza, Ethique, GF-Flammarion, 1965, p. 166
5. Ibid, p. 294
6. La religion dans les limites de la simple raison, Paris, Vrin, 1983, p. 84
7. Critique de la raison pratique, op.cit., p.76
- 8 Paul Ricoeur, Histoire et vérité, Paris, Le Seuil, 1955, p. 227.
- 9 Dostoïevski, Les frères Karamazov, Paris, Gallimard, 1948, p. 221.

- 10 The Collected Works of Mahatma Gandhi, Ahmedabad, op.cit. Vol. 44. p.59.
- 11 Éric Weil, Logique de la philosophie, Paris, Vrin, 1967, p. 20.
- 12 Ibid., p. 47.
- 13 Ibid., p. 20.
- 14 Ibid., p. 65.
- 15 Éric Weil, op.cit., p. 59.
- 16 Emmanuel Lévinas, Éthique et Infini, op.cit., p. 81.
- 17 Emmanuel Lévinas, dans François Poirié, Emmanuel Lévinas, Besançon, Éditions La Manufacture, 1992, p. 100.
- 18 Emmanuel Lévinas, Difficile liberté, Paris, Le livre de poche, Biblio-Essais, 1990, p.21.
- 19 Sigmund Freud, Essais de psychanalyse, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1981, p. 34.
- 20 Ibid.
- 21 Ibid., p. 35.
- 22 Simone Weil, Oppression et liberté, Paris, Gallimard, 1955, p. 95.
- 23 Max Weber, Le savant et le politique, Paris, Plon, UGE, Coll. 10/18, 1979, p. 173.
- 24 Ibid., p. 180.
- 25 Ibid., p. 172.
- 26 Ibid.
- 27 Ibid. p. 173.
- 28 Ibid., p. 171.
- 29 Albert Camus, L'homme révolté, Paris, Gallimard, Coll. Idées., 1963, p. 349.