

Je voudrais remercier chaleureusement Marc Crépon de m'avoir invité à participer. Je voudrais également remercier les organisateurs et les doctorants. (Zona Zaric est la première à m'avoir suggéré que l'Armistice de 1918 se trouvait ici mis en rapport avec « L'actualité de la non-violence » ; je ne suis pas du tout certain que la non-violence est aujourd'hui quelque chose d'actuel, bien qu'il en existe quelques signes : en juin de cette année, Marc et moi avons par exemple écouté ensemble en Croatie une conférence de Judith Butler sur ce thème ; son livre est désormais écrit ; cependant, ce thème fonctionne tout à fait différemment dans l'espace anglo-saxon où cela fait déjà trois décennies que les philosophes travaillent sur l'éthique de la guerre et sur la contre-violence, à la différence des philosophes d'ici qui ont encore peu discuté de ces thématiques).

Mon intention est ici d'essayer de décrire l'acte (ou l'action) qui pourrait être qualifié de « non-violent ». Il me faut lire cette partie de mon intervention parce que je ne peux pas l'improviser, et surtout parce qu'il est en fait très difficile de déterminer précisément l'« efficacité de la non-violence », suivant l'expression qu'emploie Paul Ricœur dans son texte de 1949, « L'homme non-violent et sa présence à l'histoire ». Ce texte est encore aujourd'hui tout à fait nouveau car il évoque, avant Rawls, la reconstruction des institutions et de l'histoire en insistant précisément sur le fait que la non-violence est une « forme de résistance », une « action effective » qui « est de l'ordre du *geste* » ; ce n'est que bien plus tard que Gene Sharp, en cherchant à classer les « *nonviolent actions* », soulignera que la non-violence n'est pas une « *inaction* » ou un « *act without action* », et n'est pas synonyme de pacifisme.

La difficulté dont je parle découle d'une certaine négligence des philosophes lorsqu'ils décrivent et justifient une telle action (si tant est que ce

soit une action), dans la mesure où, dans l'histoire, ils lui ont donné l'avantage sur la guerre ou sur la violence. Cette difficulté comporte plusieurs aspects.

Premièrement – c'est le sujet de la thèse de doctorat que j'avais soutenue ici – la philosophie, ses techniques de justification, d'argumentation et d'élaboration théorique, impliquent nécessairement une violence et un certain type de guerre (de même que, en retour, la violence et la guerre impliquent un certain type de philosophie). Par exemple, la question de savoir « pourquoi la Grande Guerre est "Grande" » renvoie à l'enthousiasme à la fois fantastique et incroyablement rapide qui a conduit à justifier la violence et la puissance qui se sont déployées dans les premiers temps de la Première Guerre mondiale. La guerre a donc été « grande », ou elle l'est devenue, parce que les philosophes l'ont rendue grande : parce que, dans l'urgence, ils ont trouvé les arguments idoines permettant de la faire accepter, parce que la guerre était non seulement ancrée dans différentes traditions, cultures et nations de cette époque, mais aussi parce qu'elle a été célébrée, parce qu'il existait un consensus général sur le droit à la guerre et sur l'efficacité de la puissance contre l'ennemi.

Deuxièmement, ce qui provoque un grand embarras lorsqu'il s'agit de déterminer ce qu'est un « acte non-violent » renvoie au pacifisme, ou, suivant l'expression de Kurt Hiller, au « pacifisme radical ». On n'a jamais traité avec suffisamment d'attention la thèse de Franz Rosenzweig selon laquelle le pacifisme est « un accessoire indispensable de la guerre » (*ein notwendiges Zubehör des Krieges*), un complément ou un supplément à la guerre, qui la rend possible. Du pacifisme découle l'illusion que la pacification et l'interruption de la violence dépendent de nous (alors que, à l'inverse, c'est à l'autre ou à l'ennemi de décider ou d'être contraint à décider de la fin de la violence). Du pacifisme découle l'illusion que la violence de l'autre peut être interrompue par une non-activité ou une passivité (alors que, à l'inverse, notre activité est nécessaire pour interrompre la violence de l'autre). Du pacifisme – en tant que tel, et parfois « coloré de messianisme » – découle l'illusion que l'usage

grandiose et catastrophique d'une dernière violence, d'une ultime violence, peut anéantir toute violence future possible (alors que, à l'inverse, il est impossible d'anéantir la violence par quelque dernière grande violence que ce soit). Enfin, grâce à quelques grandioses théories pacifistes, nous avons obtenu une argumentation très efficace pour justifier certains types de guerre. C'est ainsi que « *the Honorable Bertrand Russell* » essaie,<sup>1</sup> à la différence de Tolstoï et du Christ (ce sont pour lui des synonymes), de justifier un pacifisme tout à fait « réaliste », et de montrer par là que certaines guerres peuvent éventuellement être justifiées (« *fairly often justified* »), de sorte qu'une guerre qui a effectivement lieu n'en est en fait pas vraiment une. La Première Guerre mondiale appartient au groupe des soi-disant « *Wars of Prestige* », une guerre qui ne peut pas et ne peut jamais être justifiée, de même que les « *Wars of Self-defence* » qui sont rarement justifiées parce que chacun considère qu'il est dans la position de celui qui se défend. Russell croit en revanche qu'il parvient à atteindre une réserve envers le pacifisme radical, de sorte qu'il pourra considérer comme « *fairly often justified* » deux types de guerre (guerres du passé), les « *Wars of Colonization* » et les « *Wars of Principle* ». Si d'après Russell les guerres assez aisément justifiables sont uniquement les « *wars of colonization* »<sup>2</sup> et les « *wars of principle* » (auxquelles appartiennent les « *wars on behalf of democracy* ») – et parfois (aujourd'hui plus que jamais auparavant) de telles guerres se trouvent être complémentaires voire pratiquement identiques –, alors ces guerres deviennent la source et un défi pour l'interprétation et la justification de la tuerie qui, en 1915, s'amplifie sans cesse. Comme si le pacifisme donnait une orientation et un soutien à la théorie de la grande guerre. Pour que la guerre soit une « Grande Guerre » elle doit en tout cas ressembler aux guerres du passé.

---

<sup>1</sup> B. Russell, "The Ethics of War", *The International Journal of Ethics*, Vol. 25, n. 2, January 1915, 127.

<sup>2</sup> "By a "war of colonization" I mean a war whose purpose is to drive out the whole population of some territory and replace it by an invading population of different race". B. Russell, "The Ethics of War", 134.

Le troisième aspect qui permet de problématiser le droit et la possibilité d'un « acte non-violent » est implicitement compris dans le titre de cette table ronde « La non-violence jusqu'où ? ». Cette réserve, qui nous dit qu'il existe de toute manière un temps et une limite à l'action non-violente, détermine essentiellement l'action non-violente comme insuffisante et défectueuse. Aujourd'hui, après avoir lu quelques textes de philosophes russes sur l'éthique de la guerre à l'époque de la Première Guerre mondiale et quelques arguments de la critique épistémologique de la guerre (« Tolstoï – Hilary Putnam »<sup>3</sup>) sur l'attaque et la violence préventives (« nous ne savons pas si la violence va diminuer si nous répondons à la violence par la violence »), je parierais que l'éventuelle violence de l'autre doit en première instance être acceptée et reçue, et seulement ensuite être interrompue par une réponse violente minimale. Ce qui est en jeu ici est un court intervalle de temps dans lequel la violence est acceptée et urgemment interrompue. La quantité de violence serait ainsi réduite et rapidement interrompue.

Le quatrième aspect de la difficulté se rapporte à la différence entre l'état (*Stand*) de non-violence et l'action.<sup>4</sup> L'état de non-violence n'est pas un état immobile, c'est un processus de construction active, ce sont différents actes (qu'il faut bien appeler des actes engagés) qui diminuent au maximum la quantité d'actes mauvais, d'actes négatifs, d'actes sociaux négatifs (Adolf Reinach) et d'actes asociaux. Dans cette salle Dussane il n'y a actuellement pas

---

<sup>3</sup> “If we don't know, then what we are doing is immoral”. H. Putnam, “The Epistemology of Unjust War”, in *Philosophy in an Age of Science*, ed. M. De Caro & D. Macarthur, Cambridge, Harvard University Press, 2012, 318. Here is Putnam's presentation of her colleague, Roderick Firth's argument: “Both of Firth's principles employ the notion of “knowledge.” According to the principles, justification of war requires that we *know* that the Bad Things will not happen if we resort to war (resort to maiming and killing) and that we *know* that the Bad Things will not continue (or be replaced by even worse Bad Things) if we do resort to war.” 319.

<sup>4</sup> In his reflections on violence and the opposition to violence, Anders names « contre-violence » (*gegen Gewalt*), the violence that opposes violence as legitimate defence, that is enacted in a « état d'urgence » (*Notstand*) and that « n'a d'autre objectif que d'instaurer un état de non-violence (*Zustand der Gewaltlosigkeit*) ». G. Anders, *La violence: oui ou non. Une discussion nécessaire*, Paris, Fario, 2014, 21, 85.

de violence physique, mais cela ne signifie pas que la multiplicité des actes négatifs qui sont actuellement à l'œuvre, et qui sont mélangés à différents actes sociaux, ne contiennent pas un danger pour nous tous.<sup>5</sup>

Dans sa célèbre « *Letter from a Birmingham Jail* » du 16 avril 1963, Martin Luther King affirme qu'il est venu à Birmingham « *because injustice is here* » et que les gens qui vivent là « *asked us to be on call to engage in a nonviolent direct-action program if such were deemed necessary* ». Je rectifierais légèrement l'ordre des mots en anglais et je définirais la « *nonviolent action* » avant tout comme un « acte engagé » qui est toujours différent et surprenant, mais qui possède des propriétés tout à fait spécifiques. Pour conclure, je énumérerai provisoirement ces propriétés et je supposerais qu'elles relient l'action collective menée à Birmingham il y a un peu plus de cinquante ans, avec la célèbre action collective des femmes dans la comédie d'Aristophane, ou avec le traitement des ennemis dans le *Midrash Mishle* (25, 21) : « *one should render kindness to all, even to one who has greatly harmed one* ». <sup>6</sup> Pour qu'un tel acte appartienne à ce que Martin Luther King nomme « *a nonviolent direct-action program* », il faut qu'il soit urgent, qu'il soit public, qu'il apporte un

---

<sup>5</sup> Les actions négatives se rapporteraient aux agents qui intentionnellement ne font pas quelque chose (*intentionally not doing something*). Parfois, les exemples d'actions négatives qu'invoque Kirk Ludwig entretiennent la confusion (“*John waited for the bus*”; “*Susan maintained her silence*” ou “*John kept his eyes closed*”). Cf. K. Ludwig, *From Individual to Plural Agency: Collective Action I*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 31). Dans un de ses derniers textes, Gilbert Ryle écrit : “*What is interesting is the class of acts (if they are acts) which consists in the agent’s intentional non-performance of some specifiable actions. For example, I postpone writing a letter if, without having forgotten the task, I do not write the letter now, although I could write it now. I cannot, in this sense, postpone your letter-writing.*” G. Ryle, “Negative ‘Actions’”, *Hermathena*, n. 115, Centenary Number, Summer 1973, 81. Paolo Virno, dans *Saggio sulla negazione* (Torino, Bollati Boringhieri, 2013) souscrit à la détermination de Ryle avec l’expression *azioni negative* (hésitation, délai, secret, tolérance, attente, abstinence, askesis, retenue, etc.). Ryle différencie ces actes négatifs des « nullifying acts » tels que l’obstruction, la résistance, l’empêchement, le refus, le retrait, la dissuasion, la répudiation, le recul, l’annulation, l’interdiction, la cachette, le déguisement, l’effacement, la purgation, le nettoyage, la correction, la rétractation, la déliaison, etc. 81.

<sup>6</sup> “If your enemy is hungry, Rabi Hama Hanina says: Even though he rose early to kill you and came hungry and thirsty to your home, feed him and give him to drink. Why? For you will heep coals of fire on his head, and Elochim will reward you”.

changement déterminé dans le groupe ou dans le collectif, qu'il instaure un nouvel ordre normatif, qu'il entraîne les autres (tous les autres) à une action réciproque, qu'il se rapporte à nous tous sans exception (qu'il soit universel), etc.