

Atelier sur la violence politique

Intercollégial de Philosophie 2026

Animation : Ivan Bendwell et Catherine Guindon, cégep de Saint-Laurent

Description de l'atelier : Cette activité consistera en une communauté de recherche philosophique (CRP) à propos du texte *Approche éthique de la violence politique* de Mory Thiam. Une CRP est une discussion en groupe de nature argumentative. Elle ne prendra pas la forme d'un débat rhétorique, mais plutôt celle d'une recherche en commun de réponses à une question de nature philosophique.

Afin de vous préparer à l'atelier, nous vous demandons préalablement de lire ce texte, puis de formuler à partir de lui une ou deux questions philosophiques qui suscitent votre réflexion et curiosité. Lors de l'atelier, nous choisirons démocratiquement la ou les questions sur lesquelles nous discuterons. À la fin du texte de Thiam, nous vous proposons des thèmes à partir desquels il est possible (mais pas obligatoire) de s'inspirer pour formuler vos questions.

Approche éthique de la violence politique

Par Mory Thiam (Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, Sénégal)

Source : *Les fondements de la violence politique*, 2021, pages 61 à 83, Éditions Hermann.

Lorsqu'on aborde la question de la violence, la perspective la plus généralement empruntée est celle de l'éthique. En effet, en lisant les grands traités sur la violence nous avons l'impression que la seule approche possible est celle de l'éthique. Mais une éthique tournée vers une condamnation, un rejet de toute forme d'expression de la violence. Cette manière de percevoir les choses comporte une double lacune : la première consiste à trop restreindre l'optique d'étude puisque la violence n'a pas qu'une dimension éthique. La deuxième lacune consiste à se placer dans une optique de jugement trop hâtif et trop négatif qui ne permettrait pas de prendre en compte la complexité de la question. Il est vrai, et nous le reconnaissions bien, le monde est aujourd'hui confronté à une forme de violence qui heurte toutes les valeurs morales auxquelles l'humanité a toujours fait référence. C'est pourquoi nous ne pouvons faire l'économie d'une étude de la perspective éthique de la violence. Mais la particularité de notre démarche, c'est qu'elle ne repose pas sur un préjugé visant à discréditer toute forme de violence. Au contraire, nous cherchons à étudier la complexité des rapports entre violence et éthique. C'est pourquoi nous avons choisi d'aborder les deux problèmes éthiques qui nous semblent être les plus récurrents de notre modernité à savoir, les différentes formes de manifestation de l'éthique guerrière et l'éthique de la non-violence.

I. Éthique de la guerre

Nous avons alors des sociétés régies par une éthique pacifiste et d'autres régies par une éthique guerrière. C'est cette dernière qui nous préoccupe ici, particulièrement dans la perspective de la prise en charge des fondements de la violence politique.

Mais pour mieux prendre en charge cette dimension de la violence, il nous faut partir d'une définition de l'éthique guerrière. L'éthique guerrière est un code de conduite fondé sur l'exaltation du courage, du risque, comme condition pour atteindre un objectif fixé. Un individu obéit à une morale guerrière lorsqu'il est convaincu que, pour arriver à ses fins, il est obligé d'exercer mais aussi de subir la violence. La violence est ici une valeur dans la mesure où elle est considérée soit comme bonne en elle-même, soit comme la source du bien. Bien sûr, toute morale guerrière admet le fait que la violence puisse être un mal physique ou un mal psychologique, mais à condition que celle-ci soit source d'un bien moral. C'est justement à cause du fait qu'elle se manifeste généralement comme un mal physique que ceux qui obéissent à la morale guerrière se croient toujours supérieurs aux autres au nom de leur capacité à exercer mais aussi et surtout à subir la violence.

C'est pourquoi Francis Fukuyama dit de l'éthique guerrière qu'elle est un « sens de la supériorité innée fondée sur le risque de la mort volontairement assumée¹ ». Pour comprendre beaucoup de comportements violents dans l'espace politique, il faut étudier le code de conduite auquel certains citoyens obéissent. Il est vrai, que dans nos sociétés modernes qui sont globalisées, se côtoient plusieurs univers culturels et donc plusieurs systèmes de valeur, au point qu'on ne pourrait imputer le comportement violent à un seul facteur. Mais aussi loin que l'on remonte dans l'histoire des hommes, la violence a toujours été quelque part liée à la bravoure, au courage, à l'honneur, des valeurs qui, du reste, se trouvent sublimées par l'éthique guerrière.

Le pilier de l'éthique guerrière c'est le courage. Dans toutes les morales guerrières, on retrouve presque la même conception du courage, c'est-à-dire, non la capacité à faire violence, mais à la subir en toute connaissance des dangers encourus. Être courageux, c'est tenir fermement et ne pas reculer face au danger ou face à la difficulté. C'est d'ailleurs, la réponse que le Général Lachès a donnée à Socrate à propos de sa question portant sur la définition du courage. L'important ici, ce n'est pas forcément de vaincre le danger, mais plutôt de ne pas lui céder. (...)

Cette philosophie du courage repose sur une certaine vision du monde. En effet, pour l'éthique guerrière, le courage est la condition de possibilité du maintien de l'existence humaine, puisque cette dernière est dans son essence même dramatique. En effet, si l'éthique guerrière apparaît comme la condition de la survie de l'humanité, c'est que la vie elle-même est considérée comme agressive dans son essence. La vie est dure, agressive et sans pitié, c'est pourquoi, il ne faut afficher aucune forme de faiblesse, si on veut éviter d'être son prisonnier.

¹ Francis Fukuyama, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Trad. Denis-Armand Canal, Paris, Champs-Flammarion, 1993, p. 178.

Ainsi, la souffrance est inévitable et il vaut mieux l'affronter et la dompter plutôt que de chercher vainement à la fuir. Dans toutes les sociétés guerrières, le statut suprême, celui de héros, s'obtient grâce à un affrontement permanent de la tragédie de l'existence. Mais cet affrontement n'est possible que parce que le courage est supporté par une forte dose d'optimisme. Le héros affronte le danger surtout parce qu'il est convaincu de pouvoir le dompter. Ce qui rend héroïque c'est donc, comme le dit Nietzsche, « s'avancer simultanément vers sa haute souffrance et vers sa plus haute espérance² ».

La deuxième valeur fondamentale que la morale guerrière défend, c'est l'honneur. L'honneur, c'est la portée morale et la dignité à laquelle un individu ou un groupe peut aspirer. S'il est considéré comme une des valeurs suprêmes, c'est parce qu'il détermine le statut du sujet dans l'organisation sociale. Ce qui est honorable, c'est ce qui est digne d'une grande considération, qui peut même aller jusqu'à la vénération pure et simple. Car, dans les sociétés guerrières, l'honneur est une valeur à laquelle on est attaché autant que le croyant se sent lié à Dieu.

Dans les sociétés qui n'obéissent pas à l'éthique guerrière, l'honneur est parfois lié à l'appartenance sociale ; on juge un individu honorable lorsqu'il fait partie de la noblesse. En réalité ici l'honneur est reconnu à la classe sociale et l'individu en est crédité au nom de son appartenance à cette classe. Mais dans les sociétés guerrières, l'honneur se gagne ou se perd en fonction de la bravoure et du courage dont chaque individu a pu faire preuve.

On n'hérite pas de l'honneur, on le conquiert grâce à la force de ses actes. C'est pourquoi Antoine de Saint-Just considère que « c'est une absurde maxime que celle de l'honneur héréditaire³ ». La conséquence est que les sociétés guerrières ne sont pas hiérarchisées de la même manière que les autres. Là où, dans les autres sociétés, l'accès au sommet de la hiérarchie sociale est généralement lié à la richesse ou à la naissance, ici elle est liée au courage. Au sommet de la hiérarchie sociale, on retrouve les guerriers qui, grâce à leur courage sont considérés comme étant les seuls à pouvoir conduire la destinée du peuple. L'exemple le plus frappant de cette hiérarchisation, c'est la société spartiate. (...)

Il s'installe ainsi [dans la société guerre] une forme d'aristocratie, mais qui est différente des formes traditionnelles. Il ne s'agit pas d'une aristocratie de riches ou de nobles, mais une aristocratie de guerriers : les meilleurs, ce sont les plus braves. Comme nous savons que ces derniers n'aspirent qu'à la gloire, qui généralement ne peut être obtenue que grâce à une mort au front, on en arrive souvent à une aristocratie de défunts. C'est tout le sens du fameux *Panthéon* qui est le lieu où séjournent à jamais les âmes des grands hommes qui ont, plus que n'importe qui, incarné l'idéal de la morale guerrière. Ce n'est donc pas vivant que l'on est le plus adulé, mais plutôt après une mort héroïque et glorieuse. Antoine de saint-Just précise à ce propos que « les grands hommes ne meurent jamais dans leur lit⁴ ».

C'est pourquoi, une organisation sociale qui accorde à ses hommes les plus valeureux le statut suprême, semble normale et judicieuse, parfois même pour ceux qui ne sont pas au sommet de la hiérarchie. Elle

² Friedrich Nietzsche, *Le gai savoir*, Trad. Patric Wolting, Paris, Flammarion, 2000, p. 223.

³ Antoine de Saint-Just, *L'esprit de la révolution, suivi de Fragments sur les institutions républicaines*, préface de Robert Mandrou, Paris, 10/18, 1998, p. 56.

⁴ Antoine de Saint-Just, *op. cit.*, p. 132.

se justifierait par le fait que la société se sent constamment en danger. Dans ce cas, il est plus raisonnable de laisser ceux qui ont déjà prouvé leur courage et leur loyauté décider du sort de la cité. D'ailleurs, à travers toute l'histoire de l'humanité, les plus grandes figures ont acquis leur notoriété, leur statut, et surtout leur légitimité grâce au courage dont ils ont su faire preuve. Ils sont guides, parce qu'ils sont plus courageux. (...)

Mais il arrive que [le désir de gloire], ce désir de s'affirmer, soit piégé par les passions. En effet, la morale guerrière tend toujours vers la supériorité des plus aptes, la domination de l'homme sur le monde et sur les autres, puisque comme nous l'avons montré plus haut, dans les sociétés guerrières, le respect n'est accordé qu'à ceux qui sont au sommet de la hiérarchie sociale. Si la seule condition, pour être respecté, c'est de se montrer supérieur aux autres, la lutte pour la domination devient la seule préoccupation des individus. La volonté de domination est impulsée par l'instinct. Comme l'affirme Nietzsche, « tout instinct est avide de domination⁵ ». Il est donc clair ici que cette morale sociale nous installe dans la menace permanente d'une violence qui risque de dégénérer en une agressivité aveugle qui sera mise au service d'intérêts personnels et de causes totalement injustes. Si cela arrivait, les valeurs qui sont censées être fondatrices de la morale se transformeraient en contre-valeurs.

C'est justement ce qu'il faut éviter ; dans toutes les morales guerrières, il y a une limite à la violence, une frontière à ne franchir sous aucun prétexte. En effet, dans les sociétés guerrières, le courage qui est érigé en vertu suprême, n'a de sens que lorsqu'il est mis au service de la justice, du droit, de l'honneur de la famille, du clan ou de la patrie. Le guerrier qui doit être considéré comme un modèle, c'est celui qui met son courage au service du plus faible. Il devient alors un protecteur, un guide pour des individus démunis et sans défense. Celui qui met sa force au service de l'injustice et de l'infortune, n'est pas considéré ici comme un guerrier mais comme un brigand.

C'est pourquoi ceux qui sont considérés comme des héros dans l'histoire sont présentés comme des individus qui s'illustrent plus par leur sollicitude envers les faibles, que par la violence qu'ils sont capables d'infliger à tout adversaire. C'est le cas d'Achille qui est généralement décrit sous les traits d'un impulsif, incapable de contrôler sa colère, et pourtant à propos de qui Zeus dira : « il n'est pas stupide ou aveugle ou sans pitié, avec sollicitude il épargnera l'homme qui supplie⁶ ».

Mais à y voir de près, cet idéal du guerrier apparaît presque comme une utopie. Dans la réalité des rapports interhumains, la morale guerrière dégénère généralement en une forme de violence totalement injuste qui finit par oublier les causes pour lesquelles elle s'était soulevée. Les raisons d'un tel revirement sont à chercher dans les liens très étroits entre la violence et l'agressivité. En effet, la violence est une force rationnelle, calculée, qui vise des objectifs précis et est organisée suivant une logique déterminée. L'agressivité par contre est guidée par les passions aveugles et elle frappe sans objectif, sans ordre. (...)

⁵ Friedrich Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, Traduction Henry Albert, Paris, Poche, 1991, p. 51.

⁶ Homère, *Iliade*, traduction nouvelle par Jean Louis Backes, Paris, Gallimard, 2013, p. 532.

II. Éthique de la non-violence

Un bref coup d'œil sur l'histoire de l'humanité nous permet de nous rendre compte du spectacle horrifiant qu'offrent les grands événements qui ont marqué l'humanité. C'est à croire que les hommes passent le plus clair de leur temps à s'entre-tuer et à s'entre-déchirer. Partout où l'homme a fait un grand pas, c'est au prix du sang qu'il paie le sacrifice qui y conduit. Ce spectacle tragique de l'histoire a constitué un argument pour la condamnation la plus virulente de la violence. C'est d'ailleurs ce qui a été à l'origine d'une vision pacifiste de l'existence, c'est-à-dire la non-violence. (...)

Autant par son enseignement que par la vie qu'il a vécue, le Christ constitue une référence pour qui veut comprendre quelles sont les idées des tenants de la non-violence. Le premier fait marquant dans l'enseignement du Christ, c'est le changement d'orientation quant à la manière dont nous devons réagir face à l'offense de notre semblable. En effet, le Judaïsme enseigne la loi du talion, mais le Christ prend le contre-pied de cet enseignement en affirmant : « vous avez entendu qu'il a été dit "œil pour œil et dent pour dent". Cependant je vous dis "ne vous opposez pas à celui qui est méchant ; mais qui te gifle sur la joue droite, tourne aussi vers lui l'autre" ⁷ ».

Le fondement de cet enseignement, c'est la volonté de mettre fin à la spirale de la vengeance. En effet, la loi du talion semble être l'expression la plus éloquente de la justice, mais ici, l'objectif ce n'est pas rendre satisfaire la victime offensée, mais de privilégier le pardon, la réconciliation plutôt qu'une vengeance qui pourrait créer d'autres frustrations et engendrer une réplique et donc une violence interminable. Certes, on peut bien objecter qu'en préférant pardonner à l'offenseur plutôt que de le sanctionner, on risque de l'encourager à persévéérer dans l'injustice et dans l'offense. Mais ce qui est visé ici, c'est la possibilité de transformer l'offenseur, de la sortir de sa situation par l'intermédiaire d'une prise de conscience personnelle de sa part. (...)

Ce qui apparaît dans ces différentes orientations, c'est la même conviction qu'en ne ripostant pas, l'offenseur va prendre lui-même conscience qu'il a emprunté un mauvais chemin et changera de comportement de son propre chef. Cette dissociation entre le péché et le pécheur repose sur un optimisme anthropologique qui détache le mal de la racine de l'humanité. En effet, le mal est considéré ici comme un accident dans l'affirmation authentique de notre être, mais il n'est, par essence, lié à aucun être humain. Dans ce cas, ce qu'il faut, c'est une confiance absolue en la capacité de chaque être humain à se convertir, à reprendre le droit chemin. C'est d'ailleurs tout le sens de cette affirmation du Christ : « Continuez d'aimer vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent⁸ ». (...)

Que vaut aujourd'hui un tel enseignement dans un monde dominé par le rationalisme à outrance et le rejet de plus en plus affiché des valeurs religieuses ? À voir comment le monde fonctionne, on serait tenté par le pessimisme, car il y a de fortes chances que la plupart des valeurs morales véhiculées par la religion soient tombées dans les oreilles de sourds. C'est à croire que Nietzsche avait raison en déclarant la mort de Dieu. Mais en réalité, même si la théorie de la non-violence a des fondements religieux, elle n'en demeure pas moins une vision rationnelle qui aurait même pu s'exprimer et se développer sans cet

⁷ Mathieu, 5 : 38-39.

⁸ Mathieu, 5 : 44.

enseignement religieux. C'est ce qu'Albert Memmi montre en déclarant : « Dieu est mort tout serait permis ? Non ! Qu'il soit vivant ou mort, il y a des conduites qui ne sont pas permises, la morale n'est pas le monopole des croyants⁹ ».

C'est dire donc que la philosophie de la non-violence doit beaucoup à l'enseignement religieux, surtout son optimisme anthropologique, mais qu'elle serait tout à fait pertinente sans la référence à la religion. C'est justement sur cette dernière idée que vont s'appuyer les théoriciens de la non-violence. Les tenants de la non-violence sont convaincus que, quel que soit le degré de mal atteint par un homme, le mal moral et le mal physique, ce dernier peut reprendre le chemin qui mène vers le bien. Mais dans l'orientation qu'ils impulsent à la technique non violente, Gandhi, Martin Luther King, Jean-Marie Muller, Lanza del Vasto et tous les grands noms laïcs de la non-violence, vont trancher avec la religion. Dans la perspective religieuse, la conversion du sujet est la condition du salut, c'est pourquoi elle s'obtient d'abord par la prière. Dans la perspective plus rationnelle des théoriciens de la non-violence en revanche, la conversion s'obtient par la prise de conscience du persécuteur du caractère absurde de la violence qu'il inflige injustement. La démarche est donc fondée sur un optimisme anthropologique que l'on retrouve également dans beaucoup de systèmes philosophiques qui accordent une place essentielle à la dimension morale de l'existence. Celui qui a le plus incarné cet optimisme, c'est certainement Kant. Pour l'auteur de « l'impératif catégorique », « si on recule et que, dans la chute accélérée, on aille vers le pire on ne doit pas désespérer de trouver le point de conversion (*punctum plexuscontrarii*) là où, grâce à la complexion morale de notre espèce, la marche de celle-ci se trouve de nouveau vers le mieux¹⁰ ».

Ce qui peut conforter cet optimisme, c'est que l'humanité vit une expérience dramatique. Le malheur dans lequel se trouvent la plupart des hommes, malheur causé par le spectacle désolant de la violence exacerbée, est certainement un motif d'espoir puisqu'aucun homme ne refuserait en principe d'abandonner une violence qui pourrait causer sa propre perte. Car au fond, le danger de la violence absolue, c'est qu'elle met la vie des autres en péril, tout autant que celle de son auteur. À la longue, c'est un suicide qui ne dit pas son nom.

C'est pourquoi Gandhi est convaincu que « l'humanité court à son suicide si le monde n'adopte pas la non-violence¹¹ ». Cette conviction que la solution se trouve dans la pratique de la non-violence a été à l'origine de son application dans le domaine politique. Cette philosophie de vie a servi de base à l'action de grandes figures telles que Gandhi et Martin Luther King. Quand la non-violence est appliquée à l'action politique, ou à l'action citoyenne de revendication de la justice, elle devient une force mise au service d'objectifs clairement définis.

Pour Martin Luther King, l'usage de la méthode non violente obéit à une volonté de construire un avenir paisible au-delà de tous les clivages et des contradictions de l'histoire. Il faut penser à mettre en place une méthode de lutte qui permette, non pas une perpétuation du conflit, mais la possibilité d'une sortie

⁹ Albert Memmi, « Intégrisme et laïcité » in : *Manière de voir* n° 48 *Le Monde diplomatique, L'offensive des religions*, bimestriel novembre-décembre 1999, p. 10.

¹⁰ Emmanuel Kant, *Le conflit des facultés*, traduction, introduction et notes de Jean Gibelin, Paris, Vrin, 1997, p. 98.

¹¹ Gandhi, *La voie de la non-violence*, traduit de l'Anglais et annoté par Guy Vogelweith, Paris, Gallimard, 2011, p. 111.

de crise. Cette méthode a été appliquée dans sa lutte contre la ségrégation raciale. L'objectif était de construire une société dans laquelle les différences de couleurs ne seraient plus source de conflit mais plutôt source de paix. Dans « I Have a dream », un de ses discours devenu le symbole de cet optimisme, Martin Luther King déclare : « je rêve que, un jour, sur les rouges collines de Géorgie les fils des anciens esclaves et les fils des anciens propriétaires d'esclaves pourront s'asseoir ensemble à la table de la fraternité¹² ».

Le chemin qui mène à la réalisation de ce rêve est long, sinueux et c'est par la patience et la méthode que l'on pourra y parvenir. C'est un long travail qui commence d'abord par la sensibilisation et l'appropriation par les masses opprimées des principes de la non-violence. C'est donc par une éducation à la non-violence qu'il faut commencer. À cette campagne de sensibilisation succède, une action incitative visant à mettre en pratique les idées véhiculées. Avec Martin Luther King comme avec Gandhi, la non-violence rime surtout avec la désobéissance civile. Ici la désobéissance est une manifestation du refus d'admettre et de cautionner l'injustice et l'exploitation. C'est une mise en application de cette résolution de Thoreau « il est de mon devoir, en tout état de cause de m'assurer que je ne contribue pas au mal que je condamne¹³ ». Pendant que Martin Luther King demandait aux noirs de boycotter les cars de transport public, Gandhi encourageait les siens à faire de même avec l'industrie textile anglaise et à préférer le port de vêtements traditionnels hindous.

Il convient de préciser que la non-violence n'est pas une vision de circonstance, c'est-à-dire qu'elle n'est pas une forme de revendication destinée à régler le problème d'une classe sociale ou d'une couche particulière de la société. Elle n'est pas non plus destinée à combattre un régime quelconque ni une hiérarchie. C'est au contraire un combat permanent contre toute forme d'exclusion, d'injustice, d'exploitation. C'est d'ailleurs pourquoi, pour être en cohérence avec les idées qu'ils développent, Gandhi exigeait de ses compagnons qu'ils acceptent les « intouchables¹⁴ », qu'ils les considèrent comme des membres à part entière de la société hindoue. Car, au fond, on ne peut pas prétendre lutter contre l'exclusion et continuer à croire que les « intouchables » sont maudits et donc méritent d'être exclus de l'ordre social. Cette manière de procéder était censée permettre d'éviter la confrontation directe avec l'adversaire. C'est en quelque sorte une manière de faire une révolution mais sans effusion de sang. Martin Luther King décrit ce processus en ces termes : « tout comme l'éclair, silencieux jusqu'à ce que frappe la foudre de la révolution, la révolution noire se propagea sans bruit. Mais quand elle frappa, le bruit de la déflagration révéla sa force et le choc produit par sa sincérité et sa ferveur dévoila une puissance d'une terrible intensité¹⁵ ».

À cause de la virulence de termes utilisés, cette description de Martin Luther King donnerait presque l'impression qu'il s'agit d'une violence intense infligée aux auteurs de la persécution. En réalité, il s'agit

¹² Martin Luther King, « Je fais un rêve » in : *Je fais un rêve : les grands textes du pasteur noir*, Présentation Bruno Chenu, trad. Marc Saporta, Paris, Bayard Éditions, 2010, p. 67.

¹³ Henry David Thoreau, *La désobéissance civile*, traduit par J. Mailhos, Paris, Gallmeister, 2017, p. 18.

¹⁴ Dans la société traditionnelle indienne, les « intouchables » sont considérés comme des parias. Ils sont selon la religion traditionnelle des êtres frappés d'impureté et qui à ce titre ne peuvent causer que du tort aux autres en leur transmettant leur impureté.

¹⁵ Martin Luther King, *Révolution non-violente*, traduit de l'américain par Odile Pidoux, Paris, Payot, 1965, p. 13.

ici d'une forme de violence car, comme nous l'avons déjà montré dans nos précédents travaux, la non-violence n'est pas une négation totale et absolue de toute forme de violence, car l'absence de violence est impossible dans l'existence humaine. Mais au fond c'est une violence spirituelle, une violence verbale ou plutôt psychologique, qui au nom d'un ensemble de principes éthiques, cherche à se substituer à une forme de violence physique qui est mise au service de la simple volonté de puissance de certains hommes. Ce qu'il ne faut jamais perdre de vue ici c'est que, comme l'affirme Jean Danielle Causse, « le contraire de la violence n'est pas la non-violence¹⁶ ».

Justement parce que la non-violence elle-même comporte une part de violence quelle que soit sa nature, elle est susceptible de dégénérer et de finir par coïncider avec ce qu'elle prétend éradiquer, c'est-à-dire la violence injuste fondée sur la volonté d'anéantir l'autre. En effet, le fait que l'homme soit susceptible, quel que soit par ailleurs son degré de maîtrise de soi, de céder à ses passions, fait planer le doute sur sa capacité à se détourner de la violence injustifiée. L'histoire nous révèle que les défenseurs des causes les plus nobles ne sont jamais à l'abri d'une déchéance. C'est peut-être parce qu'il est conscient de cela que Martin Luther King avertit : « livrons toujours notre bataille sur les hauts plateaux de la dignité et de la discipline. Il ne faut pas que notre revendication dégénère en violence physique¹⁷ ».

Le doute que l'on peut formuler, sur la capacité des hommes à obéir à cette exigence que la non-violence nous invite à respecter, est renforcé par la tournure des grands événements de l'histoire. En effet, il est aujourd'hui plus que légitime de s'interroger sur la possibilité réelle de mettre en pratique les principes de la philosophie de la non-violence dans les affaires politiques. Si, comme le prétendent Gandhi et compagnie, la non-violence est la solution à tous les maux de l'humanité pourquoi alors, malgré toutes les tentatives sans cesse répétées des tenants de la non-violence l'humanité est-elle réfractaire à cette idée ? Si le salut de l'humanité réside dans la non-violence pourquoi tarde-t-elle à être appliquée ?

On pourra objecter bien sûr que Martin Luther King a réussi, un tant soit peu, à faire accepter les droits des noirs, que Gandhi a ouvert la voie à l'indépendance et à la reconnaissance du peuple indien, mais les succès mitigés de la non-violence ne sont que des épiphénomènes dans l'histoire politique du monde. Même Gandhi reconnaît cette part d'échec dans l'application des principes qu'il a défendus. En effet, à propos de la question de savoir s'il avait réussi à faire accepter sa vision du monde, il affirme : « ma réponse m'oblige à avouer mon échec mais nullement la faillite de la non-violence¹⁸ ». En d'autres termes, pour Gandhi, si la non-violence a jusque-là échoué, ce n'est pas au niveau des principes, mais ce sont plutôt les hommes qui sont chargés d'appliquer ces principes qui ont failli. Cela veut dire donc qu'il est toujours possible d'envisager l'application efficace des principes de la non-violence. Ce qu'il montre ainsi, c'est que son échec personnel ne doit pas conduire à du scepticisme, puisqu'on doit garder espoir et rester convaincu qu'un jour l'humanité entendra raison.

¹⁶ Jean Danielle Causse, « La violence divine sous le masque de l'amour », in : Daniel Marguerat (sous dir.), *Dieu est-il violent ?* Paris, Bayard, 2008, p. 100.

¹⁷ Martin Luther King, « Je fais un rêve » in : *Je fais un rêve : les grands textes du pasteur noir*, Présentation Bruno Chenu, trad. Marc Saporta, Paris, Bayard Éditions, 2010, p. 65.

¹⁸ Gandhi, *La voie de la non-violence*, Traduit de l'Anglais et annoté par Guy Vogelweith, Paris, Gallimard, 2011, p. 112.

Cet échec doit donc être considéré comme faisant partie du processus normal de l'évolution de l'humanité. D'ailleurs, c'est dans la complexité de la réalité humaine qu'il faut chercher les causes de cet échec. En effet, l'échec n'est que la manifestation de l'imperfection de l'homme. C'est justement pourquoi la morale a de la valeur, puisqu'elle est une tentative sans cesse répétée de réduire les conséquences de cette imperfection. C'est ce qui pousse Simone de Beauvoir à affirmer que « les morales les plus optimistes ont toutes commencé par souligner la part d'échec que comporte la condition humaine, sans échec pas de morale¹⁹ ». (...)

[Il] est nécessaire de s'interroger sur la pertinence de mettre en application les principes de l'éthique de la non-violence dans le champ politique, c'est-à-dire dans la gestion de l'État. Telle que présentée par ces grandes figures, la non-violence apparaît comme une morale individuelle et privée. Elle est basée sur la décision du sujet qui, dans son for intérieur, est convaincu qu'il peut transformer son agresseur en homme de bien en lui pardonnant. Mais dans la sphère publique, l'application d'un tel principe nécessiterait que tous ceux qui ont été victimes de violences injustes soient dans les mêmes dispositions. Nous savons tous qu'il est nécessaire d'avoir une certaine grandeur d'âme pour résister à l'envie de réparer un tort subi. Et cette grandeur d'âme n'est pas la chose la mieux partagée chez les hommes.

Les victimes de génocides, d'exactions, de torture ne sont pas toujours prêtes à pardonner. Comme l'affirme Amin Maalouf, « lorsqu'on a été brimé à cause de sa religion, lorsqu'on a été humilié ou raillé à cause de sa peau, ou de son accent ou de ses habits rapiécés, on ne l'oubliera pas²⁰ ».

Lorsqu'une communauté est victime d'exactions, de meurtres collectifs ou des pires formes d'injustice, il y aura toujours certains de ses membres qui seront tentés par la vengeance ou qui exigeront que justice soit faite. Le cas le plus illustratif c'est celui du combat des noirs pour l'égalité. Pendant que Martin Luther King, préférait la méthode non violente, Malcolm X et les siens avaient préféré une lutte radicale contre ce qu'ils considéraient comme une injustice inacceptable.

Pourtant Martin Luther King est convaincu, que « la méthode non-violente est basée sur la conviction que l'univers est du côté de la justice²¹ ». En d'autres termes, King et Malcolm X partageaient la nécessité d'exiger la justice, sauf qu'ils ne s'accordaient pas sur la manière de l'obtenir. En réalité, ce que Malcolm X reprochait à Martin Luther King, c'est de vouloir coûte que coûte la paix au point de sacrifier la justice. Mais le véritable problème ici c'est leur conception de la justice. Pour Malcolm X, la justice consisterait à réparer le préjudice causé aux noirs, alors que pour King la justice sera effective le jour où les noirs seront reconnus en tant que peuple libre au même titre que les blancs. Exiger la réparation du préjudice, c'est faire courir le risque d'une perpétuation de la violence, car il est impossible de satisfaire un cœur meurtri. Cette divergence entre Martin Luther King et Malcolm X est une illustration de la difficulté à mettre en application les principes de la non-violence dans l'espace public. Car pour que cela puisse être possible, il faut que l'éducation à la non-violence ait au préalable réussi à s'installer durablement dans la conscience des hommes, ce qui n'est pas le cas présentement.

¹⁹ Simone de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité*, Paris, Gallimard, « folio essais », 2008, p. 15.

²⁰ Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 2011, p. 34.

²¹ Martin Luther King, « Non-violence et justice raciale » in : *Je fais un rêve : les grands textes du pasteur noir*, présentation Bruno Chenu, trad. Marc Saporta, Paris, Bayard Éditions, 2010, p. 28.

Exemples de thèmes de réflexion afin de vous permettre de formuler une ou deux questions philosophiques sur lesquelles vous aimeriez discuter :

- 1- L'éthique guerrière comme la condition de la survie de l'humanité et comme source d'un bien moral. (Voir p. 2 : « La vie est dure, agressive et sans pitié, c'est pourquoi, il ne faut afficher aucune forme de faiblesse, si on veut éviter d'être son prisonnier. »)
- 2- Éthique de la non-violence comme condition de l'abolition du mal. (Voir p. 5 : « En effet, le mal est considéré ici comme un accident dans l'affirmation authentique de notre être, mais il n'est, par essence, lié à aucun être humain. Dans ce cas, ce qu'il faut, c'est une confiance absolue en la capacité de chaque être humain à se convertir, à reprendre le droit chemin. »)
- 3- L'utilisation de la non-violence par les citoyen-nes comme moyen de résistance et de révolution face à l'injustice.
- 4- La légitimité de la violence exercée par les citoyen-nes afin de lutter contre l'injustice.
- 5- L'éthique guerrière comme source d'inspiration pour orienter les politiques publiques, au Canada et au Québec.

Formulez une ou deux questions philosophiques suscitées par ce texte et qui stimulent votre curiosité :

1) _____

2) _____
