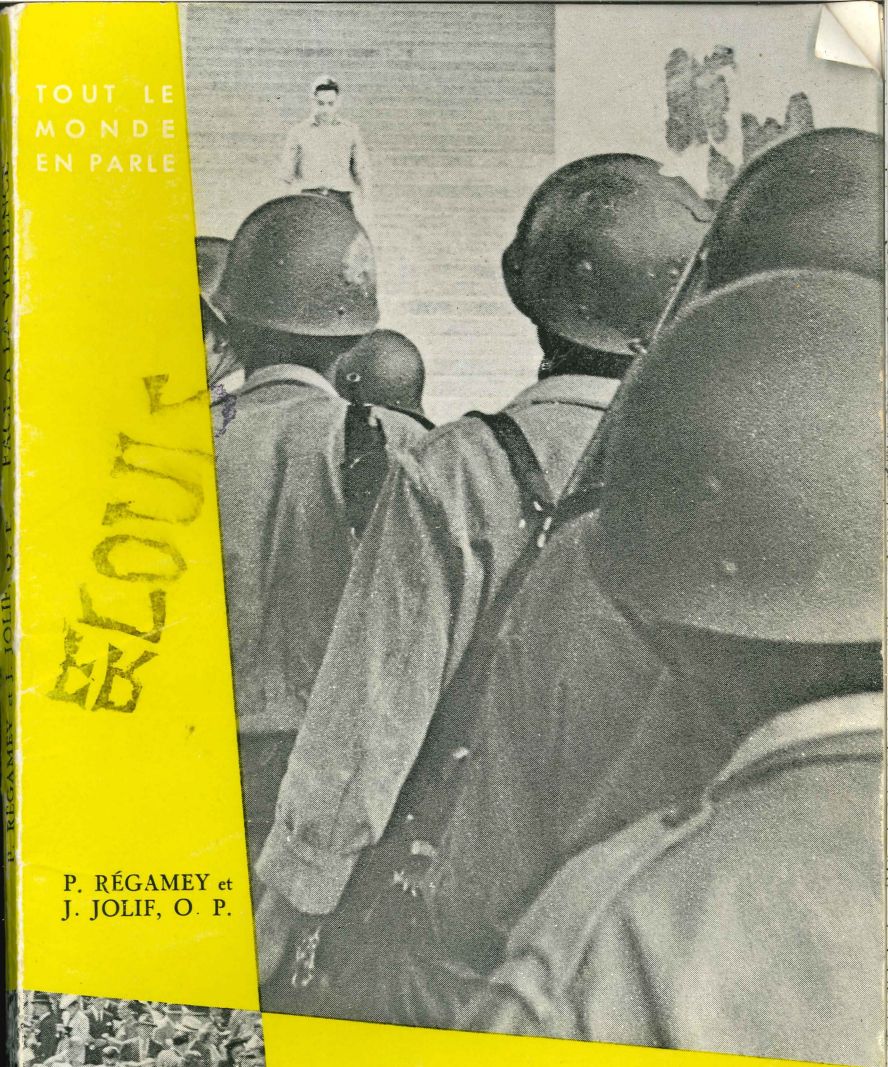
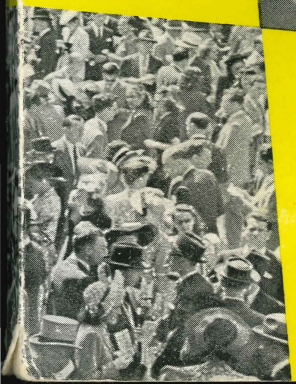
TOUT LE MONDE EN PARLE

ÉLOUF

P. RÉGAMEY et
J. JOLIF, O. P.





FACE A LA VIOLENCE

POUR UN STATUT DES OBJECTEURS DE CONSCIENCE

ST LOUIS

FACE A LA VIOLENCE

DU PÈRE RÉGAMEY

AUX ÉDITIONS DU CERF

Non-Violence et conscience chrétienne,
« Rencontres », 1958

CLICHÉS DE LA COUVERTURE : 1. PHOTO A. GAVEAU, 2. PHOTO SCHALL. DÉPÔT LÉGAL, 3e TRIMESTRE 1962, N° 5.173. IMPRIMEUR N° 2.860.
© 1962
ÉDITIONS DU CERF
IMPRIMÉ EN FRANCE.

Tout le monde en parle

FACE A LA VIOLENCE

POUR UN STATUT DES OBJECTEURS DE CONSCIENCE

par

P.-R. RÉGAMEY, O. P. et J.-Y. JOLIF, O. P.

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e

dre juste et des moyens vraiment humains; d'autre part, les injustes n'ont qu'une imparfaite possibilité de conversion; d'une façon générale, des facteurs de toutes sortes diminuent, et dans l'homme et dans la société, les pouvoirs de l'esprit. La non-violence est donc inévitablement *limitée.* Absolue dans son inspiration, elle est très *relative* dans son accomplissement. Gandhi a donné le plus bel exemple du sens réaliste des données de fait, et il est allé jusqu'à dire qu'il avait appris dans l'action « la beauté du compromis[3] ». *La non-violence consiste à insérer dans les données inéluctables tout ce que l'on peut d'une action qui aille le plus immédiatement possible de l'esprit à l'esprit.*

Ouvrons tout de suite une perspective : la grande loi des rapports d'esprit à esprit est la reconnaissance mutuelle. C'est le souci de cette reconnaissance qui devra commander. Il faudra beaucoup d'amour pour qu'il l'emporte sur les opacités et les oppositions des conditionnements.

3. Essentiellement *personnaliste,* la non-violence est l'action des personnes libres, pour autant qu'elles cessent d'être les jouets des fatalités sociales et passionnelles et qu'elles font appel, dans les responsables d'un système inhumain, au jugement des personnes libres qu'ils doivent être pour réformer le mécanisme injuste de leur système. La non-violence exige donc

3. C'est à ce sujet qu'il écrivit : « La vérité est dure comme le diamant et tendre comme la jeune fleur. »

un sens juste de la personne humaine et de son insertion dans la société.

Ceci est très important, car elle risque toujours d'être une forme *d'individualisme.* Elle l'est de la part de tel ou tel de ses adeptes, particulièrement de membres de sectes protestantes. Des individus rompent leurs attaches en prétendant à la *pureté.* Les critiques que l'on fait en ce sens atteignent ces hommes, mais non pas la non-violence elle-même.

Par réaction contre cet excès, les vrais adeptes de la non-violence vont souvent jusqu'à refuser l'éloge qu'on leur adresse de mener une action « prophétique ». Ils ne veulent pas de cette conception, parce que l'on considère trop souvent le « prophète » comme « le témoin d'un absolu de la morale sans commune mesure avec les réalités sociales ». Ces mots sont de Jo Pyronnet, qui affirme au contraire la conscience qu'il a de « porter la société en lui » — « la société est un élément de mon être » —, la volonté « d'entrer dans les violentes et dures réalités du monde »; il veut que l'action non-violente, « dans sa forme et dans ses moyens, offre et déjà réalise à son échelle une solution, ou du moins constitue une contribution positive à la recherche d'une solution [4] ».

Une théorie de la non-violence comporte donc que l'on approfondisse cette question : Comment la société est-elle « un élément de l'être » du non-violent ? En revanche, de quelle façon est-elle un ensemble des

4. Dans le journal *Action civique non-violente*, n° 12 (janvier 1962).

« éléments du monde » dont il lui faut se dégager ? — en quoi aussi un ensemble de ces « éléments » sur lesquels il lui faut exercer une inlassable pression ? En quoi est-elle une conscience commune en progrès, qu'il doit contribuer à faire avancer ? — Le non-violent pose et repose sans cesse, concrètement, ces questions aux situations dans lesquelles il se trouve; ces situations sans cesse les lui posent et reposent.

4. Etant personnaliste, la non-violence souffre, bien entendu, du *peu de marge qui est laissée à la personne,* surtout lorsque celle-ci revendique la justice contre la violence de sociétés disposant d'une puissance de coercition formidable. Dans le monde moderne, on a de moins en moins affaire à des personnes. Les partenaires sont plutôt d'énormes organismes qui obéissent aux lois impersonnelles de leur fonctionnement, et des individus de plus en plus déterminés par leurs conditionnements sociaux. La violence que fait à l'homme le fonctionnement des mécanismes qu'il a montés et qui le meuvent bien plus qu'il n'en a la maîtrise, cette violence-là donne les chances à une autre violence : celle des énormes poussées des passions collectives. L'amour spirituel est bafoué dans le monde de la puissance. Cette situation que le monde nouveau fait à l'esprit et à son amour, à la liberté, oblige évidemment à une réaction spirituelle. Il est normal que celle-ci tende vers une intégrité et une intensité extrêmes, puisque extrême est le défi que le monde moderne porte maintenant à

la liberté spirituelle. Là est l'actualité profonde de la non-violence, sous les épisodes d'actualité journalistique où elle affleure.

L'une des études qui s'imposent avec le plus d'urgence est celle des diverses façons dont la civilisation technique est essentiellement *violente*, fait inévitablement *violence* à l'homme. Il ne faut certes pas se livrer à cette étude pour refuser cette civilisation, puisqu'elle est inévitable et constitue du reste un progrès, mais il faut tâcher de mettre au clair les raisons profondes pourquoi la non-violence est facilement antitechnicienne (ce caractère tient certainement à des causes beaucoup plus essentielles qu'une influence de Gandhi trop étroitement comprise), et, bien davantage, il faut chercher dans cette civilisation elle-même les points où pourrait s'insérer une non-violence qui ne serait pas anachronique et naïve, — peut-être même, qui sait ? les moyens d'orienter certaines formes de cette civilisation dans le sens de l'esprit non violent, ce qui est dire, radicalement, d'obtenir des conditions favorables à la liberté. Pour sûr, il ne faut pas désespérer en ce sens, et toujours les chrétiens se soucieront de « la prise de leur esprit sur le social et le politique ». Mais il leur faut être en cela d'une singulière rigueur, pour ne pas tomber dans des illusions optimistes analogues à celles qui les ont portés de tant de façons, au cours de l'histoire, à compter sur les « éléments du monde » pour faire avancer le Règne de Dieu. Il me semble que la tâche la plus urgente à cet égard est de développer dans l'Eglise la conscience des redoutables ris-

ques que font courir à l'esprit le jeu trop complexe des données qui commandent désormais la vie humaine, l'impossibilité d'en saisir adéquatement la synthèse, l'inconnu des effets de libération ou d'asservissement qu'aura toute intervention parmi elles, à plus ou moins long terme. L'angoisse que fait éprouver le sentiment plus ou moins confus de cet état de choses ne sera pas exorcisée par l'espoir que nourrirait l'esprit chrétien d'exercer sur ces données une maîtrise chimérique, mais par une vue lucide et courageuse de la réalité en cela même qu'elle a d'inquiétant, et par une réaction des personnes et des communautés proportionnée à la gravité du danger. Les menaces d'étouffement et de désagrégation que fait peser sur l'esprit et son amour la violence du monde oblige à passer *un seuil* nouveau *d'intensité* à force *d'intégrité.* Evidemment, les chrétiens devant être dans le monde les hommes qui croient le plus réellement à l'esprit, devraient être aussi les plus vifs animateurs de cette réaction.

5. Nous en venons à la remarque la plus essentielle. Dans un exposé aussi bref que celui-ci, nous ne pouvons lui accorder le développement, l'illustrer des analyses de cas qui lui donneraient toute sa clarté et en feraient bien sentir l'importance. Nous espérons que le lecteur en pèsera attentivement les termes. C'est ici que la conduite proprement « non-violente » va se différencier des conduites habituelles des hommes qui ont l'intention de vivre humainement.

Cette intention n'est d'ordinaire pas assez *spirituelle*

de deux manières : elle demeure trop *abstraite*, et en ses fins et en son mode même. Dans cette double abstraction est la racine de toute violence.

Les activités des spirituels ne sont pas commandées par des fins assez réellement spirituelles. *L'esprit n'est pas une abstraction*; il *n'existe* qu'en des *personnes* déterminées. Une action n'est vraiment spirituelle que si elle poursuit un bien humain auquel les hommes en question puissent librement communier. L'abstraction est d'autant plus grave que la visée se croit plus concrète se matérialisant en des réalités qui se mesurent.

Quant à l'intention elle-même, on ne lui voit pas d'ordinaire en faveur du bien spirituel l'intensité qu'appellerait un bien aussi précaire dans les conditions que lui fait le monde : elle demeure trop à l'état des « bonnes intentions » dont l'enfer est pavé : à l'état d'une idée abstraite et d'une tendance inefficace.

Il résulte de ces deux défauts que *les moyens* que choisissent habituellement les hommes et la façon dont ils en usent *ne peuvent être effectivement commandés par le souci de traiter les partenaires comme des hommes libres.* Ce qui commande, en fait, c'est le conditionnement social, matériel, et ce que l'on vise effectivement est un but de cet ordre, quitte à le référer abstraitement à une fin spirituelle. *Les moyens dont on use ne sont que des combinaisons des « éléments du monde »; on se règle de proche en proche sur leurs lois. On remet toujours à plus tard le souci réel des personnes et, corrélativement, la qualité spirituelle des moyens.* Alors les « compromis » en

lesquels consiste inévitablement toute action humaine ne sont pas ceux dont parlait Gandhi, c'est-à-dire les incidences de l'exigence spirituelle sur les données relatives : ce sont des *compromissions,* où se trouvent trahis et les personnes qui devraient être les bénéficiaires de l'action et les principes dont on se réclame, parce que le primat est *réellement* accordé aux « éléments du monde », non à l'esprit. Concrétiser ce primat de l'esprit dans le souci des personnes, le maintenir, le renouveler à mesure que se développe l'action, telle est *l'intégrité* spirituelle dans l'action. L'action en reçoit une *intensité*, une sorte de « violence » spirituelle[5], caractéristique de l'authentique non-violence; il faut l'action et ses vicissitudes pour la révéler et l'accroître.

Nous voyons ainsi s'opposer deux conduites humaines. L'une, la plus commune, peut être conservatrice ou révolutionnaire; elle prend son parti de la violence, ne reconnaît guère qu'à celle-ci l'efficacité, y recourt sans problème pour l'efficacité. Elle ne se rend pas compte qu'il y a contradiction entre la fin de l'esprit, qui ne doit être que l'accord libre des esprits, et les moyens violents qui attentent à la liberté des esprits. *Elle n'est donc efficace que de violences.* De par sa contradiction radicale, les réac-

5. Le mot « violence » a deux sens : l'un métaphysique : est « violente » une action contraire à la nature de l'être qui la subit (dans le cas de l'homme, contraire à sa volonté libre), l'autre, celui d'intensité : il faut une grande énergie, de la « violence », pour ravir le Royaume (Mt., XI, 12).

tions en chaîne qu'elle déclenche vont nécessairement en croissant indéfiniment, du fait de l'ouverture infinie du désir, tant chez ceux qui font triompher la violence que chez leurs victimes, et du fait de l'accroissement indéfini de la puissance dont s'équipent les uns et les autres. La conduite opposée consiste à faire surgir dans la chaîne des violences — nous dirons bientôt comment — tout ce que l'on peut de l'affirmation anticipée de la fin à faire reconnaître, où tous devront s'accorder. Forcément, cette affirmation comporte une rupture avec le désordre violent que la violence maintient et aggrave, ou auquel elle substitue une autre injustice.

6. Bien entendu, cette rupture avec le « désordre établi » pose un problème grave. D'une part, en effet, les choses humaines sont tellement mêlées que ce désordre est à certains égards un ordre digne de respect, et d'autre part, on doit se demander si la révolte contre lui n'entraînera pas de plus graves désordres que ceux auxquels on veut remédier. C'est le problème, classique en morale catholique, du *droit à l'insurrection*[6].

Dans le cas de la véritable non-violence, la révolte a les plus grandes chances d'être légitime en elle-même : elle n'est que l'aspect négatif de l'affirmation toute positive, tout aimante, d'une fin dont toute conscience humaine devra reconnaître la justice,

6. Une série d'articles du R. P. Roger Heckel, s. j., dans *Cahiers d'action religieuse et sociale* du 15 mai au 15 juillet 1961.

et le non-violent y offre le sacrifice de lui-même, au lieu d'y poursuivre un intérêt égoïste. En revanche, le risque du désordre grave, et même pire que celui contre lequel on s'élève, est sérieux dans l'action non-violente : les passions peuvent s'y déchaîner et éclater en violence. Ce fut une des préoccupations de Gandhi. Elle lui fit suspendre plusieurs actions qui dégénéraient. Les masses mal préparées et nombre de leurs chefs ne voient dans la non-violence qu'une tactique au service d'intérêts qu'ils comprennent selon la mentalité commune. Il faut donc, et nous y insisterons, que la non-violence soit une transformation de l'être, que l'action progressive atteste et parfait.

Dans l'Eglise catholique, et du reste dans d'autres confessions chrétiennes également, un esprit d'*obéissance* trop simpliste — sans doute faut-il même dire un primat de fait souvent accordé à l'obéissance sur les autres vertus — met souvent en mauvaise situation pour comprendre les actions non-violentes. Le commun des chrétiens s'est habitué à vivre comme tout le monde, sauf à se demander si ses options ne sont pas formellement contraires à une interdiction de la loi. Les moralistes, de leur côté, se sont habitués à spéculer sur les réalités telles que l'Etat, les lois en vigueur, l'autorité des supérieurs humains, en considérant leur nature abstraite, comme si la réalisation concrète de ces natures n'était pas gravement viciée; étrangement, tout ce qu'il y a de *théologique* dans leurs considérations est un appel à l'autorité divine en faveur des pouvoirs humains, alors que le Nouveau Testament oblige à une défiance radicale

envers ces pouvoirs[7], défiance qu'il faut allier à la présomption du devoir de leur obéir, nécessaire au bon ordre public[8]. Il y a grand risque qu'en ce monde les « princes » suivent de plus ou moins près, et à leur insu même, le « Prince de ce monde ». L'habitude s'est prise de canoniser en quelque sorte les réalités humaines, par réaction peut-être contre un pessimisme excessif; on oublie les « blessures » dont l'homme est meurtri, la « corruption de sa nature[9] »; or, si certaines que soient les tares des individus, ce sont toujours des consciences personnelles qui ont les réactions de droiture, tandis que les déviations l'emportent *ut in pluribus*, c'est-à-dire dans la plupart des cas et dans les ensembles. Il est trop évident

7. SCHLIER, dans *Lumière et Vie* (de Lyon), n° 49, pp. 117-121; cf. mon cahier *La conscience chrétienne et la guerre,* pp. 43-44 (couvent de Saint-Jacques, 35, rue de la Glacière, Paris XIII[e]).

8. Sur Rom., XIII, saint Thomas prend grand soin d'ajouter à la considération du pouvoir humain et de sa légitimité celle de l'usage que ce pouvoir en fait (que saint Paul n'a pourtant pas en vue à cet endroit). En Mt., XXII, 21, une saine exégèse doit mettre l'accent sur le service dû à Dieu, alors qu'on n'invoque guère ce texte qu'en faveur de César.

9. Les « blessures » laissées par le péché originel, même effacé, et aggravées par les péchés personnels : I[a] II[ae], qu. 85, art. 3. En général la « corruption du bien de la nature », *ibid.,* art. 1. On arbore l'expression classique : « naturalia manent integra », sans prendre garde qu'il s'agit seulement du pouvoir radical d' « être, vivre et penser » (ad 1) et en oubliant qu'est atteinte l' « inclinatio ad virtutem ». On ne tient pas compte de la nécessité de la grâce pour une guérison de la nature humaine (I[a] II[ae], qu. 109) qui n'est jamais que partielle ici-bas.

que les Etats sont et seront de plus en plus des Molochs, d'énormes combinats de volonté de puissance, d'orgueil et d'égoïsme collectifs. Nous devons, certes, appliquer avec sérénité aux révoltes non-violentes les critères classiques auxquels sont soumises les désobéissances aux autorités légitimes[10], mais en retour la non-violence est une des dictées de la conscience qui exigent de la théologie morale une dimension proprement *chrétienne*, très accusée chez saint Thomas et qu'un certain conformisme trop humain a fait généralement perdre.

7. Une dernière remarque va dans le même sens : la non-violence oblige à retrouver l'urgence de ce que l'Evangile a de plus caractéristique et dont on doit convenir qu'il s'est estompé quelque peu dans la conscience chrétienne : son *exigence vitale*, qui est celle de *l'expansion de l'amour surnaturel.* On s'est habitué à réduire à l'observation des préceptes le christianisme en tant que morale, alors qu'il est avant tout cette expansion sans mesure, en chaque fidèle, en toute communauté, dans le monde entier. Sa formule

10. Il y a lieu, du reste, de reconsidérer ces critères. Ainsi ne voit-on pas pourquoi certains auteurs prétendent qu'il faut, pour qu'une désobéissance soit légitime, être personnellement victime ou complice d'une injustice. La communion par charité peut bel et bien y obliger tels et tels. Des Blancs peuvent désobéir par solidarité avec des Noirs, en Afrique du Sud, après avoir épuisé les moyens de l'action légale qui les ont pourtant dégagés de la complicité avec l'injustice officielle.

est : *Quantum potes, tantum aude* : « Ose autant que tu peux! » Cette expansion a ses lignes de développement nettement marquées par le Seigneur :

— Les huit béatitudes selon saint Matthieu (v, 1 et ss.) auraient toutes pour effet, si elles devenaient des principes effectifs de vie, de résorber progressivement la violence comme contrainte et d'accroître la sainte « violence » qui ravit le Royaume, c'est-à-dire l'intensité de l'amour;

— La section du Sermon sur la montagne (Mt., v, 20-48) qui commence par cette formule instante : « Si votre justice ne surpasse celle »... de ce qu'il y a de plus *juste*, « vous n'entrerez certainement pas dans le Royaume des cieux », et qui se termine par : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait », — cette section trace particulièrement trois lignes qui, pour l'instant, sont pratiquement nulles et non avenues, et qui, toutes trois, prescrivent la non-violence : le rappel du : « Tu ne tueras pas » est celui du respect sacré qui est dû à la vie humaine parce que l'homme est l'image de Dieu, rappel renforcé par la réforme des dispositions mêmes du cœur qui s'expriment par les injures; — l'interdiction de « prendre la position *anti*[11] », l'obligation de tendre vers l'acceptation vertueuse des outrages et de

11. Ainsi faut-il traduire *mè antistenaï* que l'on a tort de rendre par : « ne pas résister au méchant », ce qui est équivoque et d'une moindre universalité. L'expression de saint Paul : « Vaincre le mal par le bien » recouvre exactement cette petite péricope.

surabonder autant qu'on peut dans le sens des autres; — l'amour des ennemis[12];

— Le « commandement nouveau » d'aimer nos frères comme le Christ nous aime est la grande loi fonctionnelle du christianisme, et elle le met au régime d'un sacrifice qui retourne évidemment la loi d'airain de la violence.

Toujours ce qui est prescrit, ce sont, insistons-y, des *tendances réelles* :

— *Des tendances*, non pas des réalisations matériellement définies : ce sont les principes vitaux de progrès illimités, semblables à la puissance de développement du feu qui brûle tout ce qui est à sa portée, de la graine qui pousse jusqu'à ce que la plante ait toute sa taille (et la plante chrétienne n'a de mesure que la perfection infinie de Dieu), du levain qui fait lever toute la pâte, de l'eau vive qui se renouvelle tellement qu'elle va jusqu'à la mer, de la route qui mène au-delà de l'horizon;

— De tendances *réelles*, ce qui veut dire deux choses : elles sont vivantes dans le cœur, par là même inventives, et elles exigent de se concrétiser en des actes aussi audacieux que le permettent les données, toujours contraires, des situations.

On est là bien plus profond que la distinction entre préceptes et conseils, ou entre morale individuelle et morale collective, deux distinctions qui valent ailleurs, mais n'ont rien à voir ici et dont la projection

12. Cf. ma *Non-Violence*, pp. 106-122, et le ch. III de *La Conscience chrétienne et la guerre.*

abusive dans le Sermon sur la Montagne l'a stérilisé. Les exégètes retrouvent, maintenant seulement, cette signification dynamique, qui a une efficacité de conversion radicale. Les chrétiens s'étaient habitués à trouver des raisons surnaturelles pour justifier leur complicité avec les « éléments du monde »; alors, certes, ils pouvaient se croire obligés de sévir contre la non-violence, qui se révolte de tout son pouvoir contre le maléfice de ces « éléments ». Maintenant, le sens vivant du Sermon sur la montagne et le « commandement nouveau », *pris au sérieux*, nous feront rejoindre les non-violents authentiques du dedans même de leur inspiration. Ils justifient l'exigence d'insérer indéfiniment dans le jeu des « éléments du monde » la force de la Vérité et de l'Amour, pour rompre autant que possible leurs fatalités conflictuelles, pour y substituer l'action de cette force, les tourner même si possible à son profit.

En même temps, ce sens vivant du Sermon sur la montagne a de quoi *garder la non-violence d'une prétention illusoire à l'absolu où tombent certains de ses adeptes.* Car l'exigence évangélique n'est pas une obligation légale; par exemple, « présenter l'autre joue » si l'on est souffleté n'est pas un précepte en sa littéralité, c'est une conduite extrême à laquelle il faut s'habiliter par une vie qui satisfasse aux requêtes de toutes les vertus, en cette direction.

Evidemment, il s'impose beaucoup plus à nous de répandre dans le peuple fidèle le sens vivant de l'exigence évangélique que de rectifier certains excès simplistes de tel ou tel non-violent, — lesquels excès,

du reste, sont pour une grande part des réactions contre notre carence. Nous rappelions en commençant le mot de M. Olivier Lacombe sur la sommation qui nous est faite « de nous souvenir que l'Evangile est efficace ». Plus radicalement encore, la non-violence nous est une sommation de retrouver toute l'inspiration et la puissance de l'Evangile lui-même. Si les chrétiens les retrouvent, ils seront non-violents sans le savoir et de façons toujours neuves, sans démarquer Gandhi, ni aucun autre modèle; ils seront non-violents comme Monsieur Jourdain faisait de la prose, une prose excellente. C'est la meilleure façon.

II. — La pratique de la non-violence

Néanmoins notre rôle à nous est de prendre de cette non-violence une conscience réfléchie. Achevons notre rapide tournée de reconnaissance dans cet immense domaine complexe par les remarques qu'appelle, non plus la « théorie » de la non-violence, mais sa pratique elle-même. Formulons brièvement les principales observations que suggèrent *le but* de cette action, *les dispositions* qu'elle exige des hommes qui la mènent, et *ses moyens.*

A) Le but est l'ordre juste, si humain que les ennemis actuels s'y reconnaîtront partenaires *complémentaires.* Le but est très précisément cet ordre en tant qu'il sera juste, par un amour concrétisé dans le sens *des hommes* en cause.

brutale (« vivisection » du pays coupé en trois morceaux, massacres, transferts de population, énormes injustices non résolues). C'est que la politique n'a de valeur, en tant même que politique, que comme un aspect de l'humain total.

On trouve dans le résultat ce qu'on a mis dans les moyens, et ceux-ci attestent quel but *réel* on poursuit, sans les conceptions théoriques dont on se flatte. Précisément, il s'agit de retourner la conduite commune. Elle consiste à semer le vent, et l'on récolte la tempête, tôt ou tard. Si c'est véritablement *la paix* que l'on a pour but, on fait réellement présider la paix au choix des moyens et à leur dispensation.

Vinôba est un vrai non-violent en ce qu'il écrit[14], — lui dont le but a l'air tout pratique (une redistribution des terres) : « Mon but consiste dans une triple révolution : d'abord — remarquons cet ordre — je souhaite un changement dans les cœurs; en second lieu, je voudrais amener une transformation des existences; enfin je cherche un changement de structure. »

Le regard chrétien reconnaît dans de telles conceptions au moins une analogie avec l'obligation évangélique de chercher le Royaume et sa justice, n'espérant le « reste » que par « surcroît ». En tout cas, c'est dans une telle conception non-violente du but que doit se concrétiser cette prescription de l'Evangile. Il y a évidemment beaucoup à faire pour substituer

14. Acharya VINOBA, *La Révolution de la Non-Violence*, p. 39 (Albin Michel, 1958).

dans les élites chrétiennes, aux intérêts trop immédiats et trop étroits et aux soucis tactiques, des buts qui concrétisent ainsi, selon les données des situations, l'idéal humain et chrétien. Nous devrions être hantés par le cri admirable de Vinôba : « Heureuse la nation douée d'une vision[15]! »

B) LA PURIFICATION PROGRESSIVE DES HOMMES qui participent à l'action correspond à une telle conception du but. On ne saurait trop insister sur le fait que la non-violence est *une manière d'être.* « L'action non-violente, écrit M. Olivier Lacombe[16], est une transformation du cœur. Sans cette transformation, il ne peut pas y avoir de véritable action non-violente. Il faut donc s'appliquer, à tout moment et avant de chercher un point d'insertion pour une action non-violente, qu'il soit politique ou social, il faut s'appliquer à relever sans cesse le niveau spirituel du monde, ou de la partie du monde, ou du petit coin de terre humaine dans lequel nous vivons. Il n'est pas possible de réaliser une action non-violente sans créer, au préalable, le climat nécessaire à une telle action. »

Cette transformation du cœur mérite bien des études. En elle se réalise cette *tendance réelle* dont nous parlions tout à l'heure. J'aperçois quelques directions dans lesquelles l'effort doit se porter particulièrement.

1° Il faut, d'une façon générale, toute *une pédagogie*

15. *Ibid.*, p. 209.
16. *Bull. d'inform. des Amis de Gandhi,* avril 1958, pp. 7-8.

de l'évangélisation réelle du cœur et de l'esprit. Tâche beaucoup plus que rationnelle, que notionnelle. Une adhésion vitale à la vérité est le premier principe du « *Satyagrâha* » (le second sera de « la défendre intégralement par la souffrance volontaire »). Des jugements, des tendances, des réactions spontanées se substitueront à ceux qui sont acceptés de longue date comme normaux et ceci en tous les domaines de la vie, à tous les niveaux. Il faut s'entraîner à *les réaliser* dans des actions à petite échelle, dans les diverses situations humaines.

L'important est la corrélation du progrès dans la force et la douceur, et du discernement progressif des réalités objectives en cause, et ce double et unique progrès se fait à la faveur de l'action. « Peu à peu, écrit le P. Hervé Chaigne[17], en faisant l'expérience de la non-violence dans telle action précise, les hommes en viennent à jeter un regard plus profond et plus vaste sur le sens de leur propre vie et sur les bases juridiques, économiques et morales de la vie sociale; ils y détectent les zones du mal, les réactions entachées de violence, et ils en viennent à envisager une révolution pacifique, dont la visée ultime est la reconstruction totale du monde sur la base de l'amour et de la vérité. Ainsi chaque action directe de non-violence est riche de développements ultérieurs, et il suffit d'y engager un homme pour qu'il soit bientôt happé tout

17. « La non-violence gandhienne. Mystique et technique. » *Esprit,* juillet 1960, p. 1205.

entier par elle. Nous sommes loin, on le voit, d'une conception « pointilliste » de l'action non violente. On n'insistera jamais assez sur le fait que, chez Gandhi, l'action directe et limitée de non-violence est avant tout un moyen de faire germer dans l'homme qui la pratique la force de l'esprit. Le résultat cherché n'est pas que cèdent, sur tel point précis, le mal et l'injustice, mais bien que, par-delà cette victoire d'un instant, ce soit l'esprit qui triomphe. »

2° Il faut *une éducation de la conscience*, attentive à reconnaître et faire reconnaître *les marges laissées à l'exercice de la liberté*, dans notre monde qui l'étouffe, les cas où nous pouvons émerger des réseaux des contraintes, où nous sommes des *personnes responsables* : nous risquons trop de prétendre que nous ne sommes rien de plus que des instruments commandés légitimement par l'autorité légitime, alors que nous avons à nous affirmer comme les causes libres que nous demeurons, capables de refus et d'initiatives, quoi qu'il en puisse coûter.

3° Il faut évidemment, dans l'évangélisation du cœur, mettre l'accent sur la douceur, en profitant de la sagesse, traditionnelle en Inde, relative à la « *non-nuisance* » (*ahimsa*). Ce « refrénement » doit, dès le départ, être pratiqué en toutes choses. Il est inséparable de quatre autres qui sont, avec lui, à la base de tout entraînement spirituel sérieux : la véracité absolue, la résorption de tout désir d'appro-

priation et de tout désir sensuel, le détachement des biens [18].

Ces refrénements comportent la redécouverte des moyens traditionnels de l'ascèse corporelle, dont les principaux sont : le jeûne, certains régimes alimentaires, une discipline de la respiration, de la voix et des mouvements, le silence. Ce ne sont pas, à proprement parler, des « moyens », si l'on entend par ce mot des comportements qui auraient par eux-mêmes une efficacité : ce sont des façons de symboliser même par les comportements du corps une disposition totale de l'être. Ainsi pratiqué de tout l'être, le jeûne importe particulièrement [19]. Gandhi est allé jusqu'à déclarer : « Ce que les yeux sont pour le monde extérieur, le jeûne l'est pour le monde intérieur. Il est la forme de prière la plus sincère. »

Toute cette sagesse du corps doit être orientée vers une spiritualisation contemplative, un accord de l'être profond avec la vérité qui est amour. Il faut, dans notre civilisation violente, rouvrir les « sens spirituels ». L'important, dans ces disciplines, c'est *l'intégrité, l'intégralité* et *l'intensité* spirituelles : le christianisme contemporain en a perdu le sens, dans l'activisme et l'agitation des idées. Le peu qui reste d'ascèse parmi les chrétiens n'est plus qu'une gêne inefficace. La prière ne peut plus animer l'action et donner à cette action valeur de prière, que soutenue par

18. GANDHI, *Lettres à l'Ashram.*

19. Cf. l'étude de Mme DREVET sur les jeûnes de Gandhi, dans le recueil collectif *Redécouverte du Jeûne,* Éd. du Cerf, 1959.

une telle discipline *contemplative* de la vie *intègre, intégrale* et *intense.*

4° Il faut *exiger beaucoup des chefs.* En 1931, Pierre Cérésole, le fondateur du Service civil international, exprimait à Gandhi son doute quant à la possibilité d'une action non-violente en Europe. C'est des masses qu'il doutait. Gandhi lui répondit : « Etes-vous sûr que le peuple n'est pas prêt ? Ne pensez-vous pas manquer plutôt de chefs ? Un chef doit être la réalisation de Dieu, à chaque minute des vingt-quatre heures du jour... » (Il nous est facile, à nous, chrétiens, d'entendre de l'ouverture à la grâce ces mots teintés sans doute de panthéisme.) « Il doit se dominer en tout, ignorer la colère, ignorer la crainte. Vous devez vous oublier vous-même, ne pas vous complaire dans les plaisirs de la bouche et les jouissances sexuelles. Ainsi purifié, vous aurez la puissance, non la vôtre : celle de Dieu. En quoi consiste la force ? Un garçonnet de quinze ans pourrait d'un coup me faire tomber. Je ne suis rien, mais j'ai été délivré du désir et de la crainte de sorte que je connais la puissance de Dieu. » Gandhi insistait aussi sur la purification nécessaire au chef pour qu'il puisse « enregistrer les moindres changements de l'atmosphère morale autour de lui » et entendre en lui « la petite voix silencieuse », seule qualifiée en fin de compte pour les décisions.

De telles affirmations et les contacts avec tel ou tel homme engagé dans ces combats nous font sentir que l'action non-violente serait apte à construire un

admirable type d'hommes, nouveaux chevaliers chrétiens, chefs trempés pour les combats pacifiques aussi durs que les combats guerriers.

5° Enfin, il y a lieu d'*étudier la non-violence du point de vue de la psychologie des profondeurs.* Question particulièrement difficile, car elle suppose une connaissance sûre de l'agressivité individuelle et collective; or, l'agressivité est une des réalités psychiques au sujet desquelles les avis des psychologues divergent le plus.

C) LES MOYENS. — On ne cessera de les réinventer si, ayant un sens juste des données des situations, qui changent, on cherche à y *anticiper tout ce qu'on peut de l'état de choses juste à instaurer.*

C'est la nature même d'un *moyen* d'être, selon le mot admirable de Maritain, « la fin elle-même en devenir ». Voilà en quel sens profond la non-violence peut et doit être dite « prophétique ». Nous avons vu pourquoi cette qualification déplaît aux non-violents, mais ainsi comprise elle est tout à fait essentielle.

Le plus souvent le « désordre établi » laisse si peu de marge à l'action que celle-ci ne peut-être que *symbolique*, — je veux dire, car elle doit toujours l'être, d'un symbolisme ayant très peu d'efficacité matérielle, voire, hélas! point du tout. Il s'agit toujours de trouver une action qui frappe les imaginations, éveille les consciences, en prophétisant d'une façon aussi positive que possible, et aussi plénière,

moignent d'une erreur d'appréciation. Elles ne sont d'ailleurs pas fausses dans tous les cas : un certain nombre d'objecteurs, par les explications qu'ils donnent de leur attitude, rendent possibles les interprétations péjoratives qu'on leur oppose. Il n'en reste pas moins que le problème est alors mal situé. L'effort s'impose d'aller au fond des choses, de voir plus exactement ce que *veulent dire*, — même s'ils *disent* explicitement autre chose, — ceux qui se réclament du droit à l'objection.

1. *Une condition préalable : reconnaître le mal impliqué par la guerre.*

Avant même d'en venir à cet examen, une première exigence doit être énoncée, hors de laquelle on ne saurait comprendre le sens de l'objection de conscience. Il faut, avant toute réflexion, reconnaître que *la guerre ne va pas de soi*, qu'elle n'est pas un moyen de paix, en ce sens du moins qu'il n'y a pas continuité pure et simple entre la guerre et la paix. En mettant les choses au mieux, la guerre ne peut qu'écarter les obstacles antérieurs au problème de la paix; la suspension des armes, bien loin d'*être* la paix, laisse tout entière la tâche de *faire* la paix.

Il faut avoir une vive conscience de ce qu'il y a d'anormal et de monstrueux dans la situation actuelle du monde. La mise en pratique du dicton *Si vis pacem para bellum* fait que la moindre étincelle peut suffire à provoquer une explosion et qu'il n'est aucunement nécessaire de vouloir, consciemment et

délibérément, un conflit mondial pour le déchaîner. Entre les effets visés et les effets produits, il n'y a plus de commune mesure.

On pourrait dire que l'homme d'aujourd'hui n'est plus maître de ses choix relativement à la guerre et à la paix. Mais il faut ajouter aussitôt que cette situation, qui prive l'homme, pour une bonne part, de sa liberté, qui en fait le jouet d'une sorte de Destin maléfique, est elle-même le fruit d'un libre choix, — ou plutôt d'une démission, — de l'homme. D'une part, l'homme apparaît soumis à une situation historique qui le détermine; mais, d'autre part, c'est lui qui est à l'origine de cette situation; il en est responsable, parce qu'il a laissé s'instaurer un certain état de choses. Par conséquent, il est aussi capable de transformer cette situation; il peut retrouver sa liberté à l'égard de la guerre[1].

Il y a fort longtemps que les papes ont attiré l'attention des croyants et de tous les hommes sur le mal qui ronge la civilisation occidentale et sur le remède apte à le surmonter. Léon XIII déjà dénonçait

1. Il faut résister à toutes les descriptions qui, soulignant la complexité des problèmes internationaux et montrant l'interdépendance de facteurs innombrables, tendent à faire croire que toute action est impossible, que le monde est devenu trop obscur pour que l'homme puisse encore espérer le diriger. Certes, les problèmes sont complexes et il faut le voir clairement. Mais on n'en peut conclure que la connaissance ne conduit à aucune action possible et ne peut engendrer que l'angoisse. Une action limitée est toujours possible et toujours efficace, à la seule condition de se situer au niveau des problèmes, c'est-à-dire d'être une *action politique,* au sens le plus compréhensif du terme.

le fait que les rapports internationaux ne se fondent que sur la force. Il voyait là un mal radical, aussi grave et enraciné dans les mêmes erreurs que les luttes sociales. La seule solution, à ses yeux, était de renoncer définitivement à de tels rapports, de s'appuyer sur l'aversion naturelle des peuples à l'égard de la guerre, — « honnête aversion s'il en fut », — et de donner à la paix « des assises plus solides et mieux en accord avec la nature » que ne le sont la mise sur pied et l'entretien d'armées nationales.

En pleine guerre mondiale, le cardinal Gasparri présentera ainsi la pensée de Benoît XV :

> Le Saint-Père estime que le seul moyen pratique et de réalisation facile serait le suivant : par un accord entre les nations, neutres comprises, s'entendre pour la suppression simultanée et réciproque du service militaire obligatoire, et pour l'institution d'un tribunal arbitral chargé de trancher les conflits internationaux, avec comme sanction l'isolement général (ou boycottage) contre la nation qui essayera de rétablir le service militaire obligatoire ou refuserait de porter les litiges internationaux devant le tribunal et d'en accepter la décision (...).
>
> Le service militaire obligatoire a été depuis plus d'un siècle la véritable cause de beaucoup de maux; sa suppression simultanée et réciproque est le vrai remède.

Ainsi les papes opposent-ils à la paix armée, qui n'est en vérité qu'une guerre dissimulée, la paix dans la justice, fondée sur la reconnaissance d'un ordre juridique et moral qui s'impose également à tous. Alors, mais alors seulement, on pourra parler d'une vraie paix.

Mais aussi tous les papes, depuis Léon XIII, ont eu le sentiment de n'être pas écoutés, et pas même des croyants. Et ce qui était vrai de l'Europe au XIX[e] siècle l'est aujourd'hui du monde entier : la force du droit est bafouée par le droit de la force[2].

On ne peut se dissimuler l'ampleur du renversement qu'il faut opérer si l'on veut parvenir à une paix qui soit autre chose qu'une guerre en suspens. Celui qui n'en est pas vraiment conscient ne pourra en rien comprendre le sens de l'objection de conscience, puisque celle-ci vise précisément à provoquer ce renversement, à transformer jusqu'en leurs racines profondes les rapports internationaux, les idéologies, les mentalités collectives et individuelles. Or, l'expérience montre suffisamment que, même au sein de ce qu'il est convenu d'appeler l' « élite », on demeure étrangement insensible au caractère aberrant de toute apologie, théorique ou pratique, de la force et des institutions fondées sur la force[3].

2. Pour de plus amples développements, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre article : *La Paix : espoir ou illusion ?* dans *Lumière et Vie,* n° 41, janvier-mars 1959, pp. 97-118. On pourra aussi utiliser *La Patrie et la Paix,* textes pontificaux traduits et commentés par Y. DE LA BRIÈRE et P.-M. COLBACH, Paris, Desclée de Brouwer, 1938.

3. Beaucoup se réclament d'un prétendu réalisme pour déclarer que l'homme est incapable de dépasser le seul souci de ses intérêts particuliers et de s'ouvrir à un Bien général; l'homme est mauvais, sa nature est corrompue... Une telle idéologie n'est pas seulement la marque d'un profond mépris de l'homme. Elle contribue encore à faire croire que la guerre est inévitable et en quelque façon justifiée par la nature de l'homme. L'opposition et la violence

2. *L'objection de conscience n'est pas un oubli de la violence.*

Cette remarque nous conduit à dénoncer une première ambiguïté, qui apparaît fréquemment dans les interprétations que l'on propose de l'objection de conscience. Celle-ci, dit-on, n'est qu'un *oubli de la violence déchaînée dans l'histoire.* Elle conduit ainsi, inévitablement, à laisser le champ libre à la violence injuste. Paradoxalement et contre son intention la plus claire, l'objecteur se rend homicide. Il veut obéir au précepte : *Tu ne tueras point,* mais il le fait de telle sorte qu'il en vient à *laisser tuer,* ce qui ne vaut pas mieux, ce qui est même plus grave : il vaut mieux tuer le méchant que laisser tuer l'innocent.

Sans doute, l'objection de conscience part d'un bon sentiment. Mais elle repose aussi sur un irréalisme foncier. Elle est l'attitude d'un esprit doux et rêveur, qui se refuse à voir que l'histoire est tissée de violence et d'injustice, que le monde est fait de nations qui s'opposent et dont plusieurs n'attendent que l'occasion de se jeter sur leur proie. L'objecteur rêve d'un monde unifié, où triompherait la raison; c'est en fonction de ce monde qu'il veut déterminer les

sont en effet « naturelles » si l'homme est rivé à la seule préoccupation de son individualité. Il est étonnant que des chrétiens se laissent aller à cette vue pessimiste. Le réalisme dont on se réclame n'est en vérité qu'une soumission aveugle aux faits; on oublie que l'homme *peut* et *doit,* conformément à sa *nature,* dépasser une histoire pervertie, et qu'il ne s'accomplit que dans la paix.

moyen de surmonter la force, on ne supprime pas la violence en usant contre elle de violence. Si l'on veut dépasser le moment présent de l'histoire et surmonter le déploiement de la violence, il faut absolument refuser de s'enfermer dans les données actuelles du problème, qui sont inadéquates. Il faut concevoir un avenir qui serait autre que le présent, voir ce que serait un rapport pacifique entre les hommes et introduire cet au-delà dans le présent. En d'autres termes, il faut vaincre la violence en instaurant entre les hommes des rapports raisonnables.

Il n'est donc pas question d'abandonner les innocents à la malice des injustes. Il s'agit de faire en sorte que la violence disparaisse. Or cela n'est possible que si l'on fait appel à ce qui dépasse vraiment la violence, à savoir l'esprit et la raison de l'homme. Toute autre solution est trop timide et trop peu exigeante pour être opérante. L'objecteur tend ainsi à déborder la problématique trop étroite de son contradicteur et à montrer que c'est elle, — et non la sienne, — qui est irréelle, malgré sa prétention à un réalisme sans compromis.

3. *L'objection de conscience n'est pas une attitude individualiste.*

On voit déjà suffisamment que l'objection de conscience ne peut être considérée comme le désir de sauver sa propre conscience et comme *une attitude individualiste.* Si l'on refuse de participer, ce n'est pas pour garder ses mains pures de toute souillure.

Certes, c'est là une tentation permanente et l'on ne saurait s'étonner que certains objecteurs ne sachent pas s'en garder assez efficacement. Confronté au mal, l'homme est inévitablement porté à se réfugier dans l'intériorité de sa conscience; là du moins, pense-t-il, il retrouvera la liberté de proclamer, dans toute leur intransigeance, les valeurs qui sont bafouées dans la vie concrète.

Mais cette attitude n'est qu'une mystification de la liberté humaine. Car la puissance de l'esprit ne consiste pas seulement dans le pouvoir de proclamer abstraitement les valeurs, de s'en réclamer, de leur tresser des couronnes, de protester contre leur reniement. La liberté est le pouvoir de *réaliser* ces valeurs, de leur donner une existence concrète, dans des institutions, dans des rapports réels entre les hommes.

Sans doute ne faut-il pas oublier que ce *pouvoir de faire* qu'est la liberté humaine peut être mise en échec. Il peut se heurter à des *situations-limites*; la violence et l'injustice peuvent être, en tel cas déterminé, pratiquement insurmontables. La situation objective est alors telle que les hommes qui s'y trouvent impliqués ne peuvent raisonnablement espérer qu'ils pourront résister au mal; celui-ci s'insinue sourdement en eux et, plus ou moins rapidement, menace d'annihiler leur résistance. De telles situations ne peuvent être acceptées, et, s'il est réellement impossible de les modifier, on a le devoir de *se sauver soi-même* pour n'être point corrompu par le mal.

Alors même cependant que le refus de participer prend la forme d'un sauve-qui-peut individualiste, il

peut et doit être autre chose. On rompt avec la situation, sans doute. Mais ce n'est pas pour garder sa bonne conscience et ne point salir ses mains. C'est pour sauver sa liberté et conserver le pouvoir d'intervenir par ailleurs, d'aborder le problème par un autre biais, puisque dans la situation présente tous les chemins semblent barrés.

4. L'objection de conscience n'est pas une apologie du subjectivisme.

On peut généraliser ces remarques en disant que l'objection de conscience n'est pas *une révolte du subjectivisme contre les exigences objectives du Bien commun.*

Des théologiens catholiques ont pensé régler définitivement la question de l'objection de conscience en déclarant que celle-ci *doit son origine au subjectivisme religieux et moral introduit par le protestantisme*[4]. Un tel jugement est hâtif et singulièrement oublieux de l'histoire. Une réflexion sérieuse doit d'abord reconnaître que la question est, par son contenu, d'origine moderne[5].

4. Cf. A. MESSINEO, dans *Civiltà Cattolica,* 18 février 1950; texte traduit dans *La documentation catholique,* n° 1067 (23 avril 1950), col. 526.

5. Alors que le P. Messineo, *loc. cit.,* estime que « la question de l'objection de conscience (...) est une question sur laquelle depuis longtemps se sont prononcés d'une façon nettement négative les moralistes catholiques qui l'ont étudiée », le P. LORSON, *Un chrétien peut-il être objecteur de conscience ?* p. 40, note que « jamais l'Église

Nous sommes en face, en effet, d'options capitales, qui décident de toute une conception de l'homme, de la vie politique et des rapports entre le citoyen et les Pouvoirs publics.

Nous ne pouvons le dissimuler : la théorie esquissée dans le texte cité nous paraît fausse et éminemment dangereuse. Fondée sur une vision étroitement individualiste de la conscience, elle ne permet en aucune façon de prémunir le citoyen contre l'autoritarisme de l'Etat; elle le livre pieds et poings liés à la loi, qui doit être obéie *pour cette seule raison qu'elle est la loi.* C'est en se réclamant d'une telle théorie qu'un commissaire du gouvernement, requérant contre un objecteur de conscience, pouvait déclarer :

> S'il faut toujours chercher, nous n'en avons pas fini, parce que nous vivons dans un monde qui doit se défendre, qu'on attaque en permanence. Nous avons le devoir de nous organiser et ne serons efficaces que dans la mesure où tout citoyen accepte sans réfléchir de respecter la loi, parce qu'elle est la loi[7].

Certes, le théologien dont nous rapportons les paroles entend bien que « les motifs subjectifs » retrouvent leur poids contre « des mesures manifestement injustes ». Mais au nom de quelle autorité la conscience individuelle peut-elle, en certains cas, juger de la valeur de la loi, si ce même pouvoir lui est habi-

7. Réquisitoire prononcé au procès de René Nazon, devant le Tribunal militaire de Marseille, le 7 septembre 1961.

tuellement refusé ? Quelle instance pourra décréter qu'il faut recourir à cette morale d'exception ? Et à quel moment « les droits fondamentaux de la personne » commencent-ils d'être mis en péril ?

Il faudrait reprendre le problème de plus loin. Il s'agit, en définitive, de savoir pour quelle raison la loi s'impose à la conscience du citoyen et sur quel fondement repose son autorité. Or, pour le dire en un mot, la loi n'est pas source d'obligation pour cette seule raison qu'elle est la loi, son autorité ne lui vient pas du seul fait qu'elle est voulue par le prince. On est bien obligé de le reconnaître en certains cas, ne serait-ce que pour justifier l'attitude des martyrs. Mais justement, ce cas-limite nous éclaire sur l'essence de l'autorité de la loi : si la dignité de la loi ne reposait que sur la volonté du législateur, si telle chose était juste parce que tel est le bon plaisir du prince, aucune justification humaine ne pourrait être donnée du refus des martyrs, il faudrait recourir à une intervention divine suspendant arbitrairement la dignité de la loi.

En réalité, la loi ne s'impose que *parce qu'elle exprime une exigence de la raison.* Ce qui lui donne son autorité, ce n'est pas la volonté du pouvoir qui l'édicte, c'est *son contenu.* Il n'existe pas de souverain absolu. Toute souveraineté humaine est soumise à un ordre moral transcendant, qui la juge. L'autorité du prince vient de ce qu'il représente authentiquement cette Raison transcendante.

S'il en est ainsi, on ne peut introduire aucune rupture nécessaire entre des « consciences individuel-

les » ou des « motifs subjectifs » et la « prescription objective de la loi ». Le citoyen n'est pas, en effet, cette individualité limitée par les bornes étroites de sa subjectivité et soucieuse uniquement de ses intérêts privés, inconciliables avec les intérêts des autres individualités. Membre d'une communauté qui recherche et promeut les intérêts de tous, le bien de tout homme et de tout l'homme, il s'élève à l'universel; il se reconnaît en lui; il devient raisonnable. La loi n'est pas pour lui un pur impératif, dont la raison lui demeurerait obscure; ce qu'elle énonce et prescrit, il en retrouve en lui l'exigence. Il est libre, parce qu'il veut lui-même ce que veut le législateur. S'il s'inscrit en faux contre une loi, ce n'est pas nécessairement au nom de motifs purement subjectifs, en désaccord avec le Bien commun; on ne saurait le taxer d'anarchie, ni voir en lui, sans plus ample examen, un destructeur de toute vie sociale. Il peut sans doute en être ainsi : le citoyen demeure un individu; la passion et l'intérêt particulier gardent pour lui leur séduction. Mais il peut aussi bien exprimer, par sa contestation même, une requête objective de la raison et agir en vue du bien commun, que la loi en vigueur ne sauvegarde pas réellement [8].

8. En poursuivant plus avant l'analyse que nous ne faisons qu'ébaucher, on montrerait que le reproche de *subjectivisme* atteint de plein fouet la théorie que nous critiquons. Elle identifie le citoyen à une individualité close sur elle-même et incapable de reconnaître en elle les exigences du Bien commun; aussi faut-il qu'il se soumette sans jugement à la loi, qui énonce ces exigences. Mais cette loi, portée par un Prince qui est lui aussi *un homme*

C'est par ce dialogue, parfois difficile, entre la raison des citoyens et le pouvoir politique que peut s'instaurer une société de plus en plus humaine et raisonnable. Il y a, dans les lois et les institutions, une lourdeur et comme une inertie, qui font qu'elles se figent et ne répondent plus vraiment aux questions que la vie pose à la raison. Il est donc capital que les citoyens aient la possibilité de contraindre le pouvoir à réintroduire, dans le corps des lois, le mouvement qui lui permettra d'être, ici et maintenant, l'expression vivante et réelle des exigences du Bien commun. Tel est, pour l'essentiel, le contenu d'une démocratie authentique, seule capable d'arracher la vie politique à la stagnation, d'empêcher le durcissement et la sclérose des lois et de retenir le pouvoir sur la voie de l'autoritarisme.

Mais, pour en venir à cette conception dynamique de la vie politique, il faut rompre définitivement avec les théories individualistes, qui enferment la conscience dans le domaine de la vie privée. Il faut renoncer à traiter comme des exigences *purement subjectives* les aspirations des citoyens. Il faut reconnaî-

— donc une individualité, — n'est-elle pas également subjective ? Il n'est qu'un moyen d'échapper à cette difficulté; il faut privilégier la subjectivité du Prince, faire d'elle, d'une façon ou d'une autre, une subjectivité plus qu'humaine, et comme une incarnation de la Raison transcendante. Un théologien, qui admet cette base de réflexion, sera fort tenté, pour réussir l'opération, de faire bénéficier le Prince de la garantie divine. Faut-il préciser que cette théologie politique, qui n'a rien de commun avec la grande scolastique médiévale, est privée de tout fondement sérieux ?

tre à l'homme le pouvoir de s'élever à la connaissance et à la pratique d'une norme rationnelle qui s'impose également à tous. A la théorie de Machiavel, qui oppose la classe des gouvernants et la classe des gouvernés, il faut préférer la théorie antique, selon laquelle il n'est de véritable citoyen que celui qui est capable d'être gouvernant aussi bien que gouverné.

On peut comprendre alors que l'objecteur de conscience ne se réclame pas seulement d'une exigence tout individuelle et subjective, à laquelle la société, dans un geste de mansuétude et de compréhension, pourrait donner satisfaction par l'octroi d'un statut spécial. Le problème est tout autre : l'objecteur peut se présenter comme le représentant d'une exigence objective et universelle, d'une norme morale, qui devra, en définitive, être reconnue par tous et devenir pour tous une règle.

5. *L'objection de conscience n'est pas sans incidence politique.*

C'est suggérer, enfin, qu'on ne saurait se débarrasser des questions que pose l'objection de conscience en faisant de celle-ci *une attitude prophétique,* qui devrait demeurer *sans incidence sur la vie réelle et la politique.*

Faire de l'objecteur un prophète, ce peut être le moyen discret de l'honorer du bout des lèvres, en lui refusant tout sérieux. Il est une belle âme, on le reconnaît volontiers. Il se réclame de principes qui

sont en eux-mêmes admirables. Il est consolant, pour qui porte quelque estime à l'humanité, de voir que de tels principes trouvent toujours leurs défenseurs. On sera beau joueur : on acceptera qu'un statut d'exception vienne sanctionner cette annonce prophétique d'un monde meilleur. On tirera, de cette compréhension et de cette largeur d'esprit, un surcroît de bonne conscience : notre époque n'est pas si mauvaise qu'on le veut faire croire; n'est-elle pas toute disposée à laisser vivre en paix, parfois même à honorer, les âmes les plus généreuses ?

Mais il demeurera bien évident que les valeurs humaines proclamées par l'objecteur sont en dehors de la vie réelle et totalement incapables d'animer une vie politique. On laisse dire ces idéalistes, mais on reste bien convaincu que les hommes d'action, qui doivent être réalistes, n'ont pas à tenir compte de ces principes moraux. Si l'on veut agir, il faut bien se soumettre aux lois que nous impose l'histoire et renoncer à des idées généreuses qui ne peuvent être vraies et efficaces dans le monde qui est le nôtre.

L'objecteur, cependant, se refuse à se laisser enfermer dans l'abstraction. Il prétend bien que ses valeurs morales ou religieuses doivent embrayer sur le monde réel et le transformer. Il veut faire reconnaître le caractère politique de son attitude. Politique, elle l'est, du moins, en ce sens qu'elle veut peser sur l'histoire et transformer profondément le mode de rapports entre les hommes. Et, s'il accepte d'être considéré comme un prophète, il explique que le prophète est celui qui agit le plus fortement sur

tive tendant à rendre la guerre impossible, doivent prendre en considération cette présence actuelle du mal qui est à proscrire.

Que nous soyons dans une telle situation, cela tient au fait, — et en même temps signifie, — que les rapports entre les hommes ne sont en aucune façon raisonnables et humains. Ils sont fondés sur la passion : appétit de pouvoir, esprit de domination, désir d'enrichissement, tels sont les mobiles qui inspirent les conduites politiques [9]. Il est alors inévitable qu'on soit conduit à ne pas reconnaître les hommes

9. Il paraît toujours naïf de chercher dans des passions aussi banales la cause d'un phénomène aussi complexe que la guerre. Le goût de l'explication scientifique nous porte à croire qu'il faut en rechercher l'origine par une analyse exhaustive des réalités sociales, économiques et politiques. On avouera que l'analyse ne peut être complète : l'objet est trop complexe. On ne peut donc, en fait, entièrement expliquer la guerre, alors même qu'elle a des causes purement objectives et connaissables en droit. Une telle analyse est sans doute indispensable. Mais on cède à l'illusion quand on croit qu'elle serait entièrement explicative si l'on parvenait à l'achever. L'illusion est d'autant plus dangereuse qu'elle est plus séduisante : elle permet de penser que la guerre est inscrite dans les choses, qu'elle est un Destin objectif qui s'impose à l'homme, et non la manifestation d'une attitude de l'homme. Inconsciemment, l'explication scientifique veut être une protestation d'innocence. Mais, si l'homme est innocent, si la guerre ne vient pas de lui, elle est un *Fatum* inéluctable. Il faut se garder de l'illusion et comprendre que l'explication objective n'atteint que le reflet dans les choses d'un projet qui vient de l'homme. On ne saurait trop méditer l'exemple de Marx, qui, voulant expliquer l'origine de l'accumulation du capital, abandonne les catégories économiques et invoque la violence et la volonté de puissance (« Dans les annales

comme des hommes, mais à les exploiter comme des choses. C'est tout le tissu de notre histoire qui est fait de violence et d'injustice. La guerre n'est pas un événement qui éclaterait comme un coup de tonnerre dans un ciel jusqu'alors serein : elle n'est que la manifestation de ce qui existait déjà par avance.

On ne saurait donc dire que nous connaissons la paix, alors même que la guerre ne découvre pas son visage, ou n'en montre qu'une partie. Si les rapports entre les hommes sont fondés sur la passion, il ne peut exister aucune valeur universelle en quoi tous pourraient se reconnaître et se réconcilier. Ce qu'on peut espérer de mieux, en pareille situation, c'est que les forces en présence restent dans un équilibre suffisant, ou que les armes acquièrent une efficacité telle qu'elles cessent d'apparaître rentables. Ainsi, du moins, la violence sera-t-elle moins insupportable, parce que dissimulée et hypocrite. On aura parfois l'impression de vivre en paix, quitte à comprendre ensuite qu'on s'était trompé.

2. *Ce présent doit être prolongé vers un avenir plus humain.*

Il faut voir le présent tel qu'il est et ne pas avoir peur de considérer lucidement une situation qui est

de l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, la règle de la force brutale qui l'a toujours emporté. » *Le Capital,* trad. Roy, t. III, p. 154.) Cf. notre article : *Pourquoi la guerre ?* dans *Lumière et Vie,* n° 38, juillet 1958, pp. 5-30.

inhumaine et catastrophique. Rien n'est plus dangereux que l'optimisme à tout prix, qui invite sournoisement à rejeter dans les marges et à dissoudre les raisons les plus impérieuses de s'inquiéter. Comme l'amoureux, dont on dit qu'il est aveugle, l'optimiste se refuse à voir le monde tel qu'il est. Patiemment, il efface toutes les rides et les taches; le chancre le plus hideux ne retient pas son regard. Il veut entendre et voir cela seulement qui corrobore son sentiment : l'histoire est un perpétuel progrès, nous en avons aujourd'hui les preuves les plus réconfortantes, et tout ce qui ne trouve pas sa place dans ce tableau idyllique est sans importance réelle.

Cet irréalisme mène tout droit à l'inaction : si tout est bien, il n'y a rien à faire. Ce n'est qu'en voyant le présent tel qu'il est, — incohérent et inhumain, — qu'on peut être conduit à l'action. Si l'histoire est aujourd'hui pervertie, *il faut faire quelque chose*, il faut ouvrir un avenir qui sera autre que le présent.

Il ne s'agit pas seulement de sauvegarder des valeurs : elles ne sont, hélas! que trop inexistantes. La première tâche, plus modeste, est de préserver l'existence biologique de l'humanité et les chances qu'elle porte, si faibles qu'elles puissent être. Il faut ensuite, sur cette base, tout faire pour rendre possible un avenir qui verra une humanité plus humaine. Mais la tâche ainsi définie semble se heurter à des obstacles insurmontables. Bien plus : elle paraît être contradictoire en elle-même.

Si l'on veut, en effet, que l'humanité ait un avenir,

ne faut-il pas jouer le jeu barbare du monde dans lequel nous vivons et répondre à la violence par la violence ? Se refuser à l'emploi de la force, n'est-ce pas compromettre la survivance biologique de l'humanité et rendre impossible la simple prolongation du présent vers un avenir ?

Mais, d'autre part, si l'on fait appel à la violence pour réserver l'avenir, ne compromet-on pas le caractère *plus humain* qu'il importe de donner à cet avenir lui-même ? Bien loin d'ouvrir un véritable *avenir*, ne fait-on pas alors que prolonger indéfiniment le présent?

La contradiction est peut-être plus apparente que réelle, comme nous le montrerons. Elle se situe au niveau des concepts, qui sont en effet inconciliables; mais elle peut être dépassée dans l'action et dans l'histoire concrète. Il nous faut cependant nous arrêter quelque peu à la leçon qu'on en peut tirer.

La difficulté que nous rencontrons doit nous apprendre que, si la violence est parfois, concrètement, la seule solution possible, elle ne peut en aucun cas être une solution suffisante. Alors même qu'elle paraît le plus justifiée, elle est éminemment dangereuse, et, dès qu'elle est présente, elle doit être contrebalancée par un appel et une soumission aux exigences de l'esprit.

La violence, en effet, exige le déchaînement de passions qui sont, certes, des passions humaines, mais qui cessent de l'être dans la mesure où elles se déploient en quelque sorte librement, échappent à la régulation de la raison et deviennent à elles-mêmes

leur propre fin. L'opposition de la violence à la violence tend ainsi à se situer à un niveau préhumain, ou infrahumain, — celui de la pure passion et du défoulement instinctuel.

Considérer la guerre comme un phénomène exprimable dans un concept intelligible et pleinement rationnel est peut-être la plus grave des erreurs que l'on puisse commettre. On peut sans doute donner une définition de la guerre. Mais, dans la réalité, elle est habitée par une pesanteur qui lui est essentielle et qui, progressivement, la conduit hors des normes qu'on lui peut abstraitement imposer. L'histoire nous montre suffisamment cette dégradation perpétuelle : on peut commencer la guerre pour une raison précise, et même raisonnable; bientôt, cette raison est oubliée et l'on ne fait plus la guerre que pour faire la guerre. La violence, échappant à toute régulation rationnelle, est devenue à elle-même son propre but. On peut s'engager dans une guerre pour contraindre un adversaire, qui s'y refuse, à se soumettre aux exigences d'un droit indiscutable; le malheur est que, faisant la guerre, on en vient à oublier soi-même ces exigences et qu'on se laisse aller à croire qu'il n'y a d'autre droit que celui du plus fort.

Ce qui doit donc être souligné fortement, c'est la nécessité d'une *reprise* radicale de la situation présente. C'est aujourd'hui et maintenant qu'il faut introduire dans l'histoire les valeurs qui sont capables de l'humaniser.

3. *Faire la paix, aujourd'hui et chaque jour.*

Il est donc tout à fait essentiel que, dans une situation de violence extrême, *la vraie paix soit présente*, de quelque façon que ce soit. S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que notre histoire est tissée de violence et de passion, il n'est d'autre moyen de s'en tirer que d'instaurer un style de rapports entre les hommes qui soit fondé sur la reconnaissance mutuelle et sur le dialogue confiant. Par là seulement on introduit l'élément qui nie la violence d'une façon assez radicale pour l'éjecter de l'histoire.

Mais nous retrouvons la difficulté que nous avons laissée en suspens : comment est-il possible d'introduire réellement la paix dans un monde qui est fait de violence ? Ne se voit-on pas réduit à une pure protestation, qui restera sans incidence sur la situation concrète ? Il faut répondre que le tissu historique n'est jamais purement et simplement réductible à un concept unique. Ce présent, que nous disons fait de violence, n'est pas violence pure. Il contient en lui, ne serait-ce qu'en creux, autre chose que la violence; on ne peut l'analyser entièrement sans découvrir en lui des *possibilités* de paix. Les hommes et les choses, dans le mode d'existence qui est le leur et qui leur donne une signification violente, recèlent le pouvoir d'être autres et de recevoir une orientation différente.

Agir, et, par cette action, faire apparaître dans l'histoire des valeurs nouvelles, c'est donner toutes leurs chances à ces possibilités concrètes, c'est les actualiser

et les réaliser. Ce n'est pas tant *prendre parti contre l'histoire violente* (cette attitude négative peut fort bien n'être que ressentiment et aveu d'impuissance) que *se réconcilier avec le présent*, qui offre un point d'appui pour une action toujours possible. Nous sommes ici fort éloignés d'un reflux vers l'intérieur de la conscience. Tout au contraire, la liberté se répand dans les choses et les données objectives; elle profite des possibilités les plus ténues; au lieu de rêver d'un autre monde, elle accepte celui qui est devant elle, mais, en s'y glissant, elle le transforme et laisse derrière elle, comme une trace visible, ce qui sans elle n'était qu'ébauche fragile et sans valeur.

Si l'on voit là quelque obscurité ou quelque contradiction, cela tient à la situation qui nous est faite et à la modestie de toute action réelle. Il est impossible d'accepter cette situation telle qu'elle est et de poursuivre indéfiniment une histoire qui est violente. Mais il est également impossible de se retirer du monde et de se retrancher dans la paix intérieure de la bonne conscience. Il n'y a d'équilibre que dans une poussée en avant : il faut jeter dans les événements et dans les choses tout le poids des exigences humaines. L'essentiel est qu'elles ne soient jamais absentes ni oubliées, même et surtout dans une situation d'extrême misère [10].

10. Il suffira, pour comprendre l'importance de ce point, de se demander à quel degré d'horreur aurait pu atteindre la guerre d'Algérie sans la présence d'hommes décidés à témoigner en toute occasion, activement, en faveur des exigences humaines.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement 7

La non-violence est-elle efficace ?
par P.-R. RÉGAMEY, o. p. 9

Objection de conscience et paix du monde,
par J.-Y. JOLIF, o. p. 47

Propositions pour un statut des objecteurs de conscience 79

ACHEVÉ
D'IMPRIMER

SUR LES
PRESSES
D'AUBIN
LIGUGÉ
(VIENNE)
EN SEPTEMBRE
1962

La collection

TOUT LE MONDE EN PARLE

Il y a des sujets dans l'air. Tout le monde en parle. Qu'en pensez-vous ? Cette collection voudrait, à propos d'un fait d'actualité, et en le situant dans son contexte humain, réfléchir aux questions plus vastes qu'il pose à une conscience chrétienne.

PARMI LES OUVRAGES PARUS

JOSÉ DE BROUCKER
Le Spoutnik et les affamés

SIRIUS
Le suicide de la IV[e] République

MAURICE MAINGUY
Le pétrole et l'Algérie

JEAN STEINMANN
Pour ou contre Danilo Dolci

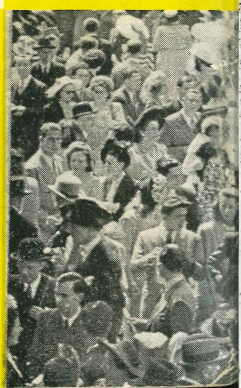
HENRI LEMAÎTRE
Les fascismes dans l'Histoire

GEORGES HOURDIN
La nouvelle vague croit-elle en Dieu ?

XAVIER GRALL
La génération du Djebel

A PARAITRE PROCHAINEMENT

GEORGES HOURDIN
Simone de Beauvoir et la liberté



LES ÉDITIONS DU CERF