

Extrait du site anarchisme et non-violence 2

<http://anarchismenonviolence2.org>

Alfredo D. Vallota

Être non violent

- Textes -

Date de mise en ligne : jeudi 16 novembre 2006

anarchisme et non-violence 2

Cette réunion doit nous inciter à nous remémorer la guerre civile espagnole qui commença avec le soulèvement du 17 juillet 1936, à 17 heures, de l'armée d'Afrique qui se rebellait contre le gouvernement national sorti des urnes en février de la même année. Le jour suivant, 18 juillet, ce mouvement s'étendit à de nombreux corps d'armée de la péninsule, auxquels se joignit la majorité de la Garde civile. Parmi les rebelles se trouvaient les généraux Mola, Sanjurjo, Cabanellas, Queipo de Llano et, évidemment, Franco qui terminera « généralissime et chef de toutes des armées ».

Parmi nous, certains ont vécu cette guerre, d'autres en souffrirent et d'autres encore l'étudièrent. Je ne me sens aucune envie pour en parler, mais plutôt à écouter ceux-là. Bien que les témoins directs ne puissent pas toujours nous donner la meilleure vue d'ensemble, nous avons le privilège, non seulement d'avoir des compagnons qui furent ces témoins-là mais qui également réfléchirent, partagèrent leur expérience avec d'autres, et ont ainsi une excellente vision de ces jours dramatiques.

Mais, alors que nous sommes prêts à débattre, je veux en profiter pour que nous pensions un instant à ce que cette mal nommée « guerre civile » représente comme expression d'un problème social plus profond qui nous afflige et qui se trouve fortement accentué au XXe siècle : la violence [\[1\]](#).

Violence qui est le résultat d'une destruction massive des liens sociaux qui atteint toutes les constructions collectives et qui tend à instituer la panique réciproque comme unique lien collectif de survie possible [\[2\]](#).

Je tiens à préciser que si je dis « mal nommée » la guerre civile espagnole c'est parce que cela fait quelque temps que toutes les guerres sont civiles, qualifiant en cela les acteurs d'une guerre. Lorsque Napoléon conquiert l'Europe, ou quand Clausewitz écrivit ses études, on était certain que la guerre était une affaire essentiellement de militaires et que les civils n'étaient affectés que sporadiquement. En revanche, le XXe siècle a « démocratisé » la guerre, il l'a rendue totale et en a fait l'affaire de tous. La population est complètement impliquée, on massacre des villages entiers, on détruit des villes entières, on déporte des populations sans distinction ; enfin, tous sans exception, nous travaillons et payons pour la guerre avec nos vies et nos biens. La guerre est moins une affaire d'armées que de gens au service des marchands et des hommes cherchant le pouvoir, tout cela déguisé sous les noms de liberté, libération, révolution, ou autres appellations similaires.

Depuis cent ans, les membres de la société spécialisés pour la guerre, les militaires, sont seulement les metteurs en scène d'une pièce dont les civils sont les acteurs, qui eux en souffrent, en meurent et entretiennent ces militaires, les payent et en supportent toutes les conséquences.

L'histoire montre cette progressive participation des civils dans des guerres à chaque fois plus importantes.

Aux XIe et XIIe siècles, pour déclarer une guerre, le roi disposait d'un nombre peu élevé de vassaux qui le servaient tout au plus de 40 à 45 jours par an, au cours d'actions très limitées et localisées. Pour tout autre effort, on devait recourir à des mercenaires, guerriers à la solde, des /soldats/ qui se faisaient payer très cher. Par exemple, la croisade en Aragon au XIIIe siècle dura trop longtemps, plus de 150 jours, et ne fut rendue possible que parce qu'on ajourna le paiement de la dîme à l'Église pour recueillir des fonds. C'étaient des temps de petits pouvoirs et de petites guerres.

Face à l'avancée des Turcs au XVIe et XVIIe siècles, les empereurs européens ne purent leur opposer que des

armées médiocres, et les Turcs arrivèrent devant Vienne. C'est ainsi que nous pouvons savourer maintenant les petits croissants. Napoléon, un siècle plus tard, n'arriva à mobiliser, pour ses guerres, que la moitié des hommes disponibles (environ 3 millions de soldats).

Mais, au cours des guerres du XXe siècle, l'Allemagne, la France, l'Angleterre, la Russie firent entrer toutes leurs populations en guerre. Si nous comparons les 300 000 disparus en Europe, dont la population civile ne participa pas directement à la guerre, avec ceux de l'URSS - pays dans lequel on combattit et qui en compta 20 millions -, nous comprenons qui sont ceux qui supportent la guerre dans un territoire. Toute guerre, que ce soit au Vietnam, en Irak, en Yougoslavie, ou celle faite par les FARC affecte principalement les civils. Le XXe siècle a porté la guerre et la violence jusqu'aux portes des maisons.

Il suffit de considérer deux faits qui peuvent étayer mes propos au sujet de l'accroissement de la violence parmi nous. Il y a cent ans, Émile Zola secoua le monde à cause d'une erreur judiciaire, le cas Dreyfus, mais aujourd'hui des milliers de prisonniers sont maintenus sans jugement dans des conditions inhumaines, des centaines d'entre eux meurent entre les murs exécutés sommairement, d'autres, des milliers, disparaissent simplement et, malgré tout, pour la majorité d'entre nous, cela ne constitue même pas une information.

À Vienne, on conserve l'automobile de l'attentat de Sarajevo qui déclencha la Première Guerre mondiale, mais, de nos jours, c'est quotidiennement qu'éclatent des bombes dans des cafés, collèges, hôtels, aux arrêts d'autobus ; actes fomentés par des révolutionnaires, des indépendantistes, des délinquants, etc. En cela nous sommes originaux de même que les gouvernements. Peut-être que l'exemple extrême aura été l'idée d'inventer une bombe nucléaire « seulement capable de tuer les gens », donc capable de détruire tout type de vie mais non les propriétés parce qu'une maison a plus de valeur que ceux qui l'habitent.

La situation est ainsi, et nous pouvons le constater même dans les systèmes qu'on dit les moins violents, comme les démocraties pluralistes (nous ne parlerons pas de celles qui ne le sont pas) qui assurent une meilleure répartition des chances. Dans ces démocraties, le secteur dominant n'écoute pas les dominés à moins qu'on ne le force à prêter attention. Dans tous les cas, la différence est en ceci : plus ils se montrent sourds, plus nous devons user de violence et de bruit pour qu'on nous écoute. Mais, en tous lieux, les ouvriers sont entendus grâce aux grèves, les guerres sont évitées grâce à une résistance massive, les désastres écologiques au moyen de manifestations gigantesques ; les droits des minorités exigent de durs affrontements, et l'oppression ne se repousse pas avec des arguments mais avec des actions violentes. C'est le propre de l'organisation d'État actuelle, et un de ses grands mentors, Hegel, disait que dans l'État « la guerre pour la reconnaissance peut aller jusqu'à la mort ».

Bien sûr, de nos jours, de cette violence générée par les dominants, découle une conséquence : dans de nombreux endroits, la présence de l'État s'estompe ou se transforme devant l'affaiblissement de la contestation et de la lutte des classes. Une des conséquences du néo-libéralisme est l'atténuation du rôle de l'État dans la répartition des biens, la promotion du bien-être, la recherche de la plus grande félicité pour le plus grand nombre. Cela tient au fait que le modèle socio-politico-économique en vigueur n'a pas de sérieux concurrents et peut se consacrer à son principal objectif : obtenir le maximum de profits. Mais, alors, on voit apparaître des groupes qui profitent de cette supposée faiblesse pour user aussi de violence et pour faire des profits. C'est le cas des guérillas idéologiques, des groupes armés privés, des groupes de fanatiques religieux, des groupes de délinquants, des groupes paramilitaires indépendants, des révolutionnaires de toutes couleurs, lesquels, avec leur violence, arrivent seulement à renforcer, devant l'opinion publique, la violence de l'État. Lorsqu'ils n'existent pas, on les invente. Si les grévistes sont des saboteurs, les capitalistes sont des traîtres à la patrie. Si les opposants sont considérés comme les ennemis du peuple, alors il est justifié que l'État fasse usage de toute sa violence et qu'il faille l'affronter en retour avec violence.

L'actuelle structure socio-politique est violente. Son fondement, depuis Hobbes est de concevoir l'homme comme naturellement égoïste et s'associant au moyen d'un pacte social pour créer un État qui doit garantir sa sécurité et

l'échange pacifique entre les citoyens. Comme ces deux conditions ne sont pas remplies naturellement puisque l'homme est violent dans la poursuite de ses désirs, il s'est créé une institution, l'État, qui assume le monopole de la force pour les obtenir. Le droit concrétise cette fonction sous forme de lois qui ne sont rien d'autre qu'un code de violence organisée, de manière à ce que l'État ait le monopole de la force, le droit étant la concrétisation de ce pouvoir et la manifestation de cette force qui se transfère à une personne ou groupe de personnes qu'ils l'utilisent. Le droit émerge d'une relation de pouvoir basée sur la force, en cela il ne peut prétendre annuler la violence que Jean Jaurès appelait « la fille dégénérée de la force » car c'est ce qui lui donne un sens. Son aspiration est de la contrôler, la dominer, l'exercer, la monopoliser entre les mains du peu de personnes qui exercent la domination. Derrida soutient que la violence est la manière avec laquelle le droit se protège lui-même.

Maintenant, si nous pensons le droit du contractualisme en vigueur comme un ensemble de lois positives qui régit la vie collective, alors il n'y a aucune raison d'exercer la violence dont nous avons été dépossédée au profit de l'État pour qu'il l'exerce en exclusivité. Mais si tel est le cas, nous nous trouvons devant ce paradoxe que l'État non plus n'a pas le droit de s'y opposer car lorsque cette violence se présente, il ne s'agit plus d'une question de droit sinon d'un rapport de forces.

En conclusion, soit l'État exerce la violence pour éviter la violence, soit se présentent des conflits violents. Il n'y a pas moyen d'échapper à la violence.

La situation actuelle de notre organisation socio-politique est celle qui enferme en elle-même la violence et manque de toute légitimité pour l'empêcher. La réalité de la violence dans laquelle nous sommes immergés est inséparable du pouvoir en vigueur. Cette situation est masquée devant l'opinion car ce qui se présente comme une situation non violente cache en réalité, que seul le groupe dominateur a le droit de l'exercer.

C'est pourquoi la violence continue d'être présente, même lorsque ces groupes révolutionnaires, qui quelquefois protestent contre elle, parviennent à ce que les dominants abandonnent leurs privilèges tout en maintenant la même structure de domination. Après la révolution, la violence se maintiendra exactement comme avant, même si se forgent de nouvelles Constitutions et de nouveaux pactes. Seuls les bénéficiaires auront changé.

Walter Benjamin caractérise cette inéluctable violence en deux catégories : la « violence constitutive » qui rompt l'ordre dominant établi pour en installer un autre, « accoucheuse de l'histoire » selon Marx et Engels, et la « violence conservatrice » qui est utilisée pour asseoir la nouvelle situation. Si l'État et ses détenteurs s'emparent du droit, et si le droit est l'expression de la violence, l'unique façon qu'a le gouvernement de se légitimer est d'abandonner le monopole de la force pour être reconnu pour des raisons morales, de solidarité et de coopération. Mais tant que se maintiendra, sur le terrain légal et juridique, la garantie que la violence est sa force, tout gouvernement sera violent et son fondement illégitime.

Mais, à ce fondement, s'ajoute une construction croissante de la violence, alimentée par des caractéristiques particulières au XXe siècle. La culture occidentale se caractérise par certaines normes héritées du XIXe siècle comme l'aspiration à la liberté et à l'égalité pour tous et le désir de progrès généralisé, le souhait de conditions de vie dignes, la valorisation du savoir et la nécessité qu'il s'universalise ; enfin, le développement intellectuel et moral des individus au sein d'une communauté. Ces prétentions s'appuyant sur une conception de l'homme comme étant un être rationnel, responsable et méritant le respect en tant que tel et en tant que membre d'une collectivité. Ces caractéristiques ont commencé à s'effriter durant la Première Guerre mondiale quand Henry de Montherlant faisait l'éloge de la « vie au front, le bain dans l'élémentaire, l'anéantissement de l'intelligence et du cœur », quand Ernst Junger ou Rupert Brooke disaient que « la guerre est la vie, et mourir est grandir » ou les louanges léninistes envers « la terreur révolutionnaire » ou encore le tristement célèbre « Vive la mort, mort à l'intelligence ! ».

Depuis lors, les critiques envers la raison n'ont pas cessé, faisant appel à des théories qui, à l'origine, furent

développées dans un but émancipateur, pour diluer la responsabilité en une ample gamme de justifications allant des forces économiques qui gouvernent l'histoire, selon le marxisme, jusqu'à l'inconscient freudien, sans oublier « l'obéissance due ». Tout l'effort intellectuel s'est développé vers l'explication de la prédominance croissante de la conduite violente. Cette attitude s'est aussi étendue à la politique en général, aux gouvernements et aux dirigeants politiques qui abandonnèrent l'idée de devenir des savants, comme le proposait Platon, qui abandonnèrent les aspirations à se transformer en science, comme le souhaitait Hobbes, pour se transformer en un art fondé sur l'émotionnel et l'esthétique, comme le comprit bien Hitler. Cette voie montra que le maniement des passions était beaucoup plus simple et fructueux que la pratique de la raison mais plus appauvrissant. Le résultat a été cent ans de guerres, de faim et de misère.

C'est une des périodes qui comporte le plus de guerres de grande portée de toute l'histoire. Nous avons vécu deux guerres mondiales, les guerres de libération, celle de Mao, la guerre de Corée, la russo-japonaise, la guerre du Vietnam, le conflit arabo-israélien, ainsi que diverses mini-guerres, celle du Koweït, les deux invasions de l'Afghanistan, la guerre Iran-Irak, celle contre Saddam, la guerre en Yougoslavie, celles d'Afrique, les nombreuses guérillas, ainsi que celle qui est le thème d'aujourd'hui, la guerre civile espagnole. Il y en a des centaines d'autres, et la menace permanente de beaucoup d'autres. Entre 1989 et 1994, on a compté 89 conflits armés sur toute la planète, qu'ils soient internes ou internationaux et on a pu calculer que seulement au cours des « macro-guerres » sont morts plus de 200 millions de personnes.

Comment en sommes-nous arrivés là ? Nombreuses sont les réponses possibles, mais je veux en détacher une : à mon avis, ce siècle nous a éduqués pour cela. Il semble que nous ayons perdu toute capacité pour réguler les relations entre les membres d'une communauté ou entre communautés, qu'elles soient établies légalement ou non (peut-être ces dernières sont-elles plus importantes au moment de consolider la coexistence). N'importe quel différend, personnel ou communautaire, a, comme unique voie de solution, la violence, que se soit au Rwanda, en Israël ou dans un quartier de Caracas, et ce qui est pire encore, pour éviter des différends, on en appelle aussi à la violence. Nous en sommes arrivés au point que les prix Nobel de la paix sont donnés à ceux qui suspendent momentanément une guerre qu'eux-mêmes ont amorcée. Au point que s'instaure une contre-violence violente.

Devant l'abandon de la religion comme élément unificateur du social, la modernité prétendit la remplacer par la raison. Devant la critique contemporaine de la raison et l'invocation de l'esthétique, l'émotion, la passion et les intérêts égoïstes, nous en arrivons à la situation dans laquelle nous nous trouvons : nous ne prions pas, nous ne pensons pas, nous ne nous aimons pas, nous nous tuons ! Si les émotions sont nécessaires pour construire un monde, elles ne sont pas suffisantes. Pour nous être exclusivement appuyés sur elles, nous avons fait de la destruction mutuelle un mode de vie, et nous pourrions aller jusqu'à dire, une oeuvre d'art comme y aspirait de Quincey.

Marx parlait de la lutte des classes mais aujourd'hui, c'est une lutte entre États, une lutte dans les États, lutte des firmes pour le marché, luttes pour l'emploi, luttes contre la faim, pour nos droits, luttes contre le sida, contre la délinquance, lutte contre ceci, contre cela, etc. Si l'unique verbe qu'une société et ses membres savent conjuguer est le verbe lutter, et si toute sa préparation consiste à acquérir de l'habileté pour survivre dans les batailles qui nous attendent, alors une telle société ne peut être que violente. La société actuelle, non seulement est tombée dans la violence, mais elle éduque dans le sens de la violence, préparant nos jeunes à tuer ou à mourir, et ce qu'elle obtient naturellement ce sont des guerriers brutaux. Que cela constitue une attitude qui embrasse toute la société - et n'est pas l'exclusivité de ces groupes qui tombèrent matériellement dans des conditions de vie inhumaines, comme prétendent les y réduire certains analystes -, nous le constatons car nous remarquons des attitudes violentes dans toutes les couches sociales, en toutes circonstances, d'après toutes nos attitudes, depuis notre manière de conduire notre voiture jusque dans nos relations familiales, dans notre vie quotidienne et même dans notre manière de séduire.

Les réflexions sur la violence ne sont pas neuves et apparaissent tout au long de notre histoire se référant à notre

nature morale, à ce qui s'y rapporte, à la nature de l'homme, sa culture et jusqu'à sa vie quotidienne. Mais sans aucun doute, cela n'a pas été suffisant pour expliquer l'explosion de violence du siècle dernier. Si Aristote parla d'un « homme politique », Marx d'un « homme travailleur », Huizinga d'un « homme ludique » aujourd'hui nous devrions parler d'un « homme violent », ce qui, dans notre monde le plus proche s'est révélé paradigme. C'est pour cela que je veux attirer votre attention sur l'aspect central de cette discussion. Le thème prioritaire n'est pas le droit à la violence que peut avoir un homme, un groupe, une classe sociale, un État pour se défendre, attaquer, progresser ou s'imposer.

Le problème est de savoir comment sortir de la violence qui a ses assises dans les réalités de la société contemporaine, y compris la nôtre. Allons plus loin dans cette thèse. Je pense que l'unique alternative est le dialogue rationnel et solidaire. Parallèlement, je soutiens que tant qu'il y aura des systèmes de domination institutionnalisés qui divisent les hommes, les groupes sociaux, les sociétés et l'humanité entière entre dominants et dominés, un tel dialogue est impossible. Le pouvoir et la domination génèrent une asymétrie dans laquelle la répartition égalitaire et solidaire des chances de se faire entendre est nulle car à ce moment-là il n'y a pas de possibilité de dialogue. D'autant plus grand est le pouvoir d'autant plus importante est la violence. C'est dans ce cas de figure que se trouve la racine de la violence de notre époque.

Si la violence s'est intégrée à notre être, le problème posé est « comment sortir de la violence » comment « nous défaire » de la violence. Je dis que l'unique manière de nous défaire de la violence est de nous « dé-faire » de nous-mêmes, faits et éduqués dans la violence. Je conçois l'homme comme jaillissant de la liberté, liberté comprise dans son sens originel, non prédestiné à aucune fin ni pour la gloire d'aucun Dieu, ni pour accomplir aucune mission spécifique qu'il ne l'ait lui-même décidée dans l'exercice de cette liberté. Par conséquent, il naît libre de devenir violent ou non-violent, alternatives réelles dont la concrétisation dépend de lui et dépend du monde dans lequel il est projeté à la naissance.

Cette liberté nous différencie des animaux. Le lion ne peut être que lion et tuer le gnou, combattre d'autres lions pour son territoire, tuer les petits du mâle antérieur. Le lion ne naît pas libre, j'entends par liberté la possibilité de déterminer sa façon d'être lion. Mais l'homme, lui, naît libre, il en a la possibilité, Kant disait que la liberté « est une espèce de causalité des êtres vivants en tant qu'êtres rationnels ». Donc, il s'agit d'exercer sa liberté « qui est le plus originel de ce qui nous constitue dans son aspect le plus éminent, celui d'être la cause de notre façon d'être ». C'est en ce sens que je soutiens qu'il ne s'agit pas de « ne pas devenir violents », de « ne pas être violents », car rien de négatif ne peut guider notre construction. Il s'agit d'être « non violents », d'arrêter d'être violents, de nous construire d'une façon différente de celle que nous sommes maintenant. Cette nouvelle façon d'être, je l'entend comme une réelle utopie.

Clarifions le sens du mot « utopie » que j'emploie. Je ne veux pas dire en cela que ce soit un objectif, une fin, le triomphe inexorable de la paix vers laquelle tendent tous les peuples. Il n'y a rien de tel qui soit ainsi, ni que nous l'obtenions malgré notre persévérance, ni qui nous garantisse, si nous l'obtenions, qu'avec cela nous soyons heureux. Ce n'est pas l'utopie eschatologique de la fin des temps marxistes que le capitalisme semble aujourd'hui avoir retourné contre lui. Il ne s'agit pas de cela. L'utopie à laquelle je me réfère, uchronienne [dans un temps autre], est celle à laquelle, à chaque moment, à chaque heure, nous estimons qu'elle devrait être, même si elle ne l'est pas. Utopie est ce « devoir être » qui nous permet d'évoluer et de mesurer ce qui est. C'est pour cela que j'ai dit qu'il n'y a pas d'utopie, il y a des utopies, car elles changent avec les hommes, les époques, suivant les circonstances, et aucune Constitution ni aucune institution ne peut les figer. Seul le dialogue ouvert, rationnel, libre et solidaire permet de construire les utopies et d'orienter nos actions avec elles. En ce sens, cette utopie n'a pas un caractère socio-historique, mais elle se réfère à un « devoir être » c'est-à-dire qu'elle revêt un caractère « éthique », elle marque le « devoir être » face à ce qu'elle est, indépendamment de n'importe quelle circonstance.

Il convient de préciser que cette non-violence utopique à laquelle je me réfère, ce caractère éthique de la non-violence, ne doit pas se confondre avec la « non-violence active » que prônent tels ou tels groupes, sans aucun

doute admirables sous certains points de vue. Cette non-violence active appartient au groupe dont elle est issue, elle ne se situe pas dans l'enceinte même de l'utopie, et c'est pour cette raison qu'eux-mêmes doivent évaluer leurs actions face à ce « devoir être » ; et nous ne devons pas nécessairement adhérer à leur manière de voir, même si nous les considérons fort louables.

L'utopie réfléchie, de caractère éthique, pourrait bien être une alternative ou un complément à ce que Habermas appelle l'action communicative, bien qu'il ne l'inclue pas dans sa proposition. Je cite Habermas car cette utopie serait communicative car résultant d'un dialogue, mais un dialogue dans un milieu de liberté qui peut s'obtenir seulement lorsqu'il n'y a ni dominants, ni dominés. Nous serions face à un champ ample, celui de l'utopie libérée de toute domination. Mais il ne fait aucun doute que je veux retrouver cette si dépréciée pensée utopique, dépréciée à cause de l'échec de ces rigides utopies eschatologiques que le marxisme tenta d'imposer et qui échouèrent catégoriquement, ou à cause de l'insistance de la prépondérance à vivre le présent qui est invoqué dans bien des perspectives, oubliant que l'homme est un être qui vit partagé entre le passé qui fut et le futur qu'il construit, et non un pur présent comme celui des animaux ou de Dieu.

Devant cette situation une question se pose. Peut-on utiliser la violence pour favoriser ce dialogue alors que les dominants résistent à le permettre ? C'est, sans aucun doute, le cas de ce qui pourrait s'appeler une violence révolutionnaire qui aurait comme objectif de rendre possible le dialogue face à une violence qui lui résiste. Cette question, sur laquelle je peux simplement donner mon opinion conduirait à conserver la violence enveloppée dans d'inutiles discussions nous immergeant dans une casuistique sans fin. Mais, en plus d'être inopérantes, il me semble que de telles discussions ne sont rien d'autre qu'une manifestation de ce contre quoi nous, anarchistes, nous sommes toujours opposés, telle que la fin justifie les moyens. Comme j'essaierai de le démontrer, la violence ne peut se justifier ni pour des motifs ni en raison de finalités quelconques, et il me paraît absurde d'user de violence pour éliminer la violence.

En ce sens, et malgré toutes les alternatives éthiques qui ont surgi ces dernières années, de toutes couleurs, il me semble utile d'appeler à notre aide une de celles qui surgit de cette rationalité si décriée de nos jours, mais indispensable à tout dialogue. Je me réfère à celle que propose Kant qui demande : « Ruvre de telle façon que tu prennes l'humanité, aussi bien ta personne que n'importe quelle autre, comme une fin en soi et pas seulement comme un moyen ». Nous considérons tous les autres êtres humains comme moyen, sans aucun doute, comme sont des moyens les choses de notre entourage. Mais un sage conseil nous dirait que nous ne devons considérer personne seulement comme un moyen mais comme une fin en soi, comme un sujet moral, comme une personne, comme des êtres égaux et libres comme nous et non comme des objets. Sans aucun doute, c'est en cela que nous devons inscrire les prémisses du dialogue que nous souhaitons engager avec l'autre, sans violence.

La critique qui a été faite à l'encontre de ce conseil, c'est qu'il semble vide, qu'il ne dit pas comment faire, qu'il manque de consistance. Mais ce qui, pour les autres, est une difficulté, pour la pensée anarchiste est un aspect positif, parce que le « comment » sera le résultat de la création de chaque personne dans son contact avec l'autre. Cette pensée n'est pas non plus si vide que cela car considérer l'autre comme une fin en soi est un premier pas pour développer envers lui une solidarité qui ne soit pas l'humiliante charité mais une mutuelle collaboration en toute égalité, sans perte de dignité, mais simplement la difficile entreprise de construire notre propre existence. Il ne paraît pas nécessaire que cette reconnaissance soit avalisée au moyen d'un référendum, d'un pacte, d'un accord en assemblée, ni par un consensus mais par la reconnaissance de notre propre dignité.

La conséquence est dure de vérité, car considérer l'autre comme une fin en soi implique qu'aucune sorte de violence ne se justifie contre l'autre, parce que user de violence contre l'autre enferme sa dégradation à être un simple moyen dans l'obtention du but que nous poursuivons. La violence pourrait se justifier sur le plan politique, commercial, personnel, mais jamais d'un point de vue éthique et encore moins à partir de l'utopie que nous avons ébauchée. Bien sûr, vous pourriez objecter l'attitude de ceux auxquels on refuse le droit de dialoguer et d'être écoutés par les dominants, à ceux auxquels on nie le droit d'être des sujets moraux. Eh bien, dans ce cas, la violence pourrait se

justifier par des raisons sociales, historiques, ou être repoussée pour des motifs rationnels ou affectifs (il n'y a rien qui affecte plus notre sensibilité que la répugnance éprouvée devant les actes de violence), mais, dans ce cas, nous ne serions pas dans un domaine éthique, nous ne pourrions pas nous référer à des humains se comportant comme tels.

Vous auriez raison de me dire que le monde est violent et qu'il faut faire face à cette violence car l'éthique n'est pas d'actualité. Vous auriez raison car c'est pour cela que je l'ai appelée une utopie éthique, et il semblerait que l'éthique arrive trop tard ou trop tôt. Mais cela ne veut pas dire qu'elle soit inopérante car sa valeur ne se mesure pas à ses succès ou à ses échecs mais à ce qu'elle est le meilleur guide pour les actions concrètes ; c'est le cas de l'anarchisme, que nous n'embrassons pas pour ses succès ou ses échecs, mais parce qu'il est le meilleur guide de notre conduite bien que nous sachions que sa réalisation pleine est impossible car il est aussi dynamique que la vie elle-même. Mais ce n'est pas non plus inutile car nous y trouvons l'aiguillon de notre insatisfaction qui nous empêche de considérer ce qui est comme indiscutable, qui ne peut être surpassé, qui nous dit que nous devons nous résigner à accepter le monde comme il est en n'importe quel instant de son avenir spatio-temporel. Pour cela, venant d'un siècle violent, sachant, comme le disait Bertolt Brecht que « nous ne pouvons pas toujours être aimables », c'est l'utopie éthique qui nous fait reconnaître ce facteur de notre vie comme une douleur que nous devons éliminer. Nous savons que nous ne pouvons pas être toujours aimables, mais nous sentons la douleur en constatant l'impossibilité de nous affranchir de cette violence qui imprègne le monde. Nous ressentons une insatisfaction que nous devons alimenter pour éliminer sa cause qui est l'utopie de la non-violence, l'éradication totale de la violence, même si c'est ce que Luther appelait les « Commandements impossibles ». Mais Bakounine nous dit que c'est seulement en aspirant à l'impossible que nous ferons que le possible devienne réalité.

Post-scriptum : Traduction : Gloria, Elena et Sol

[1] Pour préciser la portée de ce débat, j'appelle violence, l'intervention physique d'un individu ou groupe d'individus contre un autre individu ou groupe d'individus dans le but de détruire, endommager ou contraindre. Il peut y avoir violence indirecte lorsqu'on affecte physiquement l'environnement ou les conditions dans lesquelles l'autre lutte. Je veux ainsi éviter les considérations qui en arrivent à considérer comme violence, la résistance du bois qui s'oppose à la pénétration du clou et qui justifie que l'on utilise le marteau pour le faire (Bobbio, N. et N. Mateucci, /Diccionario de politica/, tome II, Siglo XXI, México, pp. 1671-1680).

[2]). A. M. Rivadeo, « La violencia neoliberal » in A. Sanchez Vazquez A., /El Mundo de la violencia/, FCE México, 1998, p. 241