

L'imaginaire de la paix, jeudi 21 mars 18h

Aujourd'hui l'imaginaire de la paix est conditionné par une attitude morale : comment se débarrasser de la guerre tenue comme un massacre de l'autre. Mais si les forces du mal sont toujours présentes n'y a-t-il pas un risque d'utopie ? la volonté de paix ne rencontre-t-elle pas les limites du réel ?

I)significations de l'imaginaire

Adjectif ou nom, les deux définitions que donne le Larousse du terme imaginaire font de l'imagination la clé de sa compréhension. Pourtant... mettons en miroir deux expressions qui emploient, la première, « imaginaire » comme adjectif, et la seconde, « imaginaire » comme nom. « Ville imaginaire » | « Imaginaire de la ville ». Dans la première formule, la ville imaginaire, est bien la ville produite par la faculté de l'imagination.¹ Mais, la seconde expression qui désigne l'imaginaire de la ville semble porter un sens beaucoup plus vaste. Même sans qu'une définition de l'imaginaire ait été posée, intuitivement, on sent la différence. Il y a plus dans l'imaginaire de la ville que la seule mobilisation de la faculté d'imagination. L'imaginaire de la ville intègre aussi des éléments de réalité ou plus précisément des éléments de la réalité tels qu'elle est représentée. On y entend des clichés, des images, des sons, des odeurs, des sensations, un ensemble de données mentales, affectives et presque sensibles.

Sens anthropologique

Des structuralistes ²[...] ont proposé différentes conceptions de l'imaginaire ayant en commun de renvoyer à des invariants. L'imaginaire représenterait ainsi des archétypes ou de grandes catégories quasi-fixes de l'appropriation du monde. De l'autre côté, des historiens, ³[...] ont proposé de comprendre les imaginaires comme les produits d'une culture particulière et donc historiquement datés. Aujourd'hui, des auteurs⁴ proposent d'articuler les deux aspects. Comment ? En posant que l'imaginaire est l'actualisation particulière d'un archétype. Par exemple, la peur de la destruction qui se retrouve dans de nombreuses époques et cultures sur la planète peut prendre des aspects très divers. Il peut s'agir du déluge dans la culture babylonienne ou biblique, quand le 20e siècle l'a davantage représentée sous la forme d'une apocalypse nucléaire. « Fixité structurelle par-dessus les découpages culturels et chronologiques », écrit Lucian Boia⁵. Décrire les imaginaires⁶ serait alors chercher à comprendre comment une

¹ L'imagination implique un schéma dynamique de production d'images

² Comme Claude Lévi-Strauss et Georges Dumézil, des philosophes, comme Gaston Bachelard et Gilbert Durand, ou encore des psychologues, dont Carl Jung en particulier, pour ne citer que ceux-là,

³ notamment venus de l'école des Annales, comme Jacques Le Goff, intéressés à l'histoire des idées, prendre

⁴ Wunneburger, Boia

⁵ Pour une histoire de l'imaginaire, les Belles Lettres, Paris, 1998.

⁶ « un substrat commun, un fond culturel à partir duquel nous formons nos représentations conceptuelles. Il est d'ordre collectif et déborde les frontières de la conscience individuelle. A partir de ces données symboliques, la pensée se cristallise et construit des représentations immédiates, spontanées, conscientes ou non, autour de sujets extrêmement divers. Ainsi, plutôt que de l'imaginaire, ils convient de parler des imaginaires, puisque ceux-ci sont multiples et se thématisent » Marianne Chouteau, Ludovic Viévard, Le rôle et la place de l'image dans la

époque ou une culture actualise les grands archétypes qui préoccupent les sociétés depuis toujours et les structurent fondamentalement⁷.

L'imaginaire qui structure une époque et sa représentation fantasmée dans une autre époque

Ceci posé, tendons l'oreille à une distinction sémantique que l'on peut faire quant au syntagme « imaginaire du Moyen-Âge ». Il peut désigner l'imaginaire, tel qu'on vient de le définir, c'est-à-dire l'imaginaire qui, au Moyen-Âge, orientait la représentation du monde et réinterprétait les grands mythes fondateurs. Il peut également désigner la représentation que nous avons, aujourd'hui, du Moyen-Âge. Les deux acceptions ne se situent pas sur un même plan et désignent des choses toutes différentes. Dans le premier cas, l'« imaginaire du Moyen-âge » renvoie bien à la définition donnée plus haut qui met en jeu des catégories interprétatives fortes comme la prégnance de Dieu, la peur du diable, etc. Dans le second cas, l'« imaginaire du Moyen-âge » renvoie à des images toutes faites qui nous aident à nous représenter cette époque. Citons pêle-mêle et pour exemple des souvenirs de l'école, des images du Nom de la rose, et même du Seigneur des anneaux et de l'heroic fantasy qui pour n'avoir rien à faire avec un Moyen-âge « réel », emprunte bien à ses représentations.

Ludovic.vievard@gmail.com(FRV100), Juin 2012

II) l'enracinement d'un imaginaire qui pousse aux massacres.

« Nul doute que dans des situations de crise graves le discours idéologique propagé par le pouvoir en place (ou par des groupes en quête de ce pouvoir) propose une « lecture » de cette situation, désigne des « menaces » et appelle à une mobilisation collective pour les détruire. Dans son étude comparative sur les cas du Cambodge, de la Bosnie et du Rwanda, René Lemarchand remarque, bien entendu, le poids du facteur idéologique, que celui-ci se nomme marxisme léninisme, nationalisme ou vision pervertie de la démocratie. Mais il souligne aussi que ces idéologies ont rarement un impact profond sur les masses, surtout lorsqu'elles ont des racines étrangères. À moins que leur langage soit radicalement transformé et adapté à la culture locale. C'est alors la réinterprétation, voire la fabrication de mythes propres à l'histoire de ces pays qui vont permettre la « greffe » idéologique dans la culture locale. D'où l'importance de l'étude des contes, des rumeurs, des mémoires propres à cette culture, comme le propose Béatrice Pouligny, pour comprendre les pratiques de massacre qui y ont été employées. C'est en effet cette plongée dans l'imaginaire qui donnera une résonance historique et émotionnelle au discours idéologique. Or, ce qui se construit ainsi, c'est un processus identitaire en tant que tel, comme en

construction de l'imaginaire, Direction prospective et stratégie d'agglomération du Grand Lyon – octobre 2006, p. 17.

Jacques Wuneburger: « Chaque individu expérimente une combinatoire d'imaginaires plus ou moins socialisés et riches, qui forment un atlas pluriel d'images, images strictement personnelles (fantasmes), images culturelles (référentiels communs à une culture) et même images universelles, véritables archétypes qui agissent et interagissent de manière transhistorique et transculturelle » L'imagination mode d'emploi, Paris, Editions Manucius, 2011, p. 14.

⁷*Dans Modern Social Imaginaries, Charles Taylor définit le concept d'imaginaire social comme « compréhension de soi » d'une société mais également comme « répertoire » des pratiques que ses membres peuvent adopter. Cette double définition rattache à la fois le concept à une perspective herméneutique et à une perspective wittgensteinienne centrée sur l'analyse des règles constitutives des pratiques sociales.*

*rend compte la sociologie politique. Le récit identitaire, souligne Denis-Constant Martin, permet « dans les situations .modernes. de troubles et de changements rapides, matériels aussi bien que moraux, de verbaliser l'anxiété et, du même mouvement, de l'atténuer en redonnant, grâce à des référents familiers, historiques, territoriaux, culturels ou religieux ., du sens à ce qui semble n'en plus avoir 7 ». C'est probablement cette « proclamation identitaire » qui, lorsqu'elle se radicalise de plus en plus, est consubstantielle à la logique même du massacre. Elle aboutit à une polarisation antagoniste entre le « nous » contre un « eux », l'affirmation du « nous » impliquant la destruction du « eux ». En somme, c'est au nom d'une vision d'un soi collectif à construire ou à défendre que le massacre est perpétré, sur fond de ressentiment, de peur ou de vengeance. » Jacques Semelin, *Éléments pour une grammaire du massacre Le Débat*, 2003/2 n° 124, p. 154-170.*

III) l'élaboration de la haine : le rêve de toute puissance et la clôture du sens

La racine de l'imaginaire de la haine dans le psychisme de l'enfant

Dans l'unité primordiale l'enfant ne se sépare pas du sein de sa mère

« Freud avait entr'aperçu cette clôture sur soi. Il utilisa le mot de Bleuler autisme pour la caractériser, et compara cet état primordial de l'être humain, incluant la fonction nourricière de la mère, à la complétude d'un œuf d'oiseau⁸.

C'est cette clôture qui devient pour la psyché la matrice du sens. Plus exactement, ce que le cœur de la psyché « comprendra » ou « considérera » désormais et pour toujours comme sens est cet état « unitaire », où « sujet » et « objet » sont identiques et où représentation, affect et désir sont une seule et même chose parce que le désir est immédiatement représentation (possession psychique) du désiré et donc affect de plaisir (ce qui est la forme la plus pure et la plus forte de la toute-puissance de la pensée). »

Cette unité primordiale du désir et du sens inaccessible devient l'aiguillon qui fait qu'on lui cherche des substituts tout au long de la vie

« Lorsque le recouvrement de la rupture de la clôture de la monade originelle par cette hallucination du sein cesse d'être possible, l'infans reste avec un trou béant dans son monde et réagit par l'angoisse et la rage. Ce trou, le manque du sein, est manque de sens, et ici, comme toujours, c'est le manque de sens (ou sa destruction, actuelle ou imminente, réelle ou imaginée) qui est source d'angoisse. »

Les 2 vecteurs de haine

« [...] Il existe ainsi, du point de vue psychanalytique, deux vecteurs de la haine. Le premier, haine de l'« autre réel », n'est que l'envers de l'investissement positif de soi, et reste soutenu par un sophisme puissant et élémentaire, également présent dans les formes collectives de haine ou de mépris et peut être plus aisément perceptible dans celles-ci. Je suis bien. (Le) bien, c'est moi. Lui n'est pas moi. Donc, il n'est pas bien (ou l'est moins que moi). Je suis français (anglais, italien, américain, etc.). Être français (anglais, italien, américain, etc.) est être (le) bien. Lui n'est pas français (anglais, italien, américain, etc.), donc, il n'est pas bien.

Le deuxième est la haine de soi. Car le Moi est un des premiers étrangers qui se présentent à la psyché. Là est aussi un des sens du « Je est un autre » de Rimbaud – au fond, pas différent du sens apparemment premier : le Je, essentiellement fabrication sociale, n'est pas davantage « moi » que ne l'est n'importe quel voisin ou passant. Contrairement à ce qui semble être généralement cru, cette haine de soi est universelle. Il est clair qu'elle (plus exactement, le sujet qui la porte) ne peut survivre qu'en étant fortement domptée et/ou déplacée vers des objets vraiment « extérieurs ». Moyennant ce déplacement, le sujet peut conserver l'affect en en changeant l'objet. Ce processus est clairement visible dans le phénomène du racisme, que j'évoquerai plus loin. »

La racine sociale

« Être socialisé signifie d'abord et surtout investir l'institution existante de la société et les significations imaginaires que cette institution porte. De telles significations imaginaires sont : les dieux, les esprits, les mythes, les totems, les tabous, la parenté, la souveraineté, la loi, le citoyen, l'État, la justice, la marchandise, le capital, l'intérêt, la réalité, etc. La réalité est de toute évidence une signification imaginaire, et son contenu particulier pour chaque société est lourdement codéterminé par l'institution imaginaire de la société. »

La clôture de l'imaginaire social

Ce qui nous intéresse ici, ce sont les raisons intrinsèques faisant que cette institution de chaque société a revêtu jusqu'ici presque inévitablement le caractère d'une clôture de différents types. Il y a, ainsi, toujours une clôture « matérielle », au sens qu'il y a toujours des territoires ou des frontières plus ou moins bien déterminés, et, dans tous les cas, des définitions rigoureusement limitatives des individus appartenant à la société considérée. Mais la clôture la plus importante est la clôture du sens. Les territoires et tout le reste n'acquièrent leur importance qu'en fonction des sens spécifiques qui leur sont attribués : Terre promise, caractère sacré du territoire pour les peuples grecques, stridence partout présente des disputes relatives aux frontières. Cela est aussi et surtout vrai, on le verra, des individus : un étranger l'est parce que les significations dont il est imbibé sont étrangères, ce qui veut dire nécessairement toujours étrangères. Or une signification ne peut, en général, être non étrange qu'à condition d'être investie positivement. »

L'identification

« On sait aussi très bien que cette identification, la plupart du temps, est plus forte que la conservation de l'individu. Tuer et être tué au cours d'une vendetta familiale, d'un conflit tribal, d'une guerre féodale ou d'une guerre nationale – pro patria mori sous toutes ses versions – est un fait universel, une obligation que les sociétés imposent à leurs membres et que ces membres acceptent partout et toujours dans la fierté et l'exaltation, sauf pendant l'époque historique récente, sur une aire géographique restreinte dans quelques sociétés modernes. Cette identification à des collectifs fournit évidemment aussi un substitut à la toute-puissante perdue de la monade psychique. L'individu peut se sentir participer de la puissance effective de cinq mille ou cinquante millions d'autres. « Nous vaincrons parce que nous sommes les plus forts » est une ânerie également partagée des deux côtés du front. C'est cette identification aussi qui a l'effet déculpabilisant et désinhibant qui rend possible le déploiement sans frein d'une destructivité meurtrière dans la guerre, mais souvent aussi dans les mouvements de foule,

comme on l'a constaté depuis très longtemps. Comme si, dans de tels moments, les individus retrouvaient sans le savoir la certitude que la source de l'institution est le collectif anonyme, capable de poser de nouvelles règles et de lever les anciennes interdictions⁹ »

La clôture de la haine

« Il y a ici une conjonction fatale. Les tendances destructives des individus s'accordent admirablement à la quasi-nécessité pour l'institution de la société de se clore, de renforcer la position de ses propres lois, valeurs, règles, significations comme uniques dans leur excellence et les seules vraies, par l'affirmation que les lois, les croyances, les dieux, les normes, les coutumes des autres sont inférieurs, faux, mauvais, dégoûtants, abominables, diaboliques. Et cela à son tour est en harmonie complète avec les besoins de l'organisation identificatoire de la psyché de l'individu » Cornelius Castoriadis : « les racines psychiques et sociales de la haine »^{} In *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe*, VI, Seuil, 1999.*

IV) L'ouverture de l'utopie face à la fermeture de l'idéologie.

a) *« Agir, c'est mettre en œuvre des projets, des intentions, se référer à des motifs, s'insérer dans des circonstances produire des effets voulus et ceux qui sont indésirables, etc. Il existe toute une conceptualité immanente à l'action qui la rend intelligible pour celui qui l'observe et praticable pour celui qui la réalise. La sémantique de l'action a donc pour but d'aborder l'action non pas comme un événement du monde (c'est-à-dire au seul moyen du concept de cause), mais comme un faire articulé à toute une série de représentations.*

. L'action n'est donc pas dissociable de l'imagination qui en anticipe le cours : c'est dans l'imaginaire que le sujet met à l'épreuve ses motifs, joue avec les possibles et, finalement, prend la mesure du « je peux » par lequel il énonce sa capacité d'agir. ?

Si ce que je fais a toujours son sens hors de moi (dans le texte de l'institution ou dans les systèmes de normes ou de règles sociales qui me précèdent), comment assurer la possibilité de la critique du monde social et des idéologies qui le traversent [...][°]

L'originalité de Ricœur consiste à opposer à un usage de l'imaginaire social (l'idéologie¹⁰) un autre de ses usages : l'utopie. L'idéologie légitime et parfois dissimule la réalité sociale : elle transforme l'impératif en indicatif (cela doit être car cela a toujours été). {...}. La réplique émane d'une autre capacité de l'imaginaire social qui restitue au monde et aux rapports sociaux la contingence que l'idéologie semblait leur refuser. « Seule la capacité utopique¹¹ des groupes et

⁹ Dans une situation de traumatisme collectif, les « fondements imaginaires des institutions » sont en crise. C'est alors que des orateurs viennent faire résonner la « corde imaginaire » pour transformer l'angoisse collective en une peur et une haine de l'ennemi (le Juif en Allemagne, le Tutsi au Rwanda, l'Albanais chez les Serbes du Kosovo). Par ailleurs, derrière la haine de l'autre, il y aurait un autre « fantasme » collectif : celui de la toute-puissance d'une collectivité triomphante, se régénérant dans la destruction de l'autre. Finalement, la « brutalisation » des rapports sociaux passerait à la fois par une quête d'un « nous » collectif pur, et par la dévalorisation ? pouvant mener à la destruction ? d'un eux perçu comme impur et menaçant. Castoriadis

¹⁰ L'idéologie dans son sens premier, et non péjoratif, désigne donc la fonction intégrative reconnue à l'imaginaire social qui force le philosophe à inclure dans sa description de l'action la description des motifs qui la justifient et, parfois, en occultent le sens.

¹¹ L'imaginaire y est défini comme faculté de modification. Les utopies sont comme autant de récits alternatifs : « de “nulle part” jaillit la plus formidable contestation de ce qui est »

des individus nourrit notre aptitude à prendre nos distances avec les idéologies » <Ricœur, 1997, p. 238>. À l'idéologie qui justifie, il faut donc opposer¹² l'utopie qui fait paraître la possibilité d'un autre régime de l'intersubjectivité : symbolique contre symbolique¹³. » Michael Foessel, journée 21/01/2008 « la philosophie politique de Ricœur et le libéralisme »

b) *« Par l'idéologie, avons-nous dit, le groupe croit à sa propre identité. Ainsi, sous ses trois formes¹⁴, l'idéologie renforce, redouble, préserve et, en ce sens, conserve le groupe social tel qu'il est. C'est alors la fonction de l'utopie de projeter l'imagination hors du réel dans un ailleurs qui est aussi un nulle part. C'est là le sens premier du mot « utopie » : un lieu qui est un autre lieu, un ailleurs qui est un nulle part. Il faudrait parler ici non seulement d'utopie mais d'uchronie, pour souligner non seulement l'extériorité spatiale de l'utopie (un autre lieu), mais aussi son extériorité temporelle (un autre temps).*

[...]. Si l'idéologie préserve et conserve la réalité, l'utopie la met essentiellement en question. L'utopie, en ce sens, est l'expression de toutes les potentialités d'un groupe qui se trouvent refoulées par l'ordre existant. L'utopie est un exercice de l'imagination pour penser un « autrement qu'être » du social. L'histoire des utopies nous montre qu'aucun domaine de la vie en société n'est épargné par l'utopie : elle est le rêve d'un autre mode d'existence familiale, d'une autre manière de s'approprier les choses et de consommer les biens, d'une autre manière d'organiser la vie politique, d'une autre manière de vivre la vie religieuse. Il ne faut pas s'étonner, dès lors, que les utopies n'aient cessé de produire des projets opposés les uns aux autres ; car elles ont en commun de miner de l'intérieur l'ordre social sous toutes ses formes. Or, l'ordre a nécessairement plusieurs contraires. Ainsi, concernant la famille, on trouve une grande variété d'utopies, depuis l'hypothèse de la continence monacale jusqu'à celle de la promiscuité, de la communauté et de l'orgie sexuelle; au plan proprement économique, les utopies varient de l'apologie de l'ascétisme le plus rigoureux jusqu'à celle de la consommation somptuaire et festive; le politique lui-même est contesté aussi bien par les rêveries anarchisantes que par les projections d'un ordre social géométriquement conçu et impitoyablement coercitif; [...]. L'« ailleurs », l'« autrement qu'être » de l'utopie répond rigoureusement à l'« être ainsi et pas autrement » prononcé par l'idéologie, prise à sa racine.

Faiblesses

« Au moment même où l'utopie engendre des pouvoirs, elle annonce des tyrannies futures qui risquent d'être pires que celles qu'elle veut abattre. Ce paradoxe déroutant tient à une lacune fondamentale de ce que Karl Mannheim appelait la mentalité utopique, à savoir l'absence de toute réflexion de caractère pratique et politique sur les appuis que l'utopie peut

¹²Ce jeu croisé de l'utopie et de l'idéologie apparaît comme celui de deux directions fondamentales de l'imaginaire social. La première tend vers l'intégration, la répétition, le reflet. La seconde parce qu'excentrique, tend vers l'errance. Mais l'une ne va sans l'autre.

¹³ J'appelle symbole toute structure de signification où un sens direct, primaire, littéral, désigne par surcroît un autre sens indirect, secondaire, figuré, qui ne peut être appréhendé qu'à travers le premier.(fr) Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, éd. Seuil, 1969, p. 16

Le symbole donne à penser

Les vrais symboles sont gros de toutes les herméneutiques, de celle qui se dirige vers l'émergence de nouvelles significations et de celle qui se dirige vers la résurgence des phantasmes archaïques.»

Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, p. 27

¹⁴ Distorsion-dissimilation, justification (ex légitimation des intérêts d'une classe prise comme universelle) intégration (ex commémoration de la révolution de 1789 pour construire l'identité française)

trouver dans le réel existant, dans ses institutions et dans ce que j'appelle le croyable disponible d'une époque. L'utopie nous fait faire un saut dans l'ailleurs, avec tous les risques d'un discours fou et éventuellement sanguinaire. Une autre prison que celle du réel est construite dans l'imaginaire autour de schémas d'autant plus contraignants pour la pensée que toute contrainte du réel en est absente. Il n'est dès lors pas étonnant que la mentalité utopique s'accompagne d'un mépris pour la logique de l'action et d'une incapacité foncière à désigner le premier pas qu'il faudrait faire en direction de sa réalisation à partir du réel existant.[...]. Une sorte de logique folle du tout ou rien remplace la logique de l'action, laquelle sait toujours que le souhaitable et le réalisable ne coïncident pas et que l'action engendre des contradictions inéluctables, par exemple, pour nos sociétés modernes, entre l'exigence de justice et celle d'égalité [...]

La fonction libératrice.

« Imaginer le non-lieu, c'est maintenir ouvert le champ du possible¹⁵. Ou, pour garder la terminologie que nous avons adoptée dans notre méditation sur le sens de l'histoire, l'utopie est ce qui empêche l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition. »

V) Le pacifisme : une utopie ?

a) Le citoyen contre les pouvoirs

Le philosophe Alain se révolte quand il assiste à la mise au point d'une énorme machine destinée à tenir les hommes dans l'obéissance et explique pourquoi, soldat, il n'a jamais voulu d'autres galons que ceux de brigadier.

« Allons, sérieusement qu'as-tu appris à la guerre?

J'ai appris que tout pouvoir pense continuellement à se conserver, à s'affirmer, à s'étendre, et que cette passion de gouverner est sans doute la source de tous les maux humains. Non que l'esclave en devienne plus mauvais ; tout au contraire, il apprend à dominer les vifs mouvements de l'orgueil, et il s'approche malgré lui de l'heureuse égalité. Mais c'est le maître qui devient méchant par l'exercice du pouvoir absolu. Méchant d'abord parce qu'il prend ses inférieurs comme instruments et outils. Méchant enfin par la colère, qui lui gâte l'estomac. Et selon mon opinion tous les sentiments guerriers viennent d'ambition, non de haine ; jusqu'au plus haut degré du pouvoir, qui se trouverait être bientôt le plus haut degré de dépendance, si la guerre et la menace de guerre n'imposaient une obéissance sans discussion. En sorte que tout pouvoir aime la guerre, la cherche, l'annonce et la prolonge, par un instinct sûr et par une prédilection qui lui rend toute sagesse odieuse. Autrefois, je voulais conclure, trop vite, qu'il faut être assuré de la paix pour diminuer les pouvoirs. Maintenant, mieux instruit par l'expérience de l'esclave, je dis qu'il faut réduire énergiquement les pouvoirs de toute espèce, quels que soient les inconvénients secondaires, si l'on veut la paix. » Alain Mars ou la guerre jugée p142

¹⁵ Mais qui sait si tel ou tel mode erratique d'existence n'est pas la prophétie de l'homme à venir ? Qui sait même si un certain degré de pathologie individuelle n'est pas la condition du changement social, dans la mesure où cette pathologie porte au jour la sclérose des institutions mortes ?p235

b) la violence de l'histoire

Il faut être réaliste : La société n'est pas qu'une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur

*« Les événements rendaient toujours moins probable le maintien de la paix. Comment avons-nous pu attendre si longtemps pour nous résoudre à la guerre ? Nous n'arrivons plus à comprendre que certains d'entre nous aient accepté Munich comme une occasion d'éprouver la bonne volonté allemande. C'est que nous ne nous guidions pas sur les faits. Nous avons secrètement résolu d'ignorer la violence et le malheur comme éléments de l'histoire, parce que nous vivions dans un pays trop heureux et trop faible pour les envisager. Nous méfions des faits, c'était même devenu un devoir pour nous. On nous avait appris que les guerres naissent de malentendus qui peuvent être dissipés et de hasard qui peuvent être conjurés à force de patience et de courage. Nous avions autour de nous une vieille école où des générations de professeurs socialistes s'étaient formées. Ils avaient subi la guerre de 1914 et leurs noms étaient inscrits par promotions entières sur le monument aux morts. Mais nous avons appris que les monuments aux morts sont impies parce qu'ils transforment les victimes en héros. On nous invitait à révoquer en doute l'histoire déjà faite, à retrouver le moment où la guerre de Troie pouvait encore n'avoir pas lieu et où la liberté pouvait encore, d'un seul geste, faire éclater les fatalités extérieures. Cette philosophie optimiste, qui réduisait la société humaine à une somme de consciences toujours prêtes pour la paix et le bonheur, c'était en fait la philosophie d'une nation difficilement victorieuse, une compensation dans l'imaginaire des souvenirs de 1914. Nous savions que des camps de concentration existaient, que les juifs étaient persécutés, mais ces certitudes appartenaient à l'univers de la pensée. Nous ne vivions pas encore en présence de la cruauté et de la mort, nous n'avions jamais été mis dans l'alternative de les subir ou de les affronter. Au-delà de ce jardin si calme où le jet d'eau bruissait depuis toujours et pour toujours, nous avions cet autre jardin qui nous attendait pour les vacances de 39, la France des voyages à pied et des auberges de la jeunesse, qui allait de soi, pensions-nous, comme la terre elle-même. Nous habitions un certain lieu de paix, d'expérience et de liberté, formé par une réunion de circonstances exceptionnelles, et nous ne savions pas que ce fût là un sol à défendre, nous pensions que c'était le lot naturel des hommes. Même ceux d'entre nous qui, mieux informés par leurs voyages, sensibilisés au nazisme par leur naissance ou enfin déjà pourvus d'une philosophie plus exacte, ne séparaient plus leur sort personnel de l'histoire européenne, même ceux-là ne savaient pas à quel point ils avaient raison. Nous discutons avec eux en les accompagnant, nous faisons valoir des objections : Les dés ne sont pas jetés, l'histoire n'est pas écrite. Et ils nous répondaient sur le ton de la conversation. Habités depuis notre enfance à manier la liberté et à vivre une vie personnelle, comment aurions-nous su que c'était là des acquisitions difficiles, comment aurions-nous appris à engager notre liberté pour la conserver ? Nous étions des consciences nues en face du monde. Comme aurions-nous su que cet individualisme et cet universalisme avaient leur place sur la carte ? Ce qui rend pour nous inconcevable notre paysage de 1939 et met définitivement hors de nos prises, c'est justement que nous n'en avons pas conscience comme d'un paysage. Nous vivions dans le monde, aussi près de Platon que de Heidegger, des Chinois que des Français (en réalité aussi loin des uns que des autres). Nous ne savions pas que c'était là vivre en paix, vivre en France, et dans un certain État du monde. » Merleau Ponty, *Sens et non Sens*, « La guerre a eu lieu », p.245*

VI) la non-violence : une utopie ?

Grace à l'espace public deux modèles d'action non violente : la conversion de l'adversaire, la non coopération collective.

« Le combat sans armes vise enfin à « médiatiser » l'affrontement, c'est-à-dire à susciter la constitution d'un « tiers » qui appuie sa cause. Il cherche en effet à s'adresser à l'extérieur pour « ouvrir » la relation dominants/dominés en prenant pour témoin et, si possible, pour soutien ce qu'on appelle l'opinion publique, au sens positif que lui donnait Gabriel Tarde : celui d'un contre-pouvoir¹. Alors que la violence effraie l'opinion, un des buts de l'action non violente est de forcer sa sympathie. C'est pourquoi ce type de résistance veut faire sa place à l'humour, lequel est une manière de se protéger contre les abus de la tyrannie. C'est aussi pourquoi l'usage des médias est pensé comme une clé du succès de ce type de résistance. Les dissidents et résistants est-européens y ont largement fait recours pour sortir du huis clos totalitaire². Il s'agit donc de donner force à ce que Habermas appelle la « publicité critique » comme moyen de transformation de l'espace public. La résistance civile est alors ce processus même de conquête de la parole, synonyme de conquête de liberté. Mais cet accord apparent sur ces trois axes masque lui-même des divergences importantes sur la manière de penser le changement social et politique. Pour R. Bondurant, J. Gregg et d'autres auteurs très influencés par Gandhi, le mécanisme fondamental du changement repose sur la conversion de l'adversaire. Selon eux, la figure morale du combattant non violent et son acceptation de la souffrance face à la répression sont de nature à susciter la compassion chez l'adversaire et donc à l'amener à changer son attitude. Une telle position est jugée idéaliste par d'autres auteurs, à commencer par Gene Sharp, qui envisage le changement social et politique surtout par les moyens de la non-coopération collective. Pour lui, le mécanisme central est celui de la coercition, qui repose sur la force du nombre organisé. Cette dernière position peut être jugée comme plus réaliste, mais elle peut aussi n'être qu'un wishful thinking¹⁶, dans la mesure où la difficulté est précisément de parvenir à cette mobilisation collective non violente, surtout dans une dictature. Une partie de la littérature est consacrée à discuter ces deux approches, leurs degrés de pertinence respectifs, leurs zones de compatibilité et d'incompatibilité. À partir d'une théorie de la polarisation du conflit, A. Boserup et A. Mack les jugent inconciliables \ tandis que Johan Galtung tente de les combiner »

Jacques Semelin, « De la force des faibles : analyse des travaux sur la résistance civile et l'action non violente ». In: *Revue française de science politique*, 48e année, n°6, 1998. pp. 773-782

¹⁶ wishful thinking vœux pieux