

RENCONTRES PHILOSOPHIQUES

de Jean-Michel Pouzin
docteur en philosophie

'LA VIOLENCE EST-ELLE LÉGITIME EN DÉMOCRATIE?'



En démocratie, la libre discussion sur les affaires publiques est normalement conflictuelle. Mais quand devient-elle violente et comment définir la violence? Pourquoi est-il alors essentiel de distinguer ce qui est légal et ce qui est légitime?

**JEUDI 16
NOVEMBRE 2023
à 18 h 30
à l'espace Didier Bienaimé**

Entrée libre

Espace Didier Bienaimé
Centre culturel
25 bis avenue Roger Salengro
10800 La Chapelle Saint-Luc
Billetterie : 03 25 74 92 12
reservation@la-chapelle-st-luc.eu
www.espacedidierbienaime.fr





En démocratie, la libre discussion sur les affaires publiques est normalement conflictuelle.

Mais quand devient-elle violente et comment définir la violence ? Pourquoi est-il alors essentiel de distinguer ce qui est légal et ce qui est légitime ?

La violence est-elle légitime en démocratie ?

Jeudi 16 novembre 2023, 18 h 30

Dans une république démocratique, la liberté en société et la justice deviennent effectives par l'obéissance à la loi, parce que celle-ci est la « res publica », la chose faite par tous pour tous. Tel est le principe. Mais des lois peuvent être injustes et un gouvernement démocratique peut devenir oppresseur. Dans ces cas, n'y a-t-il finalement que la « violence » qui puisse faire justice ?

1) Au nom de quoi la « violence » serait-elle justifiée dans une démocratie, alors que, par principe, cette forme de gouvernement exclut la « violence » ?

Tend à s'imposer, dans les démocraties libérales, l'idée que les protestations sociales et politiques ne peuvent pas être, sinon satisfaites, du moins entendues, sans recours à la « violence ». Faute d'un discrédit dans lequel seraient tombés les corps intermédiaires, en particulier les syndicats, les voies légales habituelles de la protestation (pétitions, grèves, manifestations de rue) se heurtent en effet souvent à une fin de non-recevoir de la part des gouvernements.

Cela suscite, chez ceux qui revendiquent, le sentiment de ne pas être reconnus ; ce qui est vécu par eux comme une première « violence ». Pour se faire entendre, pour que les « medias » en fassent leur « une », que les réseaux sociaux en fassent leur « buzz », les individus en groupe théâtralistent leurs revendications par des « violences », et, par exemple, s'en prennent aux symboles des institutions. Certains vont parfois jusqu'à taguer des monuments, détruire des façades commerciales, piller des magasins, brûler des voitures..

Devant ces « violences », les gouvernements tendent à réagir par la seule force, au nom de l'ordre public et de la sécurité. Il arrive que des policiers fassent alors un usage disproportionné de la force, lequel entraîne des « contre-violences » en un cercle sans fin.. Car qui agresse le premier ? Ce n'est pas nécessairement celui qui a

commencé l'offensive, mais plutôt celui qui a su *provoquer*, autrement dit, qui a su agir de manière à inciter l'adversaire à recourir à la « violence »¹.

Or, dans une démocratie, il semble clair qu'on n'a pas le droit de contester le droit établi par le peuple, autrement dit de juger illégitime ou injuste une loi. Car celle-ci ne peut être que légitime ou juste, puisqu'elle est d'origine démocratique. Si la loi est faite *par* le « peuple » et *pour* le « peuple », alors, suivant la fameuse formule de Jean-Jacques Rousseau, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*Du contrat social*, L.I, ch.8) et donc justice. Seule l'obéissance à la loi libère en rendant tous les citoyens égaux devant elle.

On sait comment J.-J. Rousseau traite le citoyen qui « viole » le contrat social : « quiconque refusera d'obéir à la volonté générale, y sera contraint par tout le corps ; ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera à être libre » (*Du contrat social*, L.I, ch.7) ; « il doit être retranché [de l'État] par l'exil comme infracteur du pacte, ou par la mort comme ennemi public » (*ibid.*, L.II, ch.5).

Autrement dit, si un État démocratique est celui dans lequel le peuple se gouverne lui-même *suivant la règle de la majorité*, il est absurde, c'est-à-dire contraire à la raison, de s'opposer à la loi que le peuple lui-même s'est donnée. Car soit les contestataires de la loi sont majoritaires, et leur révolte n'a plus de raison d'être ; soit ils sont minoritaires, et ils se révèlent antidémocrates en voulant imposer leur opinion à la majorité. Une action violente contre les lois établies par le peuple ne serait légitime que si la contrainte à leur obéir était elle-même illégitime !

Emmanuel Kant formule un dilemme semblable non plus en termes de démocratie, mais de république. Supposons, écrit-il, que, « dans une constitution civile déjà existante », qu'il nomme République, « le jugement du peuple soit contraire au jugement du chef réel de l'État, qui doit décider de quel côté est le droit ? Aucun des deux ne peut le faire, étant juge de sa propre cause. Il faudrait donc qu'il y eût encore au-dessus du chef un chef qui tranchât entre lui et le peuple, ce qui est contradictoire »². Et si ce « chef du chef » existait, il faudrait ou bien un autre chef, ainsi de suite, à l'infini, ou bien un chef qui soit « juste en lui-même »³, capable de ne jamais abuser de sa liberté, autrement dit, qui ne soit plus un être humain..

¹ Par analogie avec les relations internationales, citons le proverbe latin « *Si vis pacem, para bellum* », « Si tu veux la paix, prépare la guerre ». On voit que le seul fait de s'armer pour se défendre peut être interprété, à partir d'un certain degré, comme une préparation à l'attaque.

² Kant, *Sur l'expression courante : c'est bon en théorie, mais non en pratique*, Pléiade, p.282.

³ Kant, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, 6^{ème} proposition.

2) Deux raisons minimales pour lesquelles le refus d'obéir à la loi démocratique paraît légitime

Premièrement, une raison d'ordre *écologique*. Il n'est pas légitime d'obéir à des lois qui ne s'opposent pas de toute urgence aux dangers qui menacent la vie même de l'espèce humaine sur Terre. Pendant des milliers d'années, nos outils et machines ont permis de nous servir de la « Nature », de notre milieu biophysique, et de nous en protéger. Désormais, les lois devraient protéger la « Nature » (et donc notre nature d'êtres vivants) de nos outils et machines !

Deuxièmement, une raison d'*économie politique*. Il n'est pas légitime d'obéir à un droit, à des lois de commerce ou à des règles d'échange économique qui, au nom d'une prétendue unique rationalité économique, accroissent les inégalités sociales (en particulier, l'inégalité des chances et les diverses formes de la domination patriarcale), les inimaginables différences de salaire et de richesse financière, au lieu de viser à les réduire ou à les proportionner. Comment ne pas se révolter contre une *lex mercatoria*⁴ dont la faiblesse ou la complaisance autorisent sur toute la planète les excès et fraudes du capitalisme financier ?

Pour savoir si la violence peut donc être légitime en démocratie, il faut au préalable s'accorder sur ce que sont la légalité démocratique, l'État de droit, la légitimité et la « violence ».

3) Faut-il distinguer démocratie et république ?

Si, par démocratie, on entend la démocratie *représentative*, celle-ci se confond avec la république⁵. L'Article 2 de la *Constitution* de 1958 le rappelle. Le « principe » de la République est : « gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple »⁶. Toutefois, affirmer que le peuple se gouverne « *par* » lui-même fait problème. Car, au sens strict, il s'agit de la démocratie *directe*, telle qu'elle a été inventée et tentée à Athènes en Grèce ancienne. .

L'argument que Rousseau oppose à cette idée de démocratie directe est célèbre : « S'il y avait un peuple de dieux, il se gouvernerait démocratiquement. » (*Du contrat social*, L. III, ch.4).

D'une part, un dieu, étant postulé parfait, est nécessairement vertueux, et donc incorruptible, préférant toujours l'intérêt général

⁴ Loi et contrats du commerce international.

⁵ Cf. Philippe Raynaud, « République et démocratie », in *La démocratie* (2010), pp. 49-55.

⁶ Peuple s'entend ici au sens *juridique*, universel. « Peuple » signifie aussi la part *dominée* de ce peuple juridique (les travailleurs, la foule, voire la plèbe) et le peuple *ethnique* (la nation).

à l'intérêt particulier. Au contraire, une assemblée de citoyens humains ne peut exercer à la fois le pouvoir législatif, qui rédige et approuve une loi par définition générale, et le pouvoir exécutif, qui applique la loi aux cas particuliers par des décrets. La tentation de confondre l'intérêt général et l'intérêt particulier et de céder aux « offres » des groupes de pression, conduit en effet tôt ou tard à la *corruption*, comme en témoignent l'antique démocratie athénienne et toutes les tentatives anarchistes.

D'autre part, un dieu, toujours postulé parfait, n'a pas de corps vivant et n'a donc pas à travailler pour en satisfaire les besoins⁷. Il peut donc parlementer à loisir et *sine die* à l'agora ! Tel doit être le cas des dieux d'Épicure, heureux dans leurs intermondes.. Au contraire, pour siéger à l'agora, les démocrates de l'Athènes antique avaient besoin d'esclaves, de métèques et.. de femmes.

On comprend pourquoi Rousseau a pu écrire que : « À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de véritable démocratie, et il n'en existera jamais. » (*ibid.*). La démocratie directe dont traite Rousseau ne correspond donc pas à nos démocraties libérales modernes, qui sont parlementaires. Cherchant à décrire la nouvelle forme de pouvoir née avec ces démocraties libérales, Claude Lefort en conclut que « le lieu du pouvoir y est tacitement reconnu comme un lieu vide »⁸. La vie démocratique a disséminé la production des droits. Il manque au pouvoir démocratique une incarnation⁹ et même l'incarnation d'un « sacré ».

D'être parlementaires suffit-il à ces démocraties pour remédier à la corruption ? On peut en douter. L'économiste Esther Duflo, qui a détenu la chaire « Savoirs contre pauvreté » au Collège de France, a conclu son cours de 2009 en affirmant que « la démocratie mène à la corruption dans la mesure même où ses institutions fonctionnent bien. [...] On peut espérer seulement limiter la corruption, en concevant des institutions qui résistent à la mainmise des élites et à la tyrannie de la majorité ».

Il reste que *ce que nous appelons « démocratie » correspond à ce que Rousseau appelle « république ».*

⁷ Un corps vivant au sens biologique est une réalité imparfaite. Il dépend de son milieu, de son *Umwelt*. Il peut tomber malade, il s'use, vieillit et meurt.

⁸ Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1994, p.172. Cf. du même : *Essais sur le politique, 19e-20e siècles*, Paris, Esprit/Seuil, 1986.

⁹ Cf. Ernst Kantorowicz, *Les Deux Corps du Roi*, Paris, Gallimard, 1989. Le corps du roi est en même temps le corps mortel du roi et le symbole du corps immortel du royaume, lequel est transmis par le roi à son successeur (d'où l'expression : « Le roi est mort, vive le roi ! »).

4) Qu'est-ce que la république ?

L'idée de République est la solution d'un problème fondamental, que formule clairement Jean-Jacques Rousseau dans la 1^{ère} phrase du 1^{er} chapitre de *Du contrat social* (1762) : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » L'opposition semble ici totale entre d'une part, l'idéal moral, suivant lequel l'homme est « né libre », c'est-à-dire a pour nature de naître enfant, libre de l'instinct, pour apprendre à n'obéir qu'à lui-même (nous aurons à nous demander ce qu'au fond cela signifie) et, d'autre part, la réalité politique, où les dominants sont eux aussi pris dans les « fers » des préjugés inégalitaires qui divisent les hommes.

L'idée de génie de Rousseau est de chercher *dans* l'opposition elle-même la solution du problème. Telle est la leçon de la suite de la 1^{ère} phrase : « Comment ce changement s'est-il fait ? Je l'ignore. Qu'est-ce qui peut le rendre légitime ? Je crois pouvoir résoudre cette question ». Sa **méthode** consiste en effet à « écarter tous les faits » (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755), car les faits, tous les témoignages sur les pouvoirs oppresseurs, toute cette « *verità effettuale* (vérité effective) » (Machiavel) de l'expérience historique, ne donnent raison à personne, vu qu'aucun droit ne peut en être déduit. Le *fait*, ce qui est réalisé, ne peut pas fonder le *droit*, ce qui doit être. Le prouve clairement la différence entre la possession, qui est un fait, et la propriété, qui est un droit. Le voleur ne fait que posséder et le volé demeure propriétaire.

Seul donc un *contrat*, c'est-à-dire l'accord mutuel et rationnel de plusieurs volontés, pourrait fonder l'autorité politique. Mais lequel pourrait-il faire coexister liberté et autorité ?

Note sur « la » liberté.

Avant de répondre avec Rousseau, il nous faut dissiper l'équivoque du mot « liberté ». Car la liberté au sens politique a un sens essentiellement différent de la liberté « première » qu'est la liberté dite intérieure, celle sans laquelle nous ne pourrions pas « faire ce que nous voulons » parce que nous ne pourrions pas premièrement « vouloir ce que nous faisons » et même choisir nos volontés.

Tel est le libre-arbitre, ce pouvoir du « je veux » qu'acquiert peu à peu l'enfant et que perd le « fou ». Appelée traditionnellement *liberté de fait*, cette liberté de la volonté est au fondement de la liberté morale, laquelle permet de choisir entre le bien et le mal. Elle peut (ou elle devrait) être totale, sans quoi nous ne sommes plus

entièrement responsables de nos actes, tandis que l'autre, la *liberté de droit*, est nécessairement limitée.

En effet, au sens politique, c'est-à-dire au sens de l'individu en société, la liberté « consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, art.4). C'est cette *liberté de droit* (et non pas la liberté de juger ou de vouloir) que perd en partie le citoyen qui viole la loi. Un condamné à la prison, par exemple, perd ses droits civiques, sans pour autant perdre ses droits de l'homme. À la différence de l'esclave, être humain qui n'a plus le droit d'être un être humain puisqu'il est réduit à l'état de marchandise, mais qui garde pourtant la capacité de libre jugement. La tradition stoïcienne rapporte qu'Épictète était plus maître de lui-même que le maître dont il était l'esclave.

La démonstration sans doute la plus convaincante de la différence des deux libertés est donnée dans la philosophie de Spinoza, puisque ce dernier peut, sans contradiction, nier absolument la liberté de la volonté (« Il n'y a dans l'âme aucune volonté absolue ou libre », *Éthique*, Livre 2, proposition 48) et affirmer que « la fin de l'État [au sens de son but..] est en réalité la liberté. » (*Traité théologico-politique*, ch.20). Que le libre arbitre soit une illusion, autrement dit, une apparence que sa connaissance ne supprime pas (semblable à l'illusion du mouvement du soleil autour de la Terre), cela ne contredit pas la possibilité de la liberté en société et précisément celle de la démocratie, que Spinoza est un des rares philosophes à soutenir.

(fin de la note)

Qu'est-ce donc que cette République qui rend « légitime » l'autorité en la conciliant avec la liberté en société ?

Réponse de Rousseau : « J'appelle République tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être. » (*Du contrat social*, L.II, ch.26), parce que « [Les lois] sont des actes de la volonté générale. » (*ibid.*).

Qu'est-ce que la « volonté générale », origine de la loi ? Elle n'est pas la somme des volontés particulières, encore moins une opinion générale qui serait issue de sondages, mais elle signifie la volonté de *ce qui* est général, ou mieux, universel. Autrement dit, chaque citoyen n'est capable de vouloir ce que tous doivent vouloir pour tous seulement s'il est capable de *raison*, faculté de l'universel. On retrouve l'expression dans l'article 6 de la Déclaration des droits de 1789 : « La Loi est l'expression de la volonté générale. Tous les Citoyens ont droit de concourir personnellement, ou par leurs

Représentants, à sa formation. Elle doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. [...] ».

Cette définition ne décrit pas la réalité historique. Elle donne le principe proprement *révolutionnaire* de la République, lequel consiste en ce que le pouvoir « souverain », c'est-à-dire le pouvoir en dernière instance, n'est plus incarné par un Prince ou un Roi, représentants de Dieu, ni par une assemblée de gouvernants, encore moins par un prophète parlant au nom de Dieu, mais seulement par la « volonté générale », autrement dit, la volonté du « peuple »¹⁰, telle qu'elle s'exprime dans « les lois ».

La République n'est donc pas une espèce de gouvernement (monarchique, oligarchique, démocratique..), mais une espèce de pouvoir politique, qui consiste à « mettre la loi au-dessus de l'homme » (*Lettre au marquis de Mirabeau*, 1767). D'où la célèbre formule de Rousseau : « L'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*Du contrat social*, L.I, ch.8). Car « l'autorité souveraine n'étant autre chose que la volonté générale, [...] chaque homme, obéissant au souverain, n'obéit qu'à lui-même » (*Émile*, livre V).

La légalité républicaine, parce qu'elle (et elle seule) combine liberté et justice, est donc nécessairement légitime, c'est-à-dire absolument juste. Par l'égalité de tous les citoyens devant la loi, *aucune des particularités de l'être humain n'est une supériorité ou une infériorité d'ordre civique* : ni le savoir, ni la force, ni la richesse, ni le sexe, ni la classe sociale, ni la couleur de peau, ni le sang, ni le sol.. Tous égaux en droits.

C'est pourquoi, inversement, « tout gouvernement légitime est républicain » (*Du contrat social*, L.II, ch.6).

Cette « idée » de république, que tentent d'approcher les diverses républiques réalisées dans l'Histoire, serait incomplète sans trois autres principes : 1) la séparation des pouvoirs exécutif et législatif¹¹ ; 2) l'indépendance de l'autorité judiciaire ; 3) le droit à la libre expression, sans lequel il n'est pas de véritable contre-pouvoir. Une telle définition de la République donne aussitôt le moyen de définir l'*État de droit*, au sens strict¹². Dans celui-ci, non seulement les pouvoirs législatifs et exécutifs sont soumis aux lois parlementaires, mais aussi à un droit supérieur au droit constitué, sans lequel ce dernier ne pourrait pas être jugé, ni amendé.

¹⁰ Sur les différentes significations de « peuple », cf. note 6, p.3. Ici le sens est juridique.

¹¹ Rousseau la refuse car la souveraineté ne doit pas être « démembrée ». Montesquieu, lui, juge qu'il est nécessaire que « le pouvoir arrête le pouvoir » (*De l'esprit des lois*, ch. XI).

¹² Des juristes distinguent l'État de police, qui légifère, exécute et juge sans contrôle ; l'État légal, qui subordonne l'exécutif à la loi parlementaire et enfin l'État de Droit.

Note sur la nécessité d'une religion civile.

Étonnement, J.-J. Rousseau conclut *Du contrat social* en admettant qu'un contrat fondé seulement sur la libre volonté et la raison ne peut assurer l'unité du corps politique. Un sentiment doit nous inciter à la vouloir. Car, en politique comme en morale, il ne suffit pas de voir le bien pour le vouloir. La force des lois ne peut suffire à faire accepter ni leur dureté, ni les privations individuelles auxquelles la volonté particulière doit consentir pour se soumettre à la volonté générale. Par ailleurs, la vertu individuelle est impuissante contre le despotisme et l'anarchie. Il faut donc instituer l'« amour » des lois : « [...] il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs »¹³.

Comment, à l'époque de l'Internet, affermir le sentiment d'appartenance démocratique, moins à la nation qu'à la patrie ?¹⁴ Un analogue de la « religion civile » de Rousseau pourrait être le sentiment que suscitent les droits de l'homme, « droits naturels, inaliénables et sacrés » (*Déclaration des droits* du 26 août 1789). *Là serait la source fondamentale de la légitimité républicaine*. Il faudrait que les droits *naturels* soient non seulement respectés juridiquement, mais en plus *reconnus* moralement et « religieusement », à la façon d'un bien « sacré » universel. Cela implique des formes nouvelles de fêtes républicaines.

(fin de la note)

Une bonne méthode pour convaincre de la légitimité de la République est de la comparer à toutes les autres formes possibles de pouvoir politique en combinant les seuls principes possibles d'association entre êtres humains. Le tableau de la page suivante applique cette méthode en déduisant l'idée de république rationnellement mais aussi pédagogiquement, du moins l'espère-t-on, en comparant les diverses associations possibles à celles d'un jeu collectif.

¹³ *Du contrat social*, G.F., L. IV, ch.8.

¹⁴ Si les États provenaient de nations *naturellement* propriétaires de leur terre, si notre rapport à la terre-patrie était *inné*, le **nationalisme** aurait raison. Or la propriété d'une terre et ses frontières résultent d'une histoire, de guerres et de contrats qui n'ont rien de nécessaire. La communauté originaire de la Terre peut donc fonder une hospitalité universelle. Corrélativement, un patriotisme non ethnique est possible et même souhaitable au niveau européen.

L'INVENTION DU DROIT RÉPUBLICAIN

Essayons de déduire la vérité et la valeur du DROIT républicain à partir d'une définition de toutes les formes possibles d'association entre êtres humains. Si nous partons de deux principes apparemment opposés, qui sont la *liberté* d'agir (distincte de la liberté de vouloir ou d'intention), et l'*autorité* (ou encore le pouvoir exécutif, l'État au sens étroit), et si ces deux principes peuvent s'accorder par le moyen d'un troisième principe, qui est celui de *loi* juridique, alors seules sont possibles quatre combinaisons¹⁵.

COMPARAISON AVEC UN SPORT COLLECTIF	FORMES DU POUVOIR	LES TROIS PRINCIPES DE LA VIE EN SOCIÉTÉ		
		Autorité	Loi	Liberté
PAS D'ARBITRE. LES JOUEURS SE DONNENT DES LOIS (autonomie)	ANARCHIE Ni Dieu, ni maître ! Suppose l'absence d'égoïsme	0	+	+
L'ARBITRE FAIT SA « LOI », CELLE DE SON « BON » PLAISIR	BARBARIE OU TYRANNIE	+	0	0
L'ARBITRE FAIT LA LOI POUR LA SÉCURITÉ ET LE BIEN-ÊTRE DES JOUEURS	DESPOTISME Le despotisme peut être « éclairé », savant et rationnel	+	+	0
L'ARBITRE ET TOUS LES JOUEURS FONT LA LOI À LAQUELLE LUI ET TOUS LES JOUEURS SE SOUMETTENT LIBREMENT. L'ARBITRE NE FAIT QU'APPLIQUER LA LOI	RÉPUBLIQUE (ou démocratie représentative)	+ Le pouvoir exécutif (L'État) est soumis à la loi	+ Le pouvoir législatif appartient au peuple	+ Le droit de libre expression est LE contre-pouvoir

¹⁵ Le tableau des quatre combinaisons figure dans l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* (1798) d'Emmanuel Kant. Le 0 signifie absence ; le + signifie présence. En théorie, il existe 8 combinaisons (= 2³). Elles se ramènent à 4 parce que la réalité de la liberté implique celle de la loi. Au tableau de Kant, nous avons ajouté la comparaison avec un sport collectif.

5) Est-il possible de définir « la » violence ?

Il paraît impossible de délimiter « la » violence en général, tant sont diverses ses manifestations et les normes à partir desquelles on en juge¹⁶. Les violences vont des « coups et blessures » entre individus jusqu'aux rituels, tels que les sacrifices, les « crimes d'honneur », si choquants pour un républicain, ou tels que les cérémonies de mutilation génitale, et jusqu'aux violences invisibles que sont les « états » de violences, les violences dites institutionnelles, par exemples la « machine » judiciaire et la menace de la bombe nucléaire, les violences idéologiques, par exemple la mentalité patriarcale, en passant par le chantage et le harcèlement..

De plus, la violence est graduelle. Elle peut aller de l'insensible « état » de violence jusqu'aux supplices de la torture. Mais si, en raison de cette gradation, on affirme que la violence est partout, il faut alors affirmer aussi qu'elle n'est nulle part. Le mot « violence » n'a plus de sens s'il en a trop.

Pour en finir avec l'usage contemporain excessif du mot, le sociologue et historien Jean-Claude Chesnais ne retient de la violence que les atteintes corporelles contre des personnes¹⁷ : coups et blessures, viols, etc.. « La » violence n'est pour lui qu'une fausse unité. Seule a du sens une hiérarchisation des violences physiques. Il rejette donc les expressions de « violence économique, morale, symbolique, verbale.. ». Les atteintes aux biens ne sont que des délits.

Avant de réfuter cette thèse sur un point, rappelons l'argument traditionnel selon lequel la violence humaine n'a de rapport essentiel, c'est-à-dire nécessaire, ni avec la force au sens physique ou moral, ni avec l'agressivité. On croit qu'être violent envers quelqu'un, c'est le forcer. Pourtant, si la « force » est entendue au sens des sciences physiques, c'est-à-dire au sens de l'effet d'une action, elle est un fait objectif et quantifiable¹⁸. Or, quelle que soit la grandeur de cette force, elle ne contient rien qui soit *excessif*, rien qui soit la *violation d'une norme*. Par conséquent, parler de la violence dans la « Nature » n'est qu'une façon de désigner ce qui est

¹⁶ Cf. Yves Michaud, *La violence*, Que sais-je ? 8^{ème} édit. mise à jour, 2018 : « la violence ne peut être appréhendée indépendamment de critères et de normes. [...] Cette importance des normes se retrouve dans l'élément de chaos, de déchaînement, de transgression qui fait le caractère indéfinissable de la violence », p.8.

¹⁷ Jean-Claude Chesnais *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, Paris, Laffont « coll. Pluriel », 1981, p.12-14. Sur la baisse de «la» violence, cf. Stephen Pinker, *La part d'ange en nous (The better angels of our nature, Why Violence Has Declined)* (2011).

¹⁸ La formule de Newton, par exemple, définit la force par le produit $F = ma$, où « m » est la masse (inertielle ou gravitationnelle) et « a » l'accélération.

excessif par rapport à nos pouvoirs physiques d'êtres humains ou à notre imagination. Cette façon de parler est un anthropomorphisme¹⁹.

De même, la violence n'est pas l'agressivité. En effet, vivre au sens biologique suppose en général la puissance d'occuper un espace. Mais la manifestation agressive de cette puissance, pour défendre cet espace ou pour attaquer l'intrus, n'a rien qui soit la *violation d'une norme*, puisque sans elle, les animaux supérieurs ne pourraient tout simplement pas vivre. L'agressivité n'est ni immorale, ni morale. Elle est *amorale*, c'est-à-dire neutre par rapport aux normes du devoir moral²⁰. Si un chien agressif était violent ou « méchant », au sens de malveillant, de malintentionné, il faudrait le juger devant le tribunal de l'autorité judiciaire..

Il s'ensuit que, sans libre choix, il n'y a pas de violence. Heurter une personne sans le « faire exprès », sans exprimer une intention, n'est pas violence. De même, le dentiste qui ne peut pas éviter d'infliger une douleur préférerait l'éviter. Un simple regard peut, à l'inverse, être jugé dévisageant, désobligeant. « La » violence est donc toute entière dans l'intention ou la volonté supposées.

Or celles-ci ne peuvent être connues que par la parole. Contrairement à la thèse de M. Chesnais, la « violence verbale » est donc une véritable violence. Mieux : la parole est en général la condition négative de toute violence physique. Sans violence verbale, pas de violence physique. Le meilleur synonyme de la violence est sans doute l'injure, du latin *injuria* (négarion du droit), parce qu'elle est l'acte de langage par lequel un être humain refuse de reconnaître à un autre être humain les mêmes droits qu'à lui-même. Manquer de respect commence toujours par un usage méprisant du langage, dont le silence, en tant que déni de la présence d'autrui, est une variante. On peut en particulier conjecturer qu'une femme qui refuse absolument d'être insultée, injuriée ou rabaisée par son compagnon et qui, dès le premier mot de trop ou même dès la première montée du ton, exige des excuses, ne sera jamais victime de coups.

Sans prétendre avancer une définition par genre et différence spécifique de la violence, il est par conséquent possible d'accorder

¹⁹ On appelle « anthropomorphisme » le jugement qui part de la *ressemblance* de la forme (en grec, *morphé*) d'une chose avec la forme d'un être humain (en grec, *anthropos*) pour conclure à l'*identité* de cette chose et d'un être humain. Ainsi, dire d'une machine qu'elle marche, ou des animaux, qu'ils parlent, sont des anthropomorphismes.

²⁰ Konrad Lorenz, *L'Agression, une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1977. Quand Lorenz dit que le mal a du bon pour les vivants, « mal » signifie agression, et il a raison. Mais ce « mal » de douleur n'a rien à voir avec le mal de faute, le mal moral, dont l'histoire est entièrement culturelle. Certes, l'être humain est plus ou moins agressif, parce qu'animal. Mais il est le seul à être cruel. Un signe en est qu'en matière de tortures, de sévices, de châtements et de meurtres, l'usage des techniques a été le plus varié possible !

les esprits sur un critère général de la violence, qui est à la fois pertinent et opératoire. Il consiste précisément dans l'injure, dans le *refus de la justice au sens général*. La violence n'est ainsi qu'un concept négatif, qui consiste en *la violation d'une norme, dont il nous reste à prouver qu'elle est soit morale, soit juridique*.

6) Quelle différence entre légalité et légitimité ?

« Légal » et « légitime » sont des termes qui viennent tous deux du même mot latin, *lex*, qui signifie « loi ». Qu'est-ce qui fonde cette différence ? Supposons qu'aucune norme supérieure au droit n'autorise à le juger légitime ou illégitime. Alors tous les droits se valent, y compris le « droit » coutumier qui oblige à l'excision ou au crime d'honneur. Mais si tous les droits se valent, aucun ne vaut vraiment. Pour pouvoir juger illégitime ce qui est légal, il faut donc se référer à une idée universelle de la justice qui soit supérieure aux justices particulières. Quant à l'idée de « justice », nous pouvons nous accorder aisément sur sa définition traditionnelle, qui consiste à « donner à chacun ce qui lui est dû (*suum cuique tribuere*) ». D'où la définition nominale du droit : norme ou règle de ce qui est juste.

Il en résulte la distinction entre *droit positif*, posé par les institutions, et *droit naturel*²¹, lequel, en raison de son universalité et de sa nécessité, serait mieux nommé *rationnel*. Car l'idée universelle de justice ne peut pas se confondre avec un soi-disant droit spontané qui précéderait la vie en société, ni être tirée d'une *loi naturelle*, d'ordre physique. La science expérimentale ne peut en effet que décrire des lois sans jamais pouvoir en prescrire. L'idée universelle de justice ne peut pas non plus être tirée d'une *loi divine*, révélée par Dieu ou son prophète, puisque le sens des paroles ou du texte révélés dépend d'une interprétation qui ne peut pas s'imposer rationnellement à tous. Tel est un des fondements de la **laïcité** : il n'y a pas de « vérité révélée », mais seulement la croyance en une révélation.

Pour fonder le droit dit naturel, il ne reste plus que la morale, en particulier l'idée du Bien. Mais comment distinguer ce qui est légal, qui est déterminé par le droit, et ce qui est moral ou éthique, qui est déterminé par la simple conscience morale ? Car on sait, par exemple, que l'interdiction du vol ou du meurtre est un devoir moral qui est en même temps une obligation juridique.

²¹ Cf. Léo Strauss, *Droit naturel et histoire* (1953), Introduction, Flammarion, 1986, p.15 : « Si les principes tirent leur justification suffisante du fait qu'ils sont reçus dans une société, les principes du cannibale sont aussi défendables et aussi sains que ceux de l'homme policé ».

Une distinction classique peut ici nous guider²². Elle consiste à séparer d'une part, la **légalité**, domaine du juste, qui est la conformité des actions *externes* ou publiques à la loi juridique, et, d'autre part, la **moralité** ou l'**éthique**, domaine du bien, qui est la conformité des raisons *internes* ou privées d'agir (l'*intention* ou le mobile) à la loi juridique, supposée juste ou légitime²³.

Remarque : La distinction de la morale et de l'éthique est-elle nécessaire ? Seulement si l'on tient à ne pas confondre la théorie et la pratique. La *morale* serait alors une théorie du devoir, et l'*éthique*, ou casuistique, une application du devoir à des cas²⁴. Certains philosophes nomment éthique une morale minimale, réduite à un style de vie privé, et par conséquent indifférente au droit positif. Sa seule limite est le tort fait à autrui, principalement l'atteinte au droit de libre expression²⁵.

La morale et le droit sont donc comme deux points de vue indépendants sur l'action humaine. Ainsi, le motif pour lequel nous respectons, par exemple, les limitations de vitesse sur la route peut ou bien être juridique si nous craignons les gendarmes, ou bien être moral si nous ne le faisons que parce que nous le devons, indépendamment de toute contrainte externe et de toute conséquence.

De l'analyse précédente, il résulte, premièrement, que *nous ne devrions jamais juger autrui moralement*, puisque nous ne le pouvons pas ! L'intention morale n'apparaît qu'à la conscience personnelle, et on ne peut donc jamais être certain de la moralité d'autrui. Nous devrions ne juger autrui qu'à ses actes, c'est-à-dire comme d'un point de vue juridique, et lui faire confiance pour tout le reste. Mais, à la vérité, nous ne pouvons même pas être absolument certains de la légalité de la conduite d'autrui ! Car cette conduite peut être jugée légale alors qu'elle ne l'est pas (cas du criminel « pas vu pas pris », ou acquitté faute de preuve). Inversement, elle peut être jugée illégale alors qu'elle ne l'est pas (cas de l'erreur judiciaire).

²² Les distinctions qui suivent entre morale et droit ont leur fondement de possibilité dans *La métaphysique des mœurs* d'Emmanuel Kant. (1797). La place manque pour une claire exposition du fondement moral. Disons au moins que Kant déclare ne pas apporter une nouvelle morale, mais ne faire qu'explicitement la morale commune. Ce qui n'exclut pas la discussion !

²³ En termes plus précis, Kant dit qu'il n'existe que deux **devoirs**, à savoir celui de *vertu*, qui est catégorique (il s'impose tel un fait de notre raison, qui est capable de vouloir l'universel) et autonome (je me donne librement la loi) ; celui de *droit*, qui est hypothétique (autrui et moi sommes supposés faire société) et hétéronome (la loi vient d'une autorité extérieure).

²⁴ Épicure proposait une « éthique » *immorale*, sans « bien » au sens moral ni faute, puisque son principe est qu'il n'existe pas d'autre bien que le plaisir, ni d'autre mal que la douleur.

²⁵ Cf. le pluralisme moral extrême défendu par John Stuart Mill dans *De la liberté* (1859). Seraient sans doute moralement intolérables pour lui aujourd'hui la pollution, le racisme, l'antisémitisme, l'esclavage, le sexisme, le terrorisme et, très probablement, la prostitution.

Le second résultat est que l'État ne doit pas se soucier de notre conscience morale et de nos intentions à son égard. S'il le voulait, il ne le pourrait pas. Inversement, *moraliser, au sens strict, les gouvernants ou la vie politique est non seulement immoral mais impossible*. On peut tout au plus exiger des dirigeants les apparences de la moralité, ce qu'on peut appeler l'honnêteté !

Pourtant, l'analyse précédente ne permet pas de déduire que le fondement du droit « naturel », ni, en général, le fondement de la légitimité en république sont dans la morale. Car si la morale ne consiste pas seulement à faire son devoir de façon désintéressée, mais aussi à vouloir le « bien », il est alors *impossible aux êtres humains de s'accorder rationnellement sur les fins dernières* ou sur les buts ultimes qu'ils donnent à leurs actions. Chaque individu est libre de choisir son échelle des « fins », des « biens » ou des « valeurs », et en particulier sa conception du bonheur, dans la mesure, explique John Stuart Mill, où cela « ne nuit pas aux autres ». Autrement dit, dans la mesure où cela n'entrave pas la *vie publique*.²⁶

L'action politique n'est donc qu'une question *technique* d'ajustement de la contrainte du droit pour limiter les libertés les unes par les autres. Un peuple peut ainsi être composé de citoyens *parfaitement justes*, parce qu'ils respectent le droit, et pourtant *parfaitement immoraux*, parce qu'ils ne le respectent que par contrainte extérieure et jamais volontiers. Kant a donné de cette idée une formulation célèbre : « Le problème d'une constitution [républicaine], fut-ce pour un peuple de démons, [...] n'est pas impossible à résoudre, pourvu que ce peuple soit doué d'entendement »²⁷.

Un républicain doit donc être sans illusion concernant la bonté des citoyens et de leurs gouvernants²⁸. Confondre au contraire le droit et la morale, ne pas séparer le juste et le bien, cela conduit

²⁶ Ce « pluralisme des fins » explique en grande partie pourquoi John Rawls, dans *Théorie de la justice* (1971), estime avoir démontré que la vie politique doit être prioritairement fondée sur une idée de ce qui est juste, et non pas sur une idée du bien. Dans *Libéralisme politique* (1993), Rawls ira jusqu'à affirmer qu'un accord raisonnable est possible sur les règles de justice sans faire appel à la morale, *même en cas de conflit entre les croyances raisonnables*.

²⁷ Kant, *Vers la paix perpétuelle* (1796), 1^{er} supplément, Pléiade, t.3, p.360. Les démons, êtres intelligents et purement méchants, ont tout intérêt à agir dans une république, parce qu'elle leur permet la plus grande liberté d'action.

²⁸ C'est la leçon de Machiavel : « Les princes qui ont fait de grandes choses sont ceux qui ont tenu peu compte de leur parole. [...] Il faut être renard pour connaître les pièges et lion pour effrayer les loups. [...] Si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon, mais comme ils sont méchants » (*Le Prince*, 1513, ch. XVIII).

nécessairement à la **Terreur**. Celle-ci cherche à peser les pensées ou les intentions des citoyens, ce qui est impossible. D'où un soupçon généralisé, qui conduit périodiquement à des simulacres de procès en trahison et à des épurations²⁹.

La vie politique condamne-t-elle définitivement à la seule apparence morale ? On peut, avec Kant, espérer que non : « Les hommes sont dans l'ensemble d'autant plus comédiens qu'ils sont plus civilisés : ils adoptent l'apparence [...] du désintéressement, sans tromper personne, [...] il est très bon qu'il en aille ainsi dans le monde » (*Anthropologie du point de vue, De l'apparence permise en morale*, § 14). Car la « belle apparence (*Schöne Schein*) » peut bien finir par « passer dans leur disposition d'esprit » (*ibid.*).

7) Les deux violences : refuser de respecter autrui n'est pas refuser d'obéir au droit

La distinction qui vient d'être faite entre la loi morale et la loi juridique, autrement dit, entre deux légitimités rationnelles, permet de comprendre la différence fondamentale entre la violence *morale* ou privée, et la violence *politique*, ou publique.

Quelle est cette légitimité fondamentale que refuse la violence morale ou privée ? Plutôt que d'engager toute une discussion sur le fondement de la morale, répondons par le détour de la question suivante : *qu'est-ce qui a une valeur absolue ?* Qu'est-ce qui est en lui-même absolument bon ? On voit assez vite que ni la santé, ni la richesse, ni la puissance, ni l'intelligence, ni la connaissance, ni le courage, ni la culture, etc.. n'ont de valeur inconditionnelle puisqu'il peut être fait mauvais usage de toutes ces qualités. En revanche, vaut inconditionnellement la volonté de faire le bien. Or cette volonté n'existe nulle part ailleurs qu'en l'être humain. Par conséquent, en raison du fait *que tout être humain porte en lui la libre volonté de respecter la loi morale, de faire son devoir, tout être humain a une valeur absolue et mérite le respect* :

« L'impératif pratique sera donc celui-ci : *Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la*

²⁹ Cf. Robespierre : « Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur. La terreur [...] est donc une émanation de la vertu » (Discours du 5 février 1794, *Œuvres*, t. X, p.357)

personne de tout autre toujours en même temps comme une fin, et jamais simplement comme un moyen (niemals bloß als Mittel) »³⁰

Parce qu'il vaut en soi, parce qu'il est une « fin en soi » (Kant), et jamais seulement un moyen, l'être humain est inéchangeable. Kant nomme cette valeur de la personne **dignité**, par opposition au **prix**, qui est la valeur de ce qui n'est qu'un moyen.

Qu'est-ce que le **respect** ? Le sentiment d'estime pour la juste valeur d'une chose en général. Puisque le respect pour l'être humain est fondé sur sa potentialité morale, tout être humain, y compris le plus grand criminel, est par conséquent respectable. Ce respect universel envers les personnes ne doit pas être confondu avec le respect envers une chose (respecter le gazon signifie protéger, sauvegarder), ni avec le respect envers un être supérieur (respecter ses parents ou bien Dieu signifie craindre, vénérer). Sur ce respect inconditionnel dû à toute personne peuvent s'édifier les **droits naturels** de l'être humain.

La séparation du domaine de la légitimité morale et de la légitimité juridique étant totale, la question de la légitimité de la violence publique ou politique ne se décide plus désormais qu'à l'intérieur du domaine du droit.

Or, si chacun croit que *son* bon droit est *le* droit, un accord objectivement juste entre citoyens est impossible, parce que chacun, par passion, indignation ou colère, croit juste de se faire justice. Alain l'a clairement exprimé : « Où donc est la justice ? En ceci que le jugement ne résulte point des forces, mais d'un débat libre, devant un arbitre qui n'a point d'intérêts dans le jeu. [...] Ce qui est juste, c'est d'accepter d'avance l'arbitrage ; non pas l'arbitrage juste, mais l'arbitrage. L'acte juridique essentiel consiste en ceci que l'on renonce solennellement à soutenir son droit par la force. »³¹

Le juge judiciaire est en effet ce *tiers* qui rend un arbitrage qui est contraire à l'arbitraire des intérêts et des passions, parce qu'il est non seulement juste, mais *équitable*. Si la loi est appliquée à la lettre, sans tenir compte des circonstances aggravantes ou atténuantes du cas, la décision du juge est en effet injuste (cf. l'adage latin : *summum jus, summa injuria*, l'extrême droit est une extrême

³⁰ Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, II, Pléiade, p.295. « Pratique » signifie tout ce qui est possible par liberté, tout le domaine des fins que l'être humain peut se donner.

³¹ Alain, *Propos*, 18 avril 1923, t. I, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1956, p. 484-485. Cf. l'adage latin *Res judicata pro veritate habetur* : « la chose jugée est regardée comme la vérité ». La sagesse des juristes romains ne leur a pas fait écrire : *Res judicata veritas est*, « la chose jugée est la vérité ».

injustice !). Afin de corriger l'inévitable généralité de la loi, le juge doit donc interpréter les textes de droit, prendre en compte l'*esprit* de la loi, la jurisprudence et même certains droits dits naturels. Cela se nomme rendre justice avec **équité**³².

Pour se convaincre de l'admirable progrès qu'est l'institution judiciaire, il peut être utile de rappeler les lentes conquêtes de la justice pénale dans la tradition juive et européenne. Cette conquête peut être systématiquement résumée en trois étapes : 1) punir un innocent jugé coupable du conflit grâce à un mythe, afin d'arrêter les cycles de la vengeance. C'est le sacrifice d'une victime émissaire ; 2) punir en raison de l'acte (cf. La Bible, *Livre d'Ézéchiel*, ch.18 : les enfants ne doivent pas payer les crimes de leurs parents ; *Lévitique*, ch.24 : la loi du Talion signifie ne pas rendre plus que le coup subi) ; 3) punir en raison de l'acte et de l'intention (institution du juge, dont le modèle est Salomon, cf. 1 *Rois* 3, 16-28).

Une dernière étape outrepassé l'institution judiciaire : l'appel chrétien à l'amour (*agapé*, non pas *éros*), c'est-à-dire au pardon des offenses. « Si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends l'autre joue » (Matthieu, 5, 39). Ce pardon n'est ni l'amnistie, ni l'indulgence, car on ne pardonne que ce qui demeure inexcusable. Croire qu'en s'offrant tous en victime et en renonçant tous au droit de légitime défense, est mis fin à la violence constitue l'utopie chrétienne. Elle présuppose en effet que tous les êtres humains se convertissent à « l'amour des ennemis » (*Évangile de Matthieu*, 5, 44)³³.

C'est dans la première étape de la justice pénale que prend origine la *fascination* exercée par le spectacle de la violence. D'un point de vue ethnologique et sociologique, la mise à mort collective réussit le prodige « homéopathique » de transformer la mauvaise « violence » en bonne « violence », autrement dit, de transformer la « violence » de chacun contre chacun en une « violence » de tous contre un, laquelle rétablit l'unité et l'ordre. Sous l'apparence trompeuse d'un échange avec les dieux, d'un « *do ut des* (je donne pour que tu donnes) », le **sacrifice** a en effet pour fonction réelle la régulation de la « violence ». La victime est littéralement *sacri-fiée*, fait sacrée, parce qu'elle est à la fois ce qu'il y a de pire et de meilleur, et paraît donc douée d'un pouvoir surhumain. En effet, en raison

³² Sur l'équité, cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* (V, 14).

³³ En déclarant « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive » (*Matthieu*, 10, 34), le Christ ne prône pas la violence. Car la révélation de l'innocence des victimes émissaires prive les êtres humains de leurs rites de protection contre leur propre violence. Le « glaive » va alors séparer ceux qui osent pardonner et ceux qui ne veulent pas renoncer à accuser.

d'un mythe ou d'une idéologie, elle est *chassée* ou *mise à mort parce que maléfique*. Mais, inconsciemment et réellement, elle est *bénéfrique* parce que *chassée* ou *mise à mort par tous*, parce que source du retour à l'ordre et à l'unité³⁴. Le crime d'honneur en donne encore de nos jours un exemple qui peut servir de preuve de notre difficulté à comprendre la violence religieuse « primitive ».

Finalement, s'il est vrai qu'en République, *seul le droit est source de justice*, autrement dit, si seule est juste la justice instituée, il ne reste que deux manières de contester la légitimité des lois républicaines : le droit de libre expression et la désobéissance civile.

8) Le droit de libre expression, unique contestation de la loi qui, en république, soit à la fois légale et légitime

Kant est le premier philosophe à mettre en lumière le droit inconditionnel de « liberté d'écrire ». Sans celui-ci, dit-il, la république se mettrait en contradiction avec elle-même, car elle contraindrait les citoyens à renoncer à la liberté : « la *liberté d'écrire*, maintenue dans les limites du respect et de l'amour de la constitution [...] est l'unique palladium des droits du peuple »³⁵.

Tel est l'unique droit de résistance à l'oppression qui soit légal et légitime en République.

Pour que les *Lumières* se diffusent, pour que reculent la superstition et le fanatisme, la *seule* condition est « la liberté de faire un *usage public* de sa raison dans tous les domaines »³⁶. Le droit d'expression n'est donc pas celui de l'opinion individuelle arbitraire. « Usage public » signifie que l'homme s'exprime *en tant que « savant »*, autrement dit, en tant qu'il raisonne, c'est-à-dire essaie de juger universellement. Cet usage se manifeste dans la presse écrite, précisément dans les journaux sans lesquels le citoyen ignorerait les faits. Faire « usage privé » de la raison signifie s'exprimer en tant que citoyen qui remplit une fonction *particulière*. Par exemple, je peux, en tant que savant (« usage public »), expliquer dans un journal pourquoi je pense que la loi fiscale en France est injuste, tout en

³⁴ L'ambivalence de la victime est bien mise en valeur dans la parabole des vigneronniers homicides : « La pierre qu'avaient rejetée les bâtisseurs est devenue pierre de façade » (*Évangile* de Luc, 20, 17). Cf. R. Girard, « *Des choses cachées...* », Grasset, 1978, p.201.

³⁵ Kant, *Sur le lieu commun : il est possible que ce soit juste en théorie, mais en pratique, ça ne l'est pas* (II, § 23). Le palladium était la statue de *Pallas Athéna*, bouclier d'Athènes.

³⁶ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* 1784, § 5. Ce droit annonce l'article 11 de la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789.

payant mes impôts comme le veut cette loi, en tant que contribuable (« usage privé »).

Ce droit d'expression est de nos jours menacé par ce qu'on appelle les « réseaux sociaux », parce qu'ils constituent des « médias alternatifs » aux journaux et aux agences de presse. Or ces « réseaux » ne peuvent pas vérifier les faits à la manière de la presse libre, car ils sont un lieu d'échanges littéralement *anarchique*, c'est-à-dire sans principe d'autorité. Sans un tel principe, il est impossible de synthétiser faits, arguments et réfutations, impossible d'établir un bilan complet et impartial des échanges successifs. Il faut donc ou exclure ces réseaux de la délibération démocratique, ou leur en imposer les règles spécifiques. Rude tâche..

Mais si l'État refuse au « peuple » cet usage public de la raison, cette liberté de s'exprimer à visage découvert sur l'oppression qu'il lui fait subir, n'est-il pas légitime de recourir à la désobéissance civile ? Et si celle-ci est légitime, est-elle un droit ?

9) La désobéissance civile est violente en tant qu'illé-gale, mais non-violente en tant que légitime

Henry David Thoreau (1817-1862) passe pour l'initiateur de la désobéissance civile, parce qu'il a refusé de payer ses impôts pour manifester son opposition à l'institution de l'esclavage et la guerre au Mexique. Il n'a en vérité passé qu'une nuit paisible en prison, un parent ayant accouru le lendemain pour régler les arriérés d'impôts. De plus, Thoreau n'emploie jamais l'expression de désobéissance civile³⁷. Toutefois, en dépit de la légende largement exagérée qu'a engendrée son geste, Thoreau incarne assez bien la désobéissance civile. En effet, celle-ci consiste à enfreindre la loi a) afin de s'opposer à une des lois ou décisions du gouvernement, b) de façon publique, c) sans violence (sans insulte, ni atteinte aux personnes ou aux biens), d) au nom de principes supérieurs, e) en acceptant la peine encourue.

Toutefois, le geste de Thoreau s'apparente davantage à l'*objection de conscience* ou à la *dissidence*. Premièrement, parce qu'il a agi pour des raisons de conscience morale plutôt qu'au nom de

³⁷ De sa nuit en prison, Thoreau tirera une conférence intitulée « Résistance civile au gouvernement » (1848), qui sera réintitulée « De la désobéissance civile » à l'occasion de l'édition des *Œuvres complètes* (1866), donc après la mort de Thoreau.

« droits naturels »³⁸, tels que ceux de justice, d'égalité, de solidarité ou de dignité. Deuxièmement, parce que sa contestation fut individuelle, et non pas organisée collectivement, comme l'association *Extinction Rebellion*³⁹ en donne de nos jours l'exemple. La désobéissance civile s'exerce en effet collectivement dans le but de réactiver le « contrat social » et de faire reconnaître juridiquement ses demandes. Est-elle une *insurrection* ? Quel rapport a-t-elle avec la révolution ?

Si par insurrection on entend une action violente du « peuple » contre l'État lui-même, la désobéissance civile en est une. Cette action n'est légitime qu'en cas d'oppression, au sens où l'article 35 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793 reconnaît un « devoir sacré » d'insurrection⁴⁰. Elle peut se limiter à saboter le fonctionnement de l'État et se nomme *résistance*. Les résistants au régime de Vichy ont donné l'exemple du risque pris à vivre sans aucune garantie juridique possible.

Quant à la *révolution*, elle est plus qu'un *coup de force*, plus qu'un *coup d'État*, c'est-à-dire plus qu'un calcul tactique visant à la seule prise du pouvoir. Car elle a pour but d'instaurer un ordre politique plus juste, voire une société entièrement nouvelle. Tel a été le cas de la Révolution française. Mais la révolution ne cherche pas ses raisons dans la violation par les gouvernants d'un droit dont ils devraient être les garants. De plus, le fait qu'elle doive, pour réussir, demeurer secrète nie par conséquent le principe de « publicité », au sens de publication, sans lequel le droit n'est pas républicain.

Enfin, la révolution veut le plus souvent être la dernière violence, celle qui met fin à « toute violence exercée sur les hommes »⁴¹. En ce sens, elle est sacrificielle, injuste, et son idéal de pureté morale conduit à la Terreur. « Sacrificielle » signifie qu'elle fonde l'unité sociale sur l'accusation idéologique de victimes émissaires innocentes. Elle conduit à la *Terreur* parce que l'intention morale d'autrui nous échappe, et que seuls peuvent être jugés objectivement injustes des actes tombant sous la loi⁴².

³⁸ Le cas de l'euthanasie est éclairant : mettre fin aux jours d'un ami malade, à sa demande, au nom de sa dignité, en acceptant les suites pénales de ce choix n'est pas vouloir changer la loi.

³⁹ « Rebellion » a pour étymologie, le latin *bellum*, la guerre. Le rebelle cherche-t-il à recommencer la guerre ?

⁴⁰ Cf. Annexe B : « Des diverses formes de violence politique que disent les textes constitutionnels ? »

⁴¹ Cf. Lénine, *L'État et la révolution* (1917), Moscou, ch.4, p.104.

⁴² Cf. J. Jaurès, « Question de méthode », adressé à Charles Péguy, *Œuvres de J. Jaurès*, VI, Rieder, 1933, p.242 : « il devient puéril d'attendre qu'un cataclysme économique menaçant le prolétariat dans sa vie même provoque, sous la révolte de l'instinct vital, « l'effondrement violent de la bourgeoisie ». Ainsi, les deux hypothèses, l'une historique, l'autre économique, d'où

Conclusions

Si on définit la violence politique par la violation du droit institué, autrement dit, par le refus de la seule justice qui nous soit connaissable, elle ne peut être justifiée en république démocratique que dans seul un cas, celui de la *désobéissance civile*. C'est la seule espèce de « résistance à l'oppression » qui soit à la fois violente et légitime.

La *désobéissance civile* viole en effet le droit, mais elle est justifiée non pas, comme pour Thoreau, parce qu'elle serait fondée sur un sentiment moral subjectif, mais parce qu'elle agit au nom des principes du droit dit « naturel », déjà inscrits dans le Préambule de la Constitution républicaine, ou bien au nom de principes éthiques universels, tels que les demandes de droits écologiques. Ce droit et ces principes sont les véritables *fondements de la légitimité*.

Toutefois, avant de s'engager à la désobéissance civile, il faut en République avoir épuisé les recours légaux devant les tribunaux. Le *droit de libre expression* est alors l'unique « droit de résistance à l'oppression » qui soit à la fois légal et légitime en République. La démocratie est normalement conflictuelle, vu qu'une décision choisie démocratiquement peut être injuste et fautive.⁴³ Mais, *aussi fragile et imparfait soit-il, le droit institué est l'unique effectuation ou réalité de la liberté du peuple*.

Ce droit est de nos jours menacé par ce qu'on appelle les « réseaux sociaux » et des sites de l'Internet, qui prétendent constituer des « médias alternatifs » aux journaux et aux agences de presse.

Enfin, une République qui suppose que toute violence est condamnable et que les êtres humains sont par nature moralement bons serait aussi naïve et impraticable que l'anarchie. C'est pourquoi, au titre de prévention des violences collectives réelles, il manque sans doute aux États de droit des rites qui, mieux que les arts, les sports, et en général la culture, soient des exutoires sacrificiels fictifs et « cathartiques » aux inévitables frustrations nées de l'envie et de la peur d'être exclu du jeu collectif, ces deux sentiments typiques de la société civile des démocraties capitalistes et libérales.

©Jean-Michel Pouzin,
agrégé et docteur en philosophie

devait sortir, dans la pensée du *Manifeste communiste*, la soudaine Révolution prolétarienne, la Révolution de dictature ouvrière, sont également ruinées. »

⁴³ Cf. Annexe C : « Est-ce parce qu'une délibération est démocratique qu'elle aboutit à la vérité ou à une décision juste ? »

ANNEXES

A) Peut-on affirmer que l'État détient « le monopole de la violence physique légitime » ?

À chaque fois qu'il s'agit de la « violence d'État » ou de ce que certains appellent les « violences policières », on entend et on lit presque partout la fameuse formule de Max Weber, selon laquelle « L'État contemporain [...] revendique avec succès pour son propre compte le *monopole de la violence (Gewaltsamkeit) physique légitime*. »⁴⁴ Or, s'il est question de l'État républicain, cette affirmation est, sinon absurde, du moins gravement équivoque. Car elle méconnaît la signification essentiellement non-violente de la contrainte du droit.

On ne peut le reprocher à Weber. En tant que sociologue, il est tenu à une méthode objective de description des faits qui lui interdit de porter des jugements de valeur ou encore normatifs. Mais cette méthode le conduit à ne pas se demander si violence, contrainte et obligation sont des concepts qui ont des différences essentielles. « Zwang » (contrainte) est d'ailleurs parfois employé par Weber à la place de « Gewaltsamkeit » dans la même fameuse formule.

B) Des diverses formes de violence politique que disent les textes constitutionnels ?

L'actuelle Constitution de la République française ignore le droit de révolte. Il est vrai qu'elle reconnaît un droit de « *résistance à l'oppression* »⁴⁵, mais uniquement au titre de « droit naturel et imprescriptible », et non pas au titre d'un droit positif, qui ait une valeur légale. Ce « droit de résistance » figure en effet dans son Préambule⁴⁶ :

« Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la

⁴⁴ Max Weber, *Le savant et le politique*, tr. fr. J. Freund, 10/18, 2005, p. 124 *sq.*

⁴⁵ Ce droit, dans sa portée à la fois morale, juridique et politique, a été conçu la première fois par John Locke, dans son *Du gouvernement civil*, ch.17 et 18.

⁴⁶ L'article Préambule de la Constitution de 1958, texte qui fonde la 5^{ème} République, renvoie à la Déclaration de 1789. Celle-ci ne s'impose au pouvoir législatif en France que depuis 1971, date à laquelle le Conseil constitutionnel a décidé que les lois contraires au Préambule étaient contraires à la Constitution.

liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression. » (D.D.H.C., 1789, art. 2)

Toutefois, nulle part, ni dans le Préambule, ni dans la Constitution, la résistance et l'oppression ne sont définies. Notons que la « résistance » fait l'objet dans le Préambule d'une seconde mention, cette fois-ci défavorable : « tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance. » (D.D.H.C., art.7)

Si la révolte est une action du « peuple » contre l'État lui-même, elle est alors une *insurrection* au sens où l'article 35 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1793 reconnaît un « devoir sacré » d'insurrection⁴⁷. Mais ce « droit » n'a pas été retenu dans la Constitution de 1958. Il signifie cependant que la révolte peut conduire à une *révolution* politique, laquelle consiste en un soulèvement visant à renverser le pouvoir constitué afin de changer de Constitution.

C) Est-ce parce qu'une délibération est démocratique qu'elle aboutit à la vérité ou à une décision juste ?

L'esprit critique permet d'en douter. Il est vrai d'abord que les vérités ne se votent pas ! Un savant peut avoir raison seul contre tous. L'histoire des sciences en fournit maints exemples. Ensuite, faut-il dire qu'une décision est bonne parce qu'elle est choisie démocratiquement, ou bien qu'elle est choisie démocratiquement parce qu'elle est bonne en elle-même ?⁴⁸.

Dans un livre remarqué, *L'autorité de la démocratie*, le philosophe politique David Estlund a traité en détail la question du rapport de la démocratie à la vérité. Il compare la démocratie à l'« épistocratie » (!), qui est l'autorité politique des experts. Pourquoi, se demande-t-il, la démocratie est-elle la seule procédure acceptée par tous ? Parce que tous y sont traités à égalité. Pour éviter le dilemme de la décision bonne parce que démocratique ou bien démocratique parce que bonne, Estlund propose que la procédure démocratique soit « modeste » du point de vue de la vérité, parce qu'elle ne constitue qu'une raison « morale » d'obéir aux résultats, et non pas une raison scientifique. « Ce dont nous aurions besoin », écrit-il, « ce n'est

⁴⁷ Constitution du 24 juin 1793, Art. 35. « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. » Sans définir l'oppression, l'article 34 la circonscrit : « Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé ».

⁴⁸ Cf. Hans Kelsen, *La Démocratie : sa nature, sa valeur* (é.o. 1929).

donc pas d'une compétence globalement meilleure que le hasard, mais plutôt d'un bilan meilleur que le hasard quand la valeur des décisions est pondérée au prorata de leur importance »⁴⁹.

D) La violence sacrificielle fictive ou « symbolique » peut prévenir la violence collective réelle

Étonnement, on l'a vu, J.-J. Rousseau conclut *Du contrat social* en instituant une religion civile. Mais Rousseau condamne les cérémonies, les spectacles, et surtout le théâtre, en raison de son immoralité (la tragédie vénère les surhumains, la comédie rend aimable le vice et ridicule la vertu). Il réduit au minimum la liturgie de la fête (cf. Rousseau, *Lettre à M. d'Alembert*) et surtout exclut tout rite de nature sacrificielle. Cette exclusion de la propension « naturelle » à la violence, qui nécessite d'être canalisée, repose sans doute sur la grande thèse de Rousseau, selon laquelle l'être humain est naturellement bon (par « l'amour de soi »). Seule la société, parce qu'elle substitue à l'amour de soi l'« amour propre », rend l'homme mauvais. Si nous contestons cette thèse et préférons celle d'un Thomas Hobbes, alors il manquera toujours aux Républiques et aux États de droit des rites périodiques, qui, mieux que les arts et les sports, soient des exutoires ou des catharsis aux inévitables frustrations nées de l'envie (*invidia*, le mauvais œil) que produit la société capitaliste libérale. Mais pour que ces rituels soient conformes à l'esprit républicain, les victimes émissaires doivent être anonymes ou du moins fictives, à la manière d'un bonhomme Carnaval ou, plus récemment, du Burning Man collectivement « sacrifié » au Nevada.

©Jean-Michel Pouzin

⁴⁹ David Estlund, *L'autorité de la démocratie* (2008) tr. Y. Meinard, Hermann, 2011, p.432. Le « sophisme » de l'expert qui veut être chef parce qu'il est expert figure p.79.

Le débat continue sur le forum
du site internet de l'espace Didier Bienaimé,
M. Pouzin y répondra à vos questions ou réflexions.

www.espacedidierbienaime
rubrique : « Agenda / Les rencontres philosophiques ».

Notre prochaine rencontre :
jeudi 21 mars 2024 à 18h30
**« Une civilisation est-elle
supérieure à une autre? »**



Ville de La Chapelle Saint-Luc

Espace Didier Bienaimé
Centre culturel
25 bis avenue Roger Salengro
10600 La Chapelle Saint-Luc
Billetterie : 03 25 74 92 12
reservation@la-chapelle-st-luc.eu
www.espacedidierbienaime.fr



@ESPACEDBIENAIME

Ville de
La Chapelle Saint-Luc
www.ville-la-chapelle-st-luc.fr