



anarchisme et non-violence

numéro **1**

AVRIL 1965

L'IDEE DE NON-VIOLENCE N'EST PAS ORIGINALE POUR LE MOUVEMENT ANARCHISTE, MAIS CELUI-CI NE LUI A PAS ACCORDE L'IMPORTANT QU'ELLE MERITE. « ANARCHISME ET NON-VIOLENCE » SE PROPOSE DONC DE REMETTRE CETTE IDEE EN VALEUR ET IL NE FAUDRAIT PAS LE CONSIDERER COMME UNE NOUVELLE TENDANCE DE L'ANARCHISME. IL NE SE DECLARE PAS PLUS INDIVIDUALISTE, HUMANISTE, SOCIALISTE, COMMUNISTE LIBERTAIRE QUE SIMPLEMENT PACIFISTE. IL NE S'AGIT PAS DE FONDER UNE SECTE NI UNE CHAPELLE, MAIS DE PASSER AU CRIBLE DE LA CRITIQUE ANARCHISTE LES THEORIES NON VIOLENTES ET DE LES METTRE EN PRATIQUE DANS L'ACTION DIRECTE.

NOUS SOMMES ANARCHISTES AVANT D'ETRE « NON-VIOLENTS », MAIS « NON-VIOLENTS » PARCE QUE ANARCHISTES. LE RALLIEMENT A « ANARCHISME ET NON-VIOLENCE » NE SIGNIFIE PAS LE RETRAIT DES DIVERS GROUPES ET MOUVEMENTS LIBERTAIRES, MAIS IL IMPLIQUE, PENDANT SA DUREE, LE RENONCEMENT AUX METHODES VIOLENTES. DES EXPERIENCES DE PROPAGANDE ET DE LUTTE CONTRE L'AUTORITE ETATIQUE ONT ETE MENEES AVEC PLUS OU MOINS DE VIOLENCE ; ELLES SE JUSTIFIAIENT PEUT-ETRE EN FONCTION DES CIRCONSTANCES ET DU DEGRE D'EVOLUTION DES ESPRITS, ET IL N'ENTRE PAS DANS NOTRE PROPOS DE LES CONDAMNER. IL EST TROP FACILE, AVEC LE RECU, AU COIN DE SON FEU, DE RECHERCHER LES ERREURS ET DE PENSER QU'IL ETAIT POSSIBLE D'EMPLOYER DEJA DES METHODES NON VIOLENTES. LES RESULTATS EN EUSSENT-ILS ETE MEILLEURS ? S'IL EST BON DE TIRER LES LEÇONS DES EXPERIENCES PASSES, CE QUI IMPORTE C'EST LE PRESENT ET L'AVENIR. C'EST POURQUOI NOUS PENSONS QU'IL EST GRAND TEMPS POUR LES ANARCHISTES DE CONCRETISER, ET CE AVEC DES METHODES ESSENTIELLEMENT NON VIOLENTES, LES IDEES-FORCES QUI LES IMPULSENT : L'ANTIAUTORITARISME ET L'ACTION DIRECTE.

« ANARCHISME ET NON-VIOLENCE ».

QUELQUES DONNÉES FONDAMENTALES

— Les structures de la société actuelle sont essentiellement étatiques ; elles ne peuvent se maintenir que par l'autorité et la violence.

— Les anarchistes préconisent la disparition de l'Etat ; ils proposent une société sans autorité où la violence ne se manifesterait plus dans les rapports sociaux.

— Face au pouvoir et à l'autorité, les anarchistes ont apporté des solutions libertaires (fédéralisme, syndicalisme, etc.), mais en opposant la violence à la violence, ils l'ont ainsi légitimée.

— De toute façon, devant le gigantisme actuel des forces répressives et la mise en condition psychologique, la violence insurrectionnelle paraît impuissante.

— Les méthodes non violentes paraissent être le moyen d'action le plus conforme aux théories anarchistes ; elles constituent une force qui permet d'éviter les conséquences autoritaires de la violence.

— L'action directe non violente a surtout été utilisée par des groupements religieux, généralement avec succès, mais la non-violence n'est pas plus d'essence religieuse que la violence est anarchiste et athée. C'est pourquoi il est nécessaire d'étudier et de mettre en pratique ces formes d'action.

Nous posons donc la primauté de la non-violence et estimons que le ralliement à « Anarchisme et non-violence » devrait impliquer l'emploi de la non-violence tant dans l'action sociale que dans le comportement individuel.

« Il est étonnant que les peuples chérissent si fort le gouvernement républicain et que si peu de nations en jouissent ; que les hommes haïssent si fort la violence et que tant de nations soient gouvernées par la violence. »

Montesquieu (*Pensées*)

remarques sur la violence

Il nous est apparu intéressant, dans ce premier numéro d'une revue consacrée à l'anarchisme et à la non-violence, d'étudier la nature et les formes de la violence afin de mieux connaître son visage, et de mieux la reconnaître sous ses masques. Cela nous semble être une condition préalable à tout travail ultérieur visant à la disparition dans notre vie et dans notre civilisation des moindres traces de cet état naturel qu'est la violence et à la promotion de l'anarchie, cet « ordre par l'harmonie », comme le disait si bien Louise Michel.

Une première remarque s'impose, c'est la mauvaise conscience de la violence. En général, sauf pour quelques disciples de Calliclès (1) ou de Nietzsche (2) qui ont le courage de leurs idées et de leurs actes, la violence se dissimule sous des raisons fallacieuses ou sous des apparences plus bénignes. Si l'on en croit les livres de droit, de morale, de théologie, on n'a qu'à se louer de la sagesse de nos savants, de nos chefs politiques et sociaux, de la bienveillance de nos dieux et de l'harmonie de nos institutions publiques. En fait, il suffit d'ouvrir ses oreilles et ses yeux pour voir les individus et les communautés opprimés par la tyrannie individuelle ou collective sous toutes ses formes. La loi, elle-même, qui devait assurer la justice entre le fort et le faible, est le moyen le plus assuré et le plus légal pour écraser le faible.

C'est peut-être là qu'il faut trouver le sens de la révolte anarchiste en face de la dureté de ceux qui profitent de leur puissance (physique ou intellectuelle) et aussi, hélas ! devant l'aveuglement et l'inconscience des opprimés qui, bien souvent il faut le dire, n'ont que ce qu'ils méritent (3) et se complaisent dans leur situation par une sorte de masochisme plus ou moins inconscient.



(1) Platon : *Gorgias* 482e — 484a.

(2) Ainsi parlait Zarathoustra — Par-delà le bien et le mal.

(3) Cf. La Boétie : *Discours sur la servitude volontaire*.

Une des causes de l'emploi de la violence est l'instinct naturel de possession, qu'il soit individuel ou collectif (Etat par exemple), comme l'a bien démontré P.-J. Proudhon (1) lorsqu'il expose qu'il est faux de penser avec Grotius que la guerre est une injustice du côté de l'assaillant qui vise à s'approprier de ma personne et de mes biens et une juste action du côté de l'assailli. Il développe sa pensée en indiquant que l'injustice — ou la justice, comme on voudra — de la guerre est totale chez les deux et inséparable même de l'idée de guerre. En effet, ce qui est en question, c'est la propriété, source du différend. Si l'assaillant veut mes biens et ma personne, s'il m'en dénie la possession, c'est que j'en ai à l'origine revendiqué la possession. Dans cette optique, l'assailli n'est pas plus fondé à se défendre que l'assaillant à attaquer. Tous deux vivent dans une même fausse philosophie, j'entends celle de la propriété (2). Tout exercice d'un pouvoir est illégal, car il vise à maintenir ou à étendre ce vol initial.

Cela nous amène à expliquer pourquoi l'homme, et aussi l'animal, en est venu à vouloir posséder : c'est principalement dans la crainte de ne pas pouvoir survivre, de ne pas pouvoir trouver à temps un toit, de la nourriture, une compagne et des enfants pour l'aider dans des époques préhistoriques où tous ceux qui naissaient n'étaient pas assurés dans leur existence ; c'est la peur de manquer qui est à l'origine de ce premier vol qu'est la propriété qui engendre en fait les guerres, quels que soient les motifs officiels qui l'agrémentent : Etat, patrie, religion, liberté, etc. Tout le monde n'a pas le courage d'un Hitler proclamant qu'il luttait pour accroître son espace vital... En termes moins choisis, l'agresseur veut réduire sa pénurie actuelle, l'agressé défendre son bifteck. P.-J. Proudhon ne disait-il pas dans une forte remarque que la « guerre est fille du paupérisme, elle a la cupidité pour marraine et son frère est le crime » ?

Travaillons donc à supprimer la cause (amélioration des techniques, limitation des naissances, etc.), nous aurons travaillé à supprimer ses effets désastreux.

Il est constant de remarquer combien cette peur de manquer a amené les hommes à posséder plus qu'ils n'avaient en fait besoin pour survivre à cause de l'atmosphère fratricide de méfiance généralisée et de ce fait à opprimer ceux que la nature n'avait pas doué à leur égal de force physique ou de ruse intellectuelle.

De cet état de défiance est sortie une autre cause d'agressivité, la compétition, la concurrence, puisqu'on en est venu à juger un homme à ses possibilités de survie, donc de domination. Sur cette cause s'est greffé un besoin de réputation qui est un emploi de la

(1) *La Guerre et la paix.*

(2) Définie de manière pittoresque, par l'auteur, par le vol.

Présentons d'abord ce bonhomme qui ne manque pas de pittoresque et répond bien à l'idée que l'on peut se faire d'un « non-violent » à la manière gandhienne :

Né dans le Maharashtra en 1895, il est de caste brahmane ; après des études de mathématiques à l'université, il obtient le titre d'acharya (docteur). L'enseignement de Gandhi le touche à ce moment, emportant son adhésion à tel point qu'il abandonne ses diplômes et sa caste pour rejoindre la communauté de Gandhi ; nous sommes en 1916. Il y passa de nombreuses années de sa vie dans les travaux les plus humbles. S'il prit part aux diverses actions, ce fut toujours dans l'ombre du maître. Cependant, en 1940, lorsque la conscription fut imposée au peuple indien, Vinoba s'engagea dans une campagne pour la liberté de parole plutôt que de faire de la propagande directement contre la guerre : il est mis rapidement en prison pour n'en sortir qu'à la fin des hostilités. Encore quelques années d'action et l'Inde déclarait son indépendance alors qu'il restait à Gandhi seulement quelques mois à vivre avant son assassinat en 1948.

Homme profondément religieux, Vinoba est reconnu comme le continuateur de l'œuvre de Gandhi. Nous pourrions le situer dans la lignée spirituelle de Ramakrishna : l'hommage du croyant à son Dieu se manifeste par le service à tous les hommes. De Vivekananda, disciple de Ramakrishna, B. de Ligt déclarait que son hindouisme était une sorte d'« anarchisme cosmique ».

Mais ce n'est pas la contemplation de Dieu par l'exercice du yoga qui va faire se lever Vinoba, mais la terre : le problème agraire.

C'est en 1951 qu'éclate dans la province de Telangana une révolte de paysans sans terre durement exploités par les grands propriétaires ; guidés par les guérilleros communistes, ils tentent des expropriations ; quelque 300 propriétaires sont tués, on pille. La répression gouvernementale impitoyable ne parvient pas à ramener l'« ordre » ; la situation empire...

Très sensibilisé, Vinoba se rend sur les lieux du conflit pour se rendre compte de la situation. Sans solution en poche, se gardant d'idées préconçues, il enquête... Les intouchables, catégorie sociale composant la majorité des paysans non propriétaires, lui signifient qu'ils réclament de la terre. Vinoba consulte alors les habitants des villages, expose le problème.

L'idée qui lui vient est des plus naïves ; son argumentation repose à la fois sur la tradition religieuse et l'arithmétique :

Exhibant sa qualité de pauvre, il se fait connaître comme sixième enfant de toute famille et réclame son dû, sa part d'héritage, car « comme l'air, le soleil et l'eau, le sol est un don gratuit de Dieu (...). Certains pensent que j'ai commencé par demander la charité et

que maintenant je revendique un droit. Il n'en est rien. Ce que j'ai voulu dès le début, c'est la justice, mais celle de Dieu, non pas la justice légale.»

D'autre part, estimant la surface cultivable de l'Inde à 120 millions d'hectares, il calcule que 20 millions, soit le 1/6, résoudreient provisoirement le problème.

La terre lui est offerte pour la première fois en avril 1951 et, en deux mois, cinq mille hectares de sol sont ainsi donnés et redistribués : le « bhūdān » (don de terre) est lancé ; il contribua à calmer l'excitation paysanne. Le propos de Vinoba est de prévenir toute révolution violente au moyen de ce qu'il nomme une révolution non violente, en créant une atmosphère favorable aux réformes économiques.

Vinoba cherche tout d'abord à convaincre, à convertir les cœurs : « Nous voulons faire admettre aux possesseurs de terre l'idée que celle-ci appartient à la société seule. »

Pourtant, il ne répugne pas à une certaine pression morale, apostrophant ainsi les propriétaires : « Si vous ne donnez pas volontairement aujourd'hui, le temps de la violence viendra et elle détruira non seulement le sol, mais aussi ceux qui l'occupent. »

Lorsqu'on signale à Vinoba les gros propriétaires qui n'ont rien donné, qui se verront forcés par les circonstances d'abandonner leurs terres et qu'on lui demande s'il n'y a pas là une forme de pression, il répond :

« Pression purement morale ; les gens du village savent que les gros propriétaires ne peuvent rien faire sans eux. Si le village se constitue en famille, il se crée une force morale qui influe sur tous y compris ces « seigneurs de la terre » qui, d'ailleurs, n'habitent pas sur place. Seront-ils poussés par une conviction intime ou par une impression de culpabilité sociale ? En tout cas, ils n'auront à subir aucune violence (...). Il faut distinguer entre violence et pression sociale. Celle-ci peut prendre deux aspects : la coercition qui est une forme de violence et la force de l'opinion publique. L'homme est un être social ; il vit en société, son milieu l'influence continuellement. »

L'attitude religieuse classique, la charité qui entretient le mal et ne résout rien ne lui agréé point. Il débouche rapidement, par son projet de modifier les structures villageoises, sur un communisme à résonance kropotkinienne. Ce n'est pas une évolution chez lui, ce communisme fait partie intégrante de sa pensée religieuse :

« Tout ce que nous avons : terre, biens, intelligence, devrait être offert à la société (...). Mon idée maîtresse est que toute richesse, même acquise par notre effort individuel et notre habileté, n'est pas pour nous seuls (...). Nous devrions consacrer à la société tout ce que

nous avons ; après quoi, ce que nous recevons d'elle selon nos besoins est aussi vivifiant que du nectar (...). Nul étranger ne viendra vous sauver ou améliorer votre sort. C'est seulement par une aide mutuelle que vous pouvez vous élever. Je chemine d'un lieu à l'autre, porteur de ce simple message : « Eveillez-vous ; levez-vous ; aidez-vous les uns les autres (...). Vivez ensemble et partagez tout entre vous, c'est la voie du bonheur et de la prospérité. »

Des compagnons se joignent à lui et perdent rapidement leur scepticisme du début aux premiers dons de terre. A son exemple, ils vont de village en village, s'adressant aux riches, aux moins riches et aux pauvres, réclamant le partage. Malgré l'intensification de l'action, Vinoba comprend qu'il lui faudra des dizaines d'années pour pourvoir aux besoins des sans-terre. En novembre 1956, il déclare avoir obtenu 24 millions d'hectares (1) venant de 450.000 donateurs.

Par la suite, au don de terre, il fera succéder le don de l'argent, des outils, des animaux, etc., le bhūdān restant l'action de base. Puis se créeront dans les villages des centres d'études, d'éducation, de coordination, car toute donation est officielle, établie sur contrat et devant notaire, les formalités variant d'un Etat à l'autre...

Que chacun donne volontairement 1/6, 1/4 de son bien ne satisfait pas pleinement Vinoba ; le don partiel est le premier pas qui va au don total, chacun donnant tout à tous, le village devenant propriété communautaire. « Examinons l'objection d'après laquelle la disparition de la propriété privée rabaisserait l'individu. Je reconnais que si cette disparition était réalisée par la voie de la violence, l'individu deviendrait l'esclave de la collectivité. »

Il veut changer l'ordre actuel et mettre en place le Sama-Yoga (régime d'égalité). Le sol exploité en commun fera augmenter la production. Chaque village devra développer ses industries domestiques et se passer le plus possible de la ville ; le commerce privé sera banni ; une seule boutique par village ou plusieurs magasins gérés en commun. Toute querelle sera réglée sur place sans recourir aux juges de la ville qui feraient perdre du temps et de l'argent : les anciens reconnus pour leur intégrité feront l'affaire. L'organisation des soins médicaux sera communautaire ; l'éducation gratuite ouverte à tous, alliant le travail manuel utilitaire à la lecture et à l'écriture. La police également devra devenir superflue...

Il prévoit que chaque famille aura un représentant, que les représentants éliront à l'unanimité un conseil de village. Les décisions de ce conseil devant être ratifiées par l'assemblée du village.

(1) Ce chiffre donné en 1956 nous paraît excessif, mais il serait intéressant de connaître actuellement les progrès de l'action du don de terre.

« En Sarvodaya (service de tous pour tous), la majorité n'opprimera pas la minorité ; tous travailleront au profit de tous (...). Chaque village ou groupe de villages devrait avoir son propre plan ; la souveraineté, alors, sera dans les mains du peuple qui devra réfléchir sur les systèmes de production agricole, d'artisanat domestique, d'éducation, etc. Cela s'enchaînera avec des groupes plus vastes, districts, provinces, nation. Mais ces unités supérieures n'auront que voix consultatives. »

Sur les quelque 500.000 villages qui existent en Inde, 6.000 se seraient organisés de cette manière (*Anarchy*, août 1964).

« Le bhūdān est un humble effort pour restaurer la liberté et la paix, construire une société de Libres et d'Égaux se dirigeant eux-mêmes, sans besoin d'institution gouvernementale (...). Établissons un organisme qui donne des conseils et non des ordres. »

« Les sociologues ont, à tort, cru à l'existence d'un conflit entre les intérêts individuels et ceux de la société. En fait, l'individu et la société ne sont pas deux entités distinctes, mais les deux faces d'une même pièce. Il n'y a pas plus de société sans individus que d'individus sans aucune relation sociale. Il ne doit pas y avoir conflit entre eux. »

Mettre l'accent sur le conflit entre l'État et les hommes avec comme solution la suppression de l'État est une chose, mais le différend entre les hommes et la société (quoi qu'en dise Vinoba est une réalité) ne peut évidemment pas se régler de la même manière. La solution démocratique du recours au vote avec le triomphe des majoritaires ne lui agréait point. La voix de l'individu minoritaire doit également se faire entendre, nul ne peut être brimé.

« Vous semblez croire que dans l'ordre actuel, à base majoritaire, la minorité a de grandes possibilités de se faire entendre. En fait, il n'en est pas ainsi. Si vous adoptez le principe de l'unanimité, cela signifie la liberté pour tous d'exprimer leur opinion ; cela signifie également que même une opinion isolée est importante, puisqu'elle peut opposer un veto à une décision. Cette méthode donne aux meilleurs la possibilité d'exercer leur influence et d'éviter ou de corriger les erreurs qu'auraient pu comporter les décisions prises à la majorité... »

« Nous luttons pour l'autonomie. Dans un tel régime chaque individu a conscience d'exercer le pouvoir (...). On demanda à Gandhi de définir avec précision l'indépendance. Celui-ci déclara que c'était le droit de commettre des erreurs. Je dis, moi, que les villageois doivent avoir le droit de prendre des décisions ; même s'ils se trompent, ils apprendront à accepter leurs responsabilités ; ils s'éduqueront par leurs erreurs, si nous leur faisons vraiment confiance.

Et c'est pourquoi je souhaite ardemment que chaque village forme une république (...). Je crois à la décentralisation du pouvoir. J'aimerais établir un ordre social dans lequel les institutions gouvernementales organiques n'existeraient pas. Je voudrais voir la fin des partis politiques, pour que vienne s'y substituer la force d'un peuple confiant en lui-même.»

Ces déclarations à caractère libertaire, la contestation du droit à la propriété individuelle ainsi que son action permanente bien que non violente expliquent qu'au début le mouvement fut près d'être interdit et déclaré illégal. Par la suite, le gouvernement s'est ravisé, puis il a donné son accord de principe, du moins facilité les démarches administratives pour le transfert des propriétés.

« Quelle sera notre position si le gouvernement nous refuse les facilités légales qui seraient nécessaires ? J'avoue ne pas nourrir de doutes de ce genre. Le gouvernement nous aidera ; outre que c'est son devoir, c'est aussi son intérêt. »

Les premiers dons de terre partiels arrêtaient l'insurrection, l'empêchant certainement de s'étendre ; le conflit révolutionnaire était court-circuité. En cela, le gouvernement pourra donc être reconnaissant ; et les adversaires de Vinoba lui lancer l'insulte de contre-révolutionnaire.

Ne sommes-nous pas toujours le contre-révolutionnaire de quelqu'un ? La question se pose cependant de reconnaître sa non-violence (et la non-violence en général) comme réellement révolutionnaire ou si, au contraire, il faudrait n'y voir qu'un réformisme d'un nouveau style. Et ne pouvons-nous pas alors nous demander si cette tolérance gouvernementale n'est pas le reflet de l'inefficacité du bhûdân à apporter la solution réelle ? Ne pas interdire le mouvement, lui apporter une sympathie de surface serait aussi le moyen habile pour le discréditer ; de même il serait alors plus facile de le canaliser, de l'orienter sur une voie de garage. Il peut être probable aussi que le bhûdân soit considéré comme une voie du socialisme indien de la plus pure conception gandhienne ; il ne faut pas oublier que Nehru et Vinoba furent deux des principaux compagnons de Gandhi.

Le souci de Vinoba non pas de ménager, car ses critiques sont implacables, mais de ne pas se heurter inutilement aux organismes existants, comme le Parlement et les partis, expliquerait les nuances de son vocabulaire, ses formulations paradoxales et ses contradictions. Ou bien il reste, là encore, dans la tradition gandhienne. Avant lui Gandhi n'avait-il pas déjà écrit dans *Young India* :

« L'Etat est devenu partout un engin formidable de tyrannie et d'oppression, de violence et de pillage organisés, par lequel quelques personnes gouvernent et exploitent le plus grand nombre. »

Il préconisait cependant la formation d'un « Etat non violent ». Et Vinoba continue d'entretenir l'équivoque :

« Nous devrions nous efforcer de créer un Etat dont l'existence pourrait être mise en doute, vu qu'il n'aurait jamais à exercer son autorité. C'est alors seulement que nous pourrions prétendre avoir un Etat non violent. C'est avec cette fin en vue que nous demandons à investir les villages du pouvoir d'organiser leurs affaires de façon à se transformer en républiques rurales. Et nous désirons que les villages s'équipent de manière à assumer leurs responsabilités, ce qui suscite encore un problème, celui de l'établissement d'une force locale. Les villageois doivent veiller à l'accomplissement de ce devoir et décider des choses que le village doit produire, sauf à demander au gouvernement de prohiber l'importation des articles qui tiendraient en échec leurs efforts. Si le gouvernement ne vient pas à leur aide, ils devraient avoir le courage de tenir contre le gouvernement. Une telle résistance serait d'ailleurs profitable à ce dernier, en lui préparant le moyen de se passer de l'armée. Le centre ne peut avoir assez d'intelligence pour gouverner sagement nos innombrables villages ; c'est impossible. Par conséquent, au lieu d'un corps de planificateurs — quelque compétents qu'ils soient — pour la nation entière, chaque village devrait devenir son propre planificateur. Le gouvernement central n'interviendrait que pour aider le village chaque fois qu'on le lui demanderait. C'est ce que nous appelons décentralisation. »

« Nos compagnons s'efforceront de substituer à la politique de l'Etat la politique du peuple... Ils découvriront les imperfections constatées dans les partis et dans les administrations... Il ne s'agit pas là d'une nouvelle politique de l'Etat, car celui-ci sera immergé dans l'ensemble de la société. Ce que nous appelons maintenant l'Etat sera si bien décentralisé qu'il finira par se dessécher. Ce processus de décentralisation doit commencer dès maintenant. Le pouvoir central se fragmentera de degré en degré, jusqu'à aboutir dans les mains des individus, dont chacun deviendra à la fois l'Etat et son sujet. Je suis mon propre gouverneur et mon propre serviteur... »

« Partout dans le monde la force est aux mains des gouvernants. Le fait que ceux-ci sont élus du peuple ne fait pas d'eux un *svarāj* ou gouvernement du peuple. Dans le monde moderne, l'homme délègue à ses représentants la plupart de ses fonctions. Il ne garde guère que ses fonctions biologiques comme le manger, le boire et le sommeil. Nul, d'autre part, ne songerait à chercher un mandataire pour se marier. Nous accomplissons nous-mêmes toutes les choses vitales, ne déléguant que les choses secondaires. La vie moderne par sa complication a rendu l'homme dépendant et sans défense. Nous parlons de démocratie, mais le pouvoir et la responsabilité sont en fait entre les mains d'un petit nombre au sommet. »

« Si le pouvoir politique était à même de délivrer le peuple, est-ce que le Bouddha aurait abandonné son trône et sa puissance ? »

« Le pouvoir politique obtenu (après l'indépendance indienne), il vaut mieux s'abstenir de prétendre spiritualiser la politique. Il est préférable de parler d'appropriation du pouvoir et de décentralisation. Ce fut une grande erreur de tenir Gandhi pour un homme politique... Comment, sans cela, aurait-il conseillé au parti du Congrès de se dissoudre et de se transformer en un corps de travailleurs sociaux ? (...) Il savait qu'en prenant le pouvoir, le parti national ne laisserait pas place à la décentralisation et qu'il ne ferait que de la politique. »

« On me demande pourquoi je reste en dehors du gouvernement et pourquoi je ne partage pas ses responsabilités... Le gouvernement n'a pas besoin que nous fassions ce qu'il fait lui-même mais ce qui manque à son œuvre. Il nous faut comprendre cela et nous consacrer à ce qui peut créer ce que j'appelle le « pouvoir de confiance en soi du peuple ». Ce pouvoir doit être distingué des deux autres formes de pouvoir : la violence et la puissance de l'Etat... Nous tendons à créer des conditions telles qu'elles excluent toute violence et même le pouvoir de l'Etat (...). J'admets que la puissance politique puisse rendre des services ; c'est pourquoi nous l'acceptons et aussi longtemps que la société en a besoin nous ne l'abandonnerons pas ; elle peut rendre des services, mais non ceux qui préparent les conditions de sa propre disparition (...). L'Etat et l'Eglise sont les deux plus puissantes institutions de notre temps. Tous deux furent créés pour servir le peuple et naquirent d'une urgente nécessité dans un milieu donné.

« Bien qu'ils continuent l'un et l'autre à rendre des services, l'heure est venue où il est nécessaire de s'en libérer. Je ne prêche pas du tout l'irrégion ou l'anarchie, je dis simplement qu'il faudrait séparer la religion de l'Eglise et le service social de la puissance coercitive de l'Etat. Ces deux institutions ont à un certain moment comblé un besoin essentiel, mais je suis convaincu que leur survivance est maintenant plus nuisible qu'utile à la société. »



· L'opposition que Vinoba témoigne envers l'Etat — il se refuse d'entrer dans l'engrenage — n'entraîne pas le rejet des hommes pour qui l'Etat est le pivot de la société ; il en accepte le soutien, il le souhaite, il demande la collaboration de tous, partis et gouvernement compris, et, s'il participe par ses critiques à l'élaboration du Plan gouvernemental, il ne considère pas pour autant que son travail signifie une approbation du système. Tout d'abord attentif à ne rien freiner du progrès social d'où qu'il vienne — une attitude

négative lui paraîtrait contraire à sa non-violence — il estime que le Plan n'est pas nuisible en soi, qu'il peut même avoir ses bons côtés. Surtout, Vinoba a conscience de la force relative du bhûdân et du manque de prise sur le peuple. Il recommande donc la coopération à tout ce qui peut être approuvé avec le souci de toujours tenir pleine et entière sa liberté ; au besoin, il conseille la résistance à l'injustice, que l'Etat ou les propriétaires en soient responsables.

Quand il étend son esprit de collaboration à tous les partis indiens, comprenons par-là qu'il recherche les points qu'ils ont en commun avec lui, qu'il n'insistera pas sur les désaccords et que sa position personnelle ne sera pas modifiée. Le Parlement, le parti socialiste, le parti du Peuple lui ont exprimé leur sympathie, encore que celle-ci ne se soit pas exprimée par des actes.

Collaborateur, Vinoba veut surtout utiliser au maximum les possibilités de chacun, sans que lui-même y perde en pureté. Ainsi se repose sans cesse le problème de la collaboration : en son temps, dans un contexte différent, rappelons la collaboration de ceux qui, parmi les anarchistes espagnols de 1936, n'hésitèrent pas à abandonner leurs propres principes et leurs méthodes d'action par souci d'efficacité.

Est-il outrancier de qualifier de libertaire la méthode du bonhomme ? En tenant compte, pour nos oreilles d'Occidentaux, que son vocabulaire est si peu adéquat au contenu de son programme : ainsi quand il suggère la création de son propre « parti », c'est en précisant que celui-ci restera strictement éloigné du pouvoir.

Mais n'est-il pas plus positif d'aller au-delà de son vocabulaire pour y découvrir la pérennité de l'anarchisme ? Transmis à Gandhi par La Boétie, Thoreau, Tolstoï et d'autres, étouffé par le nationalisme, la religion et les attaches capitalistes propres au Mahatma, cet anarchisme, sous des formulations discutables, se dessine à partir d'un contexte agraire, comme on le vit en Ukraine avec Makhno, au Mexique avec Zapata, puis en Espagne. Pourquoi ignorer, mépriser ce qui se fait sans nous et nos traditions de violence ? Pourquoi, dans la mesure du possible, ne pas participer et tenter d'infléchir, de préciser un mouvement qui procède de méthodes non utilisées par l'anarchisme classique ? Ce qui ne veut pas dire que nous devons accueillir intégralement la non-violence dans ce qu'elle manifeste d'essentiellement spiritualiste.

Nous retrouvons encore des idées familières lorsqu'il parle des élections dont il dénonce l'inutilité :

« Si vous apportez au « don de la terre » la vigueur que vous apportez dans la campagne électorale, vous pouvez sans nul doute le faire pénétrer, d'ici trois mois, dans tout le pays. »

« Nos adeptes ne s'intéressent pas aux élections ; ils ne votent

même pas. Comment amèneraient-ils une modifications des lois ? (...) Ils sont persuadés de pouvoir faire les lois qu'ils voudront sans pour autant aller perdre leur temps au Parlement. En démocratie, le pouvoir effectif est entre les mains du peuple. Si le peuple change, les lois changent aussi (...). Si nous changeons l'esprit populaire, les assemblées législatives n'auront qu'à enregistrer le fait.»

Ne pouvons-nous pas quelquefois dire oui à la loi, et la recherche d'une certaine législation est-elle obligatoirement antilibertaire ?

L'exemple de Lecoin, luttant par l'action directe pour le vote d'une loi reconnaissant l'objection de conscience, peut-il être cité ?

« Une législation n'a pas nécessairement le caractère de la violence. Une loi qui possède la sanction morale du peuple est non violente (...). La véritable sanction réside dans l'opinion publique. La loi écrite définit bien le consensus public, mais la source de l'autorité et de la sainteté se trouve dans la force de l'opinion publique et non dans le code pénal (...). Mon devoir est clair ; il exige que sans recours à la loi, nous soyons à même de changer les cœurs et d'amener les gens à donner du terrain sans attendre une obligation légale (...). Nous voudrions bien voir arriver une loi ; cependant, bien que celle-ci fût la bienvenue, ce n'est pas à nous de la réclamer (...). Je crois personnellement que mon œuvre se suffit à elle-même (...). On m'a souvent suggéré de faire de l'agitation pour obtenir une loi. Voici ma réponse : laissons cela aux législateurs. Suivons nos propres méthodes. Il se peut que la redistribution du sol au profit des non-possédants puisse avoir lieu par notre mouvement sans recours aux lois. Mais si la volonté humaine se révèle insuffisante et s'il devient nécessaire d'en venir à une législation, nous aurons pavé la voie pour elle. »

New Delhi, 13 février. — Par Le Monde, nous étions informés que Vinoba Bhave avait commencé une grève de la faim dans l'espoir que cette pression morale ramènerait à la raison les partisans de la violence dans le conflit antihindi. « Le geste de Bhave ne se conçoit évidemment que dans les conditions de la société indienne où la grève de la faim demeure une arme peut-être en train de s'émousser, mais qui est encore très efficace.

Nous pourrions maintenant conclure à l'anarchisme de Vinoba en fonction de la définition que nous donnait Eltzbacher, mais, et cela nous permettra de récapituler, examinons rapidement les conceptions de Vinoba par rapport au principe d'autorité ainsi décomposé par Sébastien Faure : « ... L'autorité revêt trois formes princi-

pales engendrant trois groupes de contraintes : 1° La forme politique : l'Etat. - 2° La forme économique : le Capital. - 3° La forme morale : la Religion. »

1° D'après Vinoba, l'Etat qui aurait dû être au service de l'homme, se montre en fait surtout nuisible ; s'il faut le supprimer, ce n'est pas en s'attaquant directement à ses représentants et ses institutions, mais en construisant parallèlement, dès maintenant, une organisation qui le rendra inutile : la base en sera les villages autonomes tendant au fédéralisme. Dans ces nouvelles structures, le principe démocratique du gouvernement de la majorité sera remplacé par l'usage des décisions à l'unanimité. Quant à la loi, considérons-la comme l'enregistrement des coutumes et de la volonté populaire, sans système de coercition, la non-violence devant résoudre les conflits. L'autorité politique décentralisée disparaît.

2° Vinoba, parce qu'il n'a pas encore envisagé pratiquement le problème, n'aborde pas la question de la grande industrie et des villes. Le capitalisme se présente ici sous la forme de la propriété individuelle de la terre. Si au départ Vinoba pense que le propriétaire se devait d'être le gérant qui ne possède pas et qui doit toujours se tenir prêt à rendre à la société, il estime que maintenant le temps est venu pour un collectivisme libertaire non imposé par la violence. Il faut noter cependant qu'il se résignerait à ce que l'autorité étatique ordonne législativement la redistribution des terres ; toutefois, il ne recommande pas un seul instant cette méthode. Le pouvoir économique ainsi rendu à chacun, l'autorité du capital se dissout dans la collectivité.

3° La position religieuse de Vinoba peut être comparée à celle de l'anarchiste chrétien Tolstoï, à celle des quakers également : elle se caractérise par le refus de tout intermédiaire entre l'individu et la divinité, ce qui abolit toute institution cléricale, toute autorité religieuse.

Ainsi le triple visage de l'autorité est-il combattu, la voie de l'anarchie ouverte par des méthodes d'action essentiellement adaptées au but. L'étiquette que l'on pourrait donner à Vinoba et à son mouvement ne modifiera en rien le fond ; il s'agissait surtout de rechercher les concordances entre l'anarchisme et cette expérience sociale actuellement en cours. Par la suite nous pourrions reprendre à notre propre compte ces formes d'action, les adapter, y imprimer notre marque propre.

André BERNARD.



COURRIER COURRIER COURRIER

DE JEAN-PIERRE LALY

Je lis dans le dernier numéro du « Monde libertaire » un entrefilet concernant une tentative de regroupement d'action directe non violente anarchiste.

Je suis, bien sûr, vivement intéressé par ce genre de tentative, bien que par certains côtés, et après étude et exégèse des méthodes d'action non violentes (Gandhi, Lanza del Vasto, Rabindranath Tagore) à caractère religieux, je constate que la non-violence revient à peu de chose près à adorer ou à admettre le masochisme. Le concept non violent religieux trouve, je crois, son efficacité à travers une croyance illimitée et absolue dans « l'au-delà » et autres abstractions qui annihilent la peur et détruisent totalement le désir d'affirmation de l'individu. Les gandhistes, ne se souciant pas plus de la matière qui les entoure que de leur bien-être corporel, peuvent se résigner à recevoir coups et blessures, ou à se faire piétiner au cours de manifestations diverses sans gémir et sans réagir. Mais nous autres, anarchistes, sommes présentéistes, nous voulons jouir de notre vie et vouloir qu'elle soit bien nôtre ; nous sommes allergiques au narcotique hypothétique et irrationnel d'un paradis compensateur, et la passivité n'est pas plus notre lot que la violence.

J'aimerais donc connaître comment (et cela est sans doute possible) vous envisagez une action non violente anarchiste qui ne nuise en rien à l'affirmation individuelle et qui ne soit pas compatible avec le masochisme, la résignation ou le renoncement.

REPONSE D'ANDRE BERNARD

La non-violence, dis-tu, revient à peu de chose près à admettre le masochisme et à l'adorer. Le masochisme implique (du moins je le crois et il faudrait s'appuyer sur les données scientifiques) une recherche et une satisfaction profonde à la réception de la douleur. Tu ne peux pas dire que ce soit le cas des « non-violents ». Personnellement, je connais un certain nombre de disciples de Lanza del Vasto,

qui sont en France les « non-violents » par excellence, et je puis t'assurer que rien dans leur comportement ne laisse deviner une quelconque perversion. De la rigueur, de l'ascétisme, mais quelquefois ils se tiennent très bien à table et j'en connais qui boivent de bons coups à l'occasion. Porter pareil jugement sur la non-violence, c'est aller vite en besogne ; c'est peut-être tout simplement vouloir esquiver le problème en lui collant une mauvaise étiquette.

Pour tout homme, quel qu'il soit, se pose le problème du conflit. Mis en situation de le résoudre, il faut soit qu'il trouve une solution, soit qu'il l'évite.

Eviter un conflit, ne se mêler de rien, tirer son épingle du jeu, rien dans tout cela n'est blâmable et peut être admis, justifié et expliqué par une attitude de vie très individualiste, par l'impossibilité ou l'impuissance, ou encore par la lâcheté. Le problème lui reste en suspens.

Tout autre sera l'attitude d'affronter. Faire face posera alors la question d'utiliser une force pour vaincre si l'on ne peut convaincre. Convaincre est difficile.

La violence est le premier moyen qui vient à l'esprit aisément, car c'est d'abord un réflexe ; le « violent » va donc se battre avec l'adversaire. Les coups s'enchaînent si bien les uns aux autres qu'on croirait que les adversaires sont d'abord des complices. Il est donc possible de prévoir les risques qui vont de la petite blessure à la privation de liberté et à la mort. Donc il y aura souffrance, que ce soit un conflit interindividuel, que ce soit une révolution, que ce soit une guerre. Il est même possible de calculer à l'avance une moyenne des douleurs encourues. Accuse-t-on pour autant le « violent » de masochisme quand il est frappé et de sadisme quand il frappe ? Ce qu'il y a, c'est que le « violent » espère échapper aux coups et cherchera à les éviter ; mais il n'empêche qu'il sait au départ les risques et qu'il les accepte et c'est déjà l'acceptation de la souffrance.

Le « non-violent » également fait face : tout d'abord en essayant de convaincre, puis de vaincre sans violences, c'est-à-dire en exerçant une pression sur l'adversaire, qu'elle soit morale ou physique, jusqu'à ce qu'il cède bon gré, mal gré. La non-violence se veut aussi une force qui renverse psychologiquement l'adversaire en lui laissant à lui seul la responsabilité des excès ; il y a le risque aussi de faire redoubler la violence adverse qui s'affole. Là encore c'est un pari au départ et l'on doit compter sur un savoir-faire, de même la violence met des chances de son côté en se préparant longtemps à l'avance, et il n'est pas prouvé que ceux qui pratiquent la non-violence (qu'il ne faut jamais confondre avec la passivité) aient plus à souffrir que les adeptes de la violence.

La souffrance est un risque que prennent ceux qui affrontent les

problèmes et veulent résoudre les conflits. Seul celui qui s'esquive pourrait alors éviter l'étiquette de masochiste.

Quant au postulat que la non-violence détruit totalement la volonté de jouir de la vie et l'affirmation du moi, c'est encore ne pas y aller voir de plus près. Il est facile d'en dire autant de la violence en y ajoutant qu'elle détruit également ces qualités en supprimant l'individu qui en est le porteur ; son adversaire court le même risque. L'absence de peur devrait être un attribut de la non-violence et c'est une condition pour atteindre à la liberté. La peur, par contre, est souvent la cause de la première violence ; et tendre à la supprimer d'abord en soi, puis dans la personne de l'adversaire pour créer un climat de confiance doit être notre souci. Il faut reconnaître que l'absence de peur peut s'allier à la violence.

Je pense que tes réactions sont essentiellement saines, que ce que tu veux affirmer, c'est d'abord la vie. Mais comment peux-tu appeler résignation, renoncement, la non-violence des Noirs américains pour leurs droits, des Indiens pour l'indépendance et tant d'autres actions de ce style ? La passivité n'est pas le lot de la non-violence, ou alors je ne connais pas encore ces non-violents-là. Il y a dans ton argumentation un souci de préserver l'individu (c'est-à-dire toi) à tout prix, or qui dira de la non-violence ou de la violence laquelle est la plus dangereuse ? Il y a une contradiction entre vouloir ne pas souffrir et malgré tout chercher à faire triompher ses idées. Les « violents » n'ont-ils jamais souffert ?

Comment nous envisageons une action non violente ? Nous avons d'abord voulu faire une revue pour réunir des copains autour afin de discuter, d'exposer...

Je note en relisant ta lettre la formule : « La passivité n'est pas plus notre lot que la violence. » Vois-tu une troisième voie autre que la non-violence qui ne soit pas la fuite ou le je-m'en-foutisme ?



NOUS VOUDRIONS QUE CETTE REVUE
SOIT UN INSTRUMENT DE REFLEXION
SUR LA VIOLENCE ET LA NON-VIOLENCE
DANS L'ANARCHISME ;
AUSSI NOUS INVITONS CHACUN A S'EXPRIMER.
NOUS SOUHAITERIONS QUE LE PROCHAIN NUMERO
SOIT PLUS SPECIALEMENT
UNE ETUDE DES PROBLEMES POSES PAR
L'ACTION DANS LE CONTEXTE ACTUEL.



violence
non-
violence

ANARCHIE

Rabelais, ce grand maître, avait écrit au fronton de l'abbaye de Thélème : « Fais ce que tu veux. » C'était là affirmation libertaire, puisqu'elle voulait signifier que les habitants de l'abbaye entendaient ne vouloir être ni maîtres, ni esclaves. Etendue, cette affirmation pouvait signifier que le milieu qui allait s'instaurer éliminerait toute prescription, toute interdiction qui s'exerceraient par voie de contrainte ou de répression.

Ni chef qui commande, ni soldat qui obéit ; l'autorité qu'on exerce et celle qu'on supporte étaient tenues en égale horreur.

Cela veut dire aussi que l'anarchiste n'accepte aucune violence et entend n'en pratiquer soi-même sur personne.

La violence n'est pas anarchiste. Cette négation, il faut la réhabiliter au sein de l'anarchisme, car trop d'aigris, de mécontents, de révoltés d'une heure se sont abrités sous l'égide de cet idéal pour couvrir des gestes ou des actes qui n'avaient rien à voir avec les idées libertaires.

Je n'entends cependant point jeter la pierre à ceux qui, acculés par une société criminelle, se virent dans l'obligation d'user de moyens violents pour se défendre. Je comprends leur déterminisme. Produits d'un milieu dont ils étaient les victimes, il était normal qu'ils se décident d'user des moyens que la société n'avait cessé de faire prévaloir et d'utiliser trop souvent pour les mater. L'exemple venait de haut, il fut utilisé par ceux qui, las d'être sacrifiés, se jurèrent de retourner ces mêmes méthodes contre leurs oppresseurs.

Nous disions dans l'éditorial que l'idée de non-violence n'est pas originale pour le mouvement anarchiste : témoin cet article d'Hem Day paru dans l'Unique, numéros 54, 55 et 56 de janvier-février, février-mars et mars-avril 1951.

Hem Day est l'animateur des cahiers de Pensée et Action qui ont édité notamment Pour vaincre sans violence de Barthélemy de Ligt.

Le coupable est mal venu de protester de nos jours puisque son imprévoyance, son égoïsme, sa soif de pouvoir et d'autorité ont fait qu'il a donné naissance à des sentiments discutables sans doute, mais justifiables par certains côtés. Que les maîtres s'en prennent à eux-mêmes avant tout lorsqu'il leur arrive d'être quelque peu secoués par les révoltes de tout un monde indigné de tant de bassesse, de lâcheté et d'orgueil !

Mais déjà pointée sur vos lèvres cette question pressante qui se devine aisément :

Les anarchistes n'ont-ils jamais jeté des bombes ?

Certes, les anarchistes ont jeté des bombes. L'époque de « la propagande par le fait » n'est pas une légende inventée de toute pièce par ceux-là même qui devaient en déformer ou en triturer les mobiles, qui poussèrent certains anarchistes à ces actes désespérés.

Les lanceurs de bombes eurent leurs apologistes. Des écrivains tels que Paul Adam et Laurent Tailhade n'hésitèrent point à exalter leurs faits et gestes, tandis que toute une meute se ruait à leurs chausses pour les accabler et les vouer aux gémonies.

Avec le recul du temps, comme ces bombes paraissent puérides et inoffensives à côté des engins puissants utilisés par les armées modernes ! Songez aux bombes atomiques, voyez Hiroshima et, si vous en avez l'envie, jugez ! Où est le criminel ?

Mais si les uns furent exécutés et voués au mépris, les autres furent glorifiés et décorés ; ainsi le veut une certaine civilisation.

D'ailleurs, ce n'est pas parce qu'il y eut quelques lanceurs de bombes anarchistes que, nécessairement, l'on doit formuler à l'encontre de l'anarchisme l'accusation de violence, et de prétendre qu'il n'est rien que violence.

Je ne porterai point de jugement pour ou contre les tyrannicides, mais il me sera permis cependant de faire remarquer que bon nombre d'actes individuels de violence politique, mis au compte des anarchistes, n'eurent point des anarchistes pour auteurs.

Il fut une époque où l'anarchisme avait bon dos. Dès qu'un attentat était perpétré, on ne devait point chercher plus loin : le coupable avait signé lui-même son acte, c'était un anarchiste. La légende a perduré et, de nos jours, les plumitifs de la presse bien pensante ont tellement déformé l'information que l'opinion publique reste convaincue que seuls les anarchistes sont capables de tels gestes.

Pourtant, qu'on relise l'histoire, elle est toute jonchée de crimes et d'assassinats : princes et rois, grands de la cour et de l'Eglise, meurtres religieux. Voyez les martyrs immolés pour le prestige et les ambitions, les meurtres politiques d'hier et d'aujourd'hui, depuis Brutus jusqu'à Staline, sans oublier Mussolini et Hitler.

Quelle hécatombe et combien infinitésimaux se révèlent alors les attentats anarchistes par rapport à la multitude de ceux commis par tout un monde aux idées et opinions les plus diamétralement opposées !

Il faut le redire afin d'extirper cette pensée courante qui s'est ancrée chez beaucoup : les anarchistes n'ont pas le monopole de la violence.

Sans doute, les anarchistes ne sont pas de bois ; hommes tout comme le reste des humains, ils opposent une sensibilité souvent plus grande que certains au mal et à l'injustice. Plus que d'autres, ils ressentent l'oppression, et leurs réflexes plus vifs les conduisent à formuler leurs protestations plus violemment parfois.

Affaire de tempérament individuel et qui n'est pas exclusif lui non plus à l'anarchiste, mais ceci n'est point l'expression de la théorie anarchiste en particulier.

Situant admirablement le problème dans son *A.B.C. de l'anarchisme*, mon ami Alexandre Berkman écrivait à ce sujet :

« Vous demanderez peut-être si le fait de professer des idées révolutionnaires n'influence pas naturellement quelqu'un dans le sens de l'acte violent. Je ne le crois pas ; les méthodes violentes sont aussi employées par des gens d'opinion très conservatrice. Si des personnes d'opinion politique directement opposées commettent des actes semblables, il n'est guère raisonnable de dire que leurs idées sont la cause de tels actes.

» Des résultats semblables doivent avoir une cause semblable, mais cette cause, ce n'est pas dans les convictions politiques qu'il faut la découvrir, mais bien plutôt dans le tempérament individuel et le sentiment général au sujet de la violence.

» — Vous avez peut-être raison quand vous parlez de tempérament, direz-vous. Je vois bien que les idées révolutionnaires ne sont pas la cause des actes politiques de violence, sinon tout révolutionnaire commettrait de tels actes. Mais ces vues révolutionnaires ne justifient-elles pas dans une certaine mesure ceux qui commettent de tels actes ?

» — Cela peut sembler vrai à première vue. Mais, si vous y réfléchissez, vous verrez que c'est une idée entièrement inexacte. La meilleure preuve en est que les anarchistes qui ont exactement les mêmes idées au sujet du gouvernement et de la nécessité de son abolition sont souvent d'opinion différente sur la question de la violence. Ainsi les anarchistes tolstoïens et la plupart des individualistes condamnent la violence politique, tandis que d'autres anarchistes l'approuvent, du moins la justifient ou l'expliquent.

» De plus, beaucoup d'anarchistes qui croyaient autrefois à la violence, comme moyen de propagande, ont changé d'opinion à ce sujet et n'approuvent plus de telles méthodes.

» Il y eut une époque, par exemple, où les anarchistes préconisaient les actes de violence individuelle connus sous le nom de « propagande par le fait ». Ils ne s'attendaient pas à changer, par de tels actes, le système gouvernemental et capitaliste en un système anarchiste et ne pensaient pas non plus que la suppression d'un despote abolirait le despotisme. Non, le terrorisme était considéré comme un moyen de venger les maux dont souffrait le peuple, d'inspirer la crainte à l'ennemi et d'attirer l'attention sur le mal contre lequel l'acte de terreur était dirigé. Mais la plupart des anarchistes ne croient plus aujourd'hui à la « propagande par le fait » et n'approuvent pas des actes de cette nature.

» L'expérience leur a appris que, bien que de telles méthodes aient pu être justifiées et utiles autrefois, les conditions de la vie moderne les rendent inutiles et même dangereuses pour la diffusion de leurs idées. Mais leurs idées restent les mêmes, ce qui signifie bien que ce n'est pas l'anarchisme qui leur avait inspiré leur attitude de violence. Cela prouve que ce ne sont pas certaines idées ou certains « ismes » qui conduisent à la violence, mais que ce sont d'autres causes.

» Il nous faut donc regarder ailleurs pour trouver l'explication convenable. Comme nous l'avons vu, des actes de violence politique ont été commis non seulement par des anarchistes, des socialistes et des révolutionnaires de tout genre, mais aussi par des patriotes et des nationalistes, des démocrates et des républicains, des suffragettes, des conservateurs et des réactionnaires, par des monarchistes et des royalistes et même par des hommes aux opinions religieuses et des chrétiens dévots. »

.....
Mais je voudrais mieux encore faire comprendre la véritable signification de l'anarchisme.

N'a-t-on pas écrit les pires insanités sur cet idéal en affirmant qu'il n'est que désordre, alors que le désordre et la violence sont engendrés par le capitalisme et les Etats ?

On ne le dira jamais assez, l'anarchisme, c'est l'ordre sans gouvernement ; c'est la paix sans violence. C'est le contraire précisément de tout ce qu'on lui reproche, soit par ignorance, soit par mauvaise foi.

Il est difficile d'empêcher quelqu'un d'être de mauvaise foi, mais il n'est pas impossible, lorsqu'on a éclairé ceux qui ignoraient ce qu'est l'anarchie, que les gens de mauvaise foi soient mis dans l'impossibilité de continuer à nier par les mensonges qu'ils débitent sachant que ce qu'ils disent est faux et erroné.

Nous allons éclairer la lanterne de certains et, pour ce faire, cueillir dans les écrits des principaux théoriciens de l'anarchisme tout ce qui se rapporte à la violence et à la non-violence, ainsi ferons-nous œuvre utile.

Ces critères n'ont point la prétention de faire apparaître l'anarchisme sous un aspect bon enfant qui servirait l'idée que je me suis proposé d'exprimer. Ils ne visent qu'à montrer, comme l'écrivait Zencker, que « la violence et la propagande par le fait ne sont pas inséparablement liées à l'anarchisme », tandis que Mackay, lui, est plus affirmatif, puisqu'il n'hésite pas à écrire dans *les Anarchistes* : « L'anarchisme rejette la violence et la propagande par le fait. »

W. Godwin, s'il n'appelle pas anarchisme sa doctrine sur le droit, l'Etat et la propriété, n'en fut pas moins amené à considérer l'Etat comme une institution juridique contraire au bien-être universel, et la propriété le plus grand obstacle au bien-être de tous.

« Le vrai sage, écrira-t-il dans *Recherches sur la justice en politique et sur son influence sur la vertu et le bonheur de tous*, ne recherche que le bien-être universel. Ni égoïsme, ni ambition ne le poussent, ni la recherche des honneurs, ni celle de la gloire. Il ne connaît pas la jalousie. Ce qui lui ravit le repos de l'âme, c'est le fait de considérer ce qu'il atteint relativement à ce qu'il a à atteindre et non à ce que les autres ont atteint.

« Mais le bien est un but absolu ; s'il est accompli par quelqu'un d'autre, le sage n'en est pas déçu. Il considère chacun comme un collaborateur, personne comme un rival » (page 361).

Pour réaliser ce changement qui sera le bien-être de tous, W. Godwin veut convaincre les hommes et il pense que tout autre moyen doit être rejeté.

« La force des armes sera toujours suspecte à notre entendement, car les deux partis peuvent l'utiliser avec la même chance de succès. C'est pourquoi il nous faut abhorrer la force. En descendant dans l'arène, nous quittons le sûr terrain de la vérité et nous abandonnons le résultat au caprice et au hasard. La phalange de la raison est invulnérable : elle avance à pas lents et sûrs et rien ne peut lui résister. Mais si nous laissons de côté nos thèses et si nous prenons les armes, notre situation change. Qui donc, au milieu du bruit et du tumulte de la guerre civile, peut présager du succès ou de l'insuccès de la cause ? Il faut donc bien distinguer entre instruction et excitation du peuple. Loin de nous l'irritation, la haine, la passion ; il nous faut la réflexion calme, le jugement sobre, la discussion loyale » (page 203).

Une action originale :

Bruxelles, 20 février.

— Des étudiants juchés sur des canots pneumatiques manifestèrent sur une pièce d'eau face au Parlement.

Voici maintenant P.-J. Proudhon, considéré par beaucoup comme le père de l'anarchisme. Qu'écrivit-il dans son livre *De la Justice* ?

« Se faire justice à soi-même et par l'effusion du sang est une extrémité qui existe peut-être chez les Californiens, rassemblés d'hier pour la recherche de l'or, mais dont la fortune de la France nous préserve » (page 466).

Et il ajoute :

« Malgré les violences dont nous sommes témoins, je ne crois pas que la liberté ait besoin désormais, pour revendiquer ses droits et venger ses outrages, d'employer la force, la raison nous servira mieux ; la patience, comme la Révolution, est invincible ! » (pages 470-471).

L'auteur de *L'Unique et sa propriété*, l'individualiste Max Stirner, n'a pas hésité d'affirmer, avec beaucoup de pertinence, que la loi suprême pour chacun de nous est le bien-être individuel. Pour y arriver, la transformation intérieure de l'individu est la condition *sine qua non*. Il ne nie pas la valeur de la force puisqu'il la trouve une belle chose, utile dans bien des cas, et il écrit : « On va plus loin avec une main pleine de force qu'avec un sac plein de droit. » Sans doute, mais encore y aurait-il lieu de préciser ce que Stirner entend par force, cette force au-dessus des lois qui semble effrayer tant de gens légaux, car le stirnérisme est l'irrespect même de tout ce qui est droit et Etat.

.....

Restons en compagnie des individualistes anarchistes, et voyons ce qu'ils ont écrit sur la violence et la non-violence afin que chacun puisse ainsi se faire une idée d'ensemble de ce que les anarchistes de toutes les écoles, de toutes tendances ont formulé sur la violence.

Benjamin R. Tucker n'hésite pas à affirmer que la violence se justifie si la liberté de parole et celle de la presse sont supprimées ; mais il ajoutera qu'il ne faut user de la violence que dans des cas extrêmes ». La révolution sociale, il l'entrevoit par l'opposition d'une résistance passive, ce qu'il appelle plus communément le refus d'obéissance.

« La résistance passive est l'arme la plus puissante que l'homme ait jamais maniée dans la lutte contre la tyrannie. »

Plus loin il dira, entre autres choses : « La violence vit de rapines, elle meurt si ses victimes ne se laissent plus dérober. »

.....

André Lorulot, dans *les Théories anarchistes*, écrit : « Ce n'est pas en violentant et en frappant les hommes que nous voulons affranchir, que ce but rénovateur sera atteint. Ils croiront davantage au contraire à la nécessité du despotisme et approuveront toutes les entreprises liberticides dirigées par des meneurs d'hommes contre les indisciplinés. »

Cependant il ajoutait :

« Il est impossible de blâmer et de juger qui que ce soit, car la lutte est souvent une nécessité douloureuse. Qu'elle soit cela, puisque l'heure n'est pas encore venue où les choses vont se modifier. Frappez, mais n'en faites pas un système, ni un principe. Frappez, quand c'est utile et quand vous ne pouvez pas l'éviter, partisans de la vie libre et de la rénovation humaine. Regrettons toujours d'en venir à cette nécessité et n'oublions pas que la haine injustifiée ne peut que contrarier l'œuvre des pionniers de l'harmonie sociale » (page 241).

L'efficacité de la non-violence n'est plus à démontrer : après tous les succès obtenus par les Noirs américains, depuis le début de leur campagne, la brutalité des policiers et des racistes blancs au cours de la marche sur Selma (Alabama) du 8 mars, faisant 67 blessés dont 17 fractures, a soulevé l'indignation de l'Amérique tout entière et a amené les Blancs à se joindre aux intégrationnistes noirs. On n'ose songer au nombre de morts s'il se fût agi d'une manifestation des « Black Muslims » et autres « violents ».

E. Armand, dans son *Initiation individualiste anarchiste*, abordant le geste révolutionnaire et l'esprit de révolte, montre ce qui différencie l'individualisme antiautoritaire de l'organisation révolutionnaire, l'acte de l'individu et celui des manifestations révolutionnaires, émeutes ou guerres civiles. L'individualiste veut savoir pour qui et pour quoi il marche. S'il ne nourrit pas une hostilité préjudiciable contre la force, « ce n'est pas à la force qu'il en a, c'est à l'autorité, à la contrainte, à l'obligation, dont la violence est un aspect, ce qui est tout différent » (page 117).

Stephen T. Byington, anarchiste individualiste cité par E. Armand au chapitre XI du livre précité, a exprimé ces pensées au sujet de la violence :

« Employer la menace ou la violence contre quelqu'un de paisible, c'est ainsi qu'agissent les gouvernements et c'est un crime ; mais employer la violence contre un criminel, pour réprimer son usage criminel de la violence, est tout autre chose. D'une façon générale, les anarchistes considèrent la spoliation et la fraude brutale comme équivalentes à la violence et justifiant de violentes représailles. »

Stephen T. Byington poursuit son exposé en montrant que la violence contre les personnes paisibles est contraire aux principes de l'anarchisme et il affirme que l'anarchiste qui y a recours ne connaît rien à l'anarchisme.

« Mais jamais cet emploi de la violence n'a été préconisé par les principes anarchistes, car il n'est pas un seul anarchiste qui se sente obligé de répondre à la violence par la violence sauf s'il y voit une utilité quelconque. »

Point n'est besoin d'invoquer Tolstoï, l'apôtre de la non-violence par excellence, et qui, incontestablement, a développé dans la partie philosophique de son œuvre, un idéal essentiellement anarchiste. S'il n'appelle pas anarchisme sa doctrine sur le droit, l'Etat et la propriété, il la considère comme devant être une vie libérée de toute emprise gouvernementale.

Tolstoï répudie la violence comme moyen et la dénonce même comme contraire à toute possibilité de libération.

« Il y a des hommes qui prétendent que la disparition de la violence ou du moins sa diminution pourrait s'effectuer si les opprimés secouaient violemment le gouvernement qui les opprime, et quelques-uns d'entre eux agissent même de cette façon. Mais ils se trompent comme ceux qui les écoutent, leur activité ne fait que renforcer le despotisme des gouvernements et ces essais de libération sont à ceux-ci un prétexte favorable à l'augmentation de leur puissance. »

L'ensemble des théoriciens anarchistes qui ont écrit sur la violence reconnaissent qu'elle n'a rien à voir avec les principes mêmes de l'anarchisme. Certains reconnaissent qu'elle peut ou doit être utilisée dans la lutte libératrice comme moyen d'action, sans jamais en faire un principe intangible.

Je m'en voudrais d'omettre pour la clarté de cet examen les considérations émises par certains propagandistes anarchistes.

Errico Malatesta, cet indomptable militant, écrivit jadis :

« La violence n'est que trop nécessaire pour résister à la violence adverse et nous devons la prêcher et la préparer si nous ne voulons pas que les conditions actuelles d'esclavage déguisé où se trouve la grande majorité de l'humanité persistent et empirent. Mais elle contient en elle-même le péril de transformer la révolution en une mêlée brutale, sans lumière d'idéal et sans possibilité de résultats bienfaisants. *C'est pourquoi il faut insister sur les buts moraux du mouvement et sur la nécessité, sur le devoir de contenir la violence dans les limites de la stricte nécessité.*

» Nous ne disons pas que la violence est bonne quand c'est nous qui l'employons et mauvaise quand les autres l'emploient contre nous. Nous disons que la violence est justifiable, est bonne, est morale, est un devoir quand elle est employée pour la défense de soi-même et des autres contre les prétentions des violents et qu'elle est mauvaise, qu'elle est « immorale » si elle sert à violer la liberté d'autrui.

» Nous considérons que la violence est une nécessité et un devoir pour la défense, mais pour la seule défense. Naturellement, il ne s'agit pas seulement de la défense contre l'attaque matérielle directe, immédiate, mais contre toutes les institutions qui par la violence tiennent les hommes en esclavage.

» Nous sommes contre le fascisme et nous voudrions qu'on le vainquit en opposant à ses violences de plus grandes violences. Et nous sommes avant tout contre tout gouvernement qui est la violence permanente.

» Mais notre violence doit être résistance d'hommes contre des brutes et non lutte féroce de bêtes contre des bêtes.

» Toute la violence nécessaire pour vaincre, mais rien de plus ni de pis. » (*Le Réveil* de Genève, n° 602.)

Sébastien Faure, dans son article, *Il y a violence et... violence* (*Libertaire* du 21 octobre 1937), étayait la justification d'une certaine violence qu'il rattachait en tant qu'anarchiste au cas de légitime défense.

Son article n'était autre que la réponse faite jadis à F. Elosu (*La Revue anarchiste*, novembre 1922), où, là aussi, il citait un texte d'André Colomer au sujet de la justification d'une certaine violence.

« Si la violence devait seulement nous servir à repousser la violence, si nous ne devions pas lui assigner des buts positifs, autant vaudrait renoncer à participer en anarchiste au mouvement social, autant vaudrait se livrer à sa besogne d'éducationniste ou se rallier aux principes autoritaires d'une période transitoire. Car je ne confonds pas la violence anarchiste avec la force publique. La violence anarchiste ne se justifie pas par un droit ; elle ne crée pas de lois ; elle ne condamne pas juridiquement ; elle n'a pas de représentants réguliers ; elle n'est exercée ni par des agents ni par des commissaires, fussent-ils du peuple ; elle ne se fait pas respecter ni dans les écoles, ni par les tribunaux ; elle ne s'établit pas, elle se déchaîne ; elle n'arrête pas la Révolution, elle la fait marcher sans cesse, elle ne défend pas la société contre les attaques de l'individu ; elle est l'acte de l'individu affirmant sa volonté de vivre dans le bien-être, dans la liberté. »

Un exemple d'intrusion de la non-violence dans la vie économique.

Toulouse, 30 déc. 1964. — Edouard Leclerc, pour protester contre les difficultés qui lui faisait la municipalité pour l'ouverture d'un de ses centres, s'est couché, avec une trentaine de ses employés ainsi que des clients, au milieu de la chaussée et a ainsi embouteillé la circulation pendant deux heures.

Mon intention n'est pas de polémiquer, mais d'exposer sans prétendre voguer sur les nuages de l'absolu.

Je concède, volontiers, qu'il est délicat de rejeter dans son intégralité la violence, mais force m'est de constater que chez certains

anarchistes partisans de la violence on veut la limiter, lui assigner une tâche toute spéciale, momentanée, car tous reconnaissent la parenté de cette violence avec l'autorité.

Ces considérations s'expliquent, se justifient, puisque la violence gouvernementale ou étatique incarne l'autorité dont je combats la persistance. Nul ne peut prévoir dans l'évolution des choses ce que sera cette libération que certains supposent violente et d'autres pacifique.

A la suite de trop nombreuses bagarres d'automobilistes irascibles, ayant même entraîné mort d'hommes, France-Soir lança une campagne contre la violence : « Ne nous fâchons pas... ». Une façon comme une autre de faire monter le tirage, mais qui permet tout de même à de nombreux lecteurs de se prononcer contre la violence sous toutes ses formes.

La synthèse évolution-révolution, jadis entrevue par Elisée Reclus à la fin de son livre *l'Evolution, la révolution et l'idéal anarchique*, peut se réaliser à l'encontre de bien des prophéties.

« ... Cette vie dans un organisme sain, celui d'un homme ou celui d'un monde, n'est pas chose impossible et puisqu'il s'est avéré en théorie que la violence ne saurait être érigée en principe, l'effort anarchiste peut consister en tout lieu et cause à n'utiliser cette violence que dans certains buts, jusqu'à certaines limites, voire dans quel esprit. Cette violence anarchiste, Sébastien Faure la reconnaît, et il veut en indiquer la nature, les nécessités des luttes engagées, l'inébranlable déterminisme qui en fait l'obligation de l'envisager comme une fatalité regrettable, mais inéluctable. »

Je le redis une fois de plus, ce qui a été fatalité inéluctable hier, peut ne plus l'être demain. Les nécessités de réalisation d'un idéal peuvent faire envisager d'autres moyens de lutte que ceux employés jusqu'ici, et, en ce domaine, il serait puéril de rester conservateur d'une technique qui s'avérerait impuissante face à l'évolution de nouvelles méthodes de répression.

C'est ce que mon ami Barthélemy de Ligt avait réalisé déjà. Anarchiste, il avait entrevu, après la guerre civile d'Espagne, les effroyables hécatombes que nécessiteraient les luttes pour la libération humaine.

Nous avons eu ensemble nombre de conversations, surtout après mon retour d'Espagne et utilisant de son mieux l'apport de cette expérience, il consigna dans une brochure, *Le Problème de la guerre civile*, ce que lui inspiraient les besoins et les méthodes de lutte de l'heure.

Voici ce qu'il écrivait :

« La violence est partie intégrante du capitalisme, de l'impérialisme et du colonialisme, et ceux-ci sont par leur nature même violents, tout comme la brume par sa nature est humide. L'exploitation et l'oppression de classes et de races, la concurrence internationale pour les matières premières, etc., ne sont possibles que par l'application systématique d'une violence toujours croissante. Éliminez la violence, et toute la structure sociale actuelle s'effondrera. D'autre part, nous pouvons dire en toute sûreté, que plus la violence est employée dans la lutte de classes révolutionnaire, moins cette dernière a de chances d'arriver à un succès réel.

» Nous acceptons la lutte pour un nouvel ordre social. Nous acceptons la lutte de classes pour autant qu'elle soit une lutte pour la justice et la liberté, et qu'elle soit menée selon des méthodes réellement humaines. Nous participons énergiquement au mouvement d'émancipation de tous les hommes et groupes opprimés. Mais nous essayons d'y introduire et d'y appliquer des méthodes de lutte en accord avec notre but. Parce que nous savons par d'amères expériences personnelles aussi bien que sociales, que lorsque dans n'importe quel domaine nous faisons usage des moyens qui sont essentiellement en contradiction avec le but poursuivi, ces moyens nous détourneront inévitablement de celui-ci, même s'ils sont appliqués avec la meilleure intention. »

Il nous restera à rechercher quelles seront les méthodes qui pourraient remplacer avec efficacité la lutte nécessaire et indispensable pour le renversement de l'iniquité sociale présente, méthodes pacifistes et non violentes qui liquideraient la guerre, toutes les guerres.

HEM DAY.

Lettres de noblesse de la non-violence.

Saint-Moritz, 14 février.

— A la suite de l'interdiction d'un gymkhana automobile, une partie de la haute société européenne manifesta son mécontentement en s'asseyant dans la neige et en se faisant traîner par les pieds jusqu'au commissariat.

la violence et la dérision

par Albert COSSERY
Edit. Julliard.

Opposer la dérision à la dictature est une forme de lutte qui peut paraître futile aux yeux de certains ; dans ce roman, l'auteur nous montre qu'il n'en est rien et que la dérision bien employée peut amener la chute d'un « régime fort ».

Dès le début du livre, nous sommes dans le vif du sujet par la relation d'un incident mettant aux prises un gendarme avec un mendiant installé sur le seuil d'un immeuble cossu, bravant ainsi l'interdit des autorités. Le gendarme se précipite sur lui, l'accable d'imprécations, puis de coups de plus en plus brutaux et finit par le désarticuler. La foule, qui assiste à cette scène, est scandalisée, horrifiée, puis soudain fortement amusée aux dépens du représentant de l'ordre, car le mendiant n'était qu'un mannequin habilement grimé, placé en ce lieu très passager par nos amis subversifs.

Au fil des pages, nous découvrons d'autres actions originales dans la forme et dans l'esprit, notamment la pose d'affiches louant à l'extrême le dictateur et aussi l'ouverture d'une souscription destinée à l'érection d'une gigantesque statue du même personnage.

Le climat, entretenu par ces actions, ridiculise le gouverneur, qui est prêt à démissionner lorsque interviennent les « révolutionnaires qui se prennent au sérieux ». Ceux-ci vont faire avorter in extremis le projet mûri par les adeptes de la dérision en assassinant le dictateur.

Nous ne pouvons faire mieux que de citer les dernières lignes du livre situant exactement l'erreur de cet attentat qui « d'un bourreau avait fait une victime, un exemple glorieux de civisme et de sacrifice pour les générations futures, perpétuant ainsi l'éternelle imposture ».

Ceci est la trame de ce roman, mais nous avons également le plaisir de découvrir au travers de personnages, dont l'analyse psychologique est bien menée, une mise en valeur de qualités humaines qui nous sont chères : sens de l'ironie, non-conformisme, goût de la liberté, amour de la vie. Nous dirons, pour terminer, que c'est là un ouvrage qui donne envie de lire les autres œuvres d'Albert Cossery, notamment : Les Fainéants dans la vallée fertile et Mendians et Orgueilleux.

M. VIAUD.

CORRESPONDANTS LOCAUX



BORDEAUX :

Jean Coulardeau. 95 quai des Chartrons.

BRIGNOLES :

Alain Depoorter. 6, rue Jules-Ferry.

MARSEILLE :

Denis Durand. Vieille Bourse du Travail, salle n° 3 B,
13, rue de l'Académie (1^{re}).

PARIS :

Michel Tepernowski.
16, rue Neuve-de-la-Chardonnière (18^e).

ROANNE :

Lucien Grelaud. H.L.M., appartement 27,
rue Albert-Thomas.

TOULON :

Marcel Viaud. Chemin de la Courtine, Ollioules.

BRUXELLES :

Hem Day. Boîte postale 4, Bruxelles 29.

LAUSANNE :

Marianne Enckell. 24, avenue de Beaumont,
1012 Lausanne.



BOITE AUX LETTRES : Michel TEPERNOWSKI.

16, rue Neuve-de-la-Chardonnière - Paris (18^e).

C.C.P. : Marcel Viaud, 2.298-84, Marseille.



PRIX DU NUMERO : 2 F.

ABONNEMENT DE QUATRE NUMEROS : 8 F.

Directeur de la publication : Michel TEPERNOWSKI