



Université du Québec
à Rimouski

Éveilleurs de conscience et désobéissance éthique

Mémoire présenté

dans le cadre du programme de maîtrise en éthique

en vue de l'obtention du grade de maître ès arts

PAR

© **Virginie Beaudin-Houle**

Novembre 2015

Composition du jury :

André Mineau, président du jury, Université du Québec à Rimouski

Dany Rondeau, directrice de recherche, Université du Québec à Rimouski

André Duhamel, examinateur externe, Université de Sherbrooke

Dépôt initial le 28 novembre 2015

Dépôt final le 17 mars 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À RIMOUSKI
Service de la bibliothèque

Avertissement

La diffusion de ce mémoire ou de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire « *Autorisation de reproduire et de diffuser un rapport, un mémoire ou une thèse* ». En signant ce formulaire, l'auteur concède à l'Université du Québec à Rimouski une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de son travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, l'auteur autorise l'Université du Québec à Rimouski à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de son travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits moraux ni à ses droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, l'auteur conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont il possède un exemplaire.

À la mémoire de Marc-André et
Colombe Beaudin. Mon éclaireur et
son immortelle grande sœur.

AVANT-PROPOS

La recherche qui a mené à la rédaction du présent document a débuté un soir de novembre 2012. Dans le cadre d'un cours de la maîtrise en éthique de l'Université du Québec à Rimouski, traitant de l'obéissance, du conformisme, de l'état agentique et de leurs possibles conséquences désastreuses, la professeure Dany Rondeau jonglait d'une main de maître avec les expériences en psychologie sociale, les notions sociologiques et les cas historiques. Soucieuse de m'imprégner du propos et d'en comprendre les tenants et aboutissants, je la suivais pas à pas sur ce difficile chemin. Un événement se produisit alors qui restera à jamais gravé dans ma mémoire.

Un texte décrivait dans le détail les difficultés des exécutions par fusillade et les solutions techniques qui leur furent progressivement apportées. Mme Rondeau en faisait la lecture sans émotion et le texte était si rationnel qu'il eut raison de ma conscience : l'espace d'un moment, j'oubliai qu'il était question d'assassiner des êtres humains et me concentrai, moi aussi, sur l'aspect technique. Le temps d'une brève lecture, exemple exceptionnel d'un « discours technique » soutenu par une « autorité légitime », ma conscience s'était assoupie. Le réveil fut brutal. Mes yeux s'embruèrent car je comprenais qu'à l'instar des soldats nazis j'avais le potentiel d'accomplir l'irréparable sans même avoir l'intention de nuire. Je comprenais que je n'étais pas immunisée contre la « banalité du mal ».

Depuis longtemps, j'avais comme principe que lorsque l'on prend conscience d'un problème, il est de notre responsabilité de tenter de trouver des solutions pour agir sur la situation. Principe qui m'avait d'ailleurs motivée à m'inscrire, un an auparavant, à la maîtrise en éthique. Ce soir-là, la douloureuse prise de conscience de mon potentiel de destruction éveilla ma responsabilisation. Il me fallait trouver une solution. Poussée par un sentiment d'urgence, je me rappelle avoir levé la main pour demander si des recherches avaient été effectuées sur ceux qui sont parvenus, de manière marginale, à s'opposer aux

autorités destructrices mises en scène par les cas exposés. Mme Rondeau nomma les « refusants » de Philippe Breton (2009) mais affirma que beaucoup de travail restait à faire pour comprendre les désobéissants, que peu de recherches leur avaient été entièrement consacrées comparativement aux obéissants. Mon sujet s'était dès lors imposé à moi. Je voulais comprendre les désobéissants car j'étais instinctivement convaincue qu'en eux se cachaient les premières pistes de solutions. Je devais partir en quête d'un « vaccin éthique » contre la « banalité du mal ».

Dany Rondeau avait déjà commencé ce travail avec son article « La banalité du mal politique et l'éthique de la “refusance” » (2013). Ce texte fut le tremplin duquel je plongeai dans plus de deux années de recherches et de rédaction à temps complet. Sans cette femme, ma professeure et directrice, jamais ce mémoire n'aurait vu le jour.

Au niveau personnel, une autre personne joua un rôle capital dans la réalisation de ce document : mon copain Robin Savoie. Plusieurs auteurs étudiés dans le cadre de cette recherche ont fait mention, dans leur avant-propos, de la difficulté affective et psychique que pouvait générer ce sujet d'étude au quotidien. Affronter ce que l'humanité peut faire de pire, dans la solitude de la recherche, fut pour moi aussi une douloureuse épreuve. Sans Robin, sans ce garde-fou inébranlable dans mes moments de désespoir argumenté, j'ignore ce qu'il en aurait été de cet écrit. « Les touristes sont rares en enfer » disent certains. J'ai l'impression que lors des deux dernières années, Robin fut celui qui constamment est allé m'y chercher pour me ramener sur terre.

Une reconnaissance toute particulière doit aussi revenir à ma si précieuse et indéfectible amie, Saïda Tremblay. Malgré la distance qui nous sépare depuis mon départ pour Rimouski, nous nous sommes suivies mot à mot grâce à une chaleureuse correspondance à l'ancienne. La foi placée en moi par cette lumineuse artiste, cette femme à la magie contagieuse, fut le souffle qui attisa le courage de mes convictions. Sans Saïda et Robin, Don Quichotte n'aurait pas pu se permettre la folie de cette quête, de ce mémoire.

Je tiens aussi à remercier mes professeurs et collègues des programmes de deuxième cycle en éthique de l'Université du Québec à Rimouski. Ils m'ont tous accompagnée, chacun à leur manière, et ont tous éclairé des lanternes, chacun à leur moment, sur le chemin de ce mémoire. Ma reconnaissance va aussi à Daniel Proulx qui le premier aura donné une tribune à mes « éveilleurs de conscience ». Tel un grand frère académique, il n'a jamais été avare de précieux conseils, d'enseignements et d'encouragements. Merci aussi à Amélie Huard, ma traductrice préférée.

Malgré tout ce soutien et les enrichissantes conversations que j'ai eues avec ces collègues et amis, il manquait un morceau à mon casse-tête. Le portrait que j'essayais de dresser était incomplet et cette réalité m'a hantée jusqu'à ce que je traverse l'océan, que j'atterrisse à Paris et que mes recherches croisent celles de Manuel Cervera-Marzal. C'est lui qui avait la pièce, le « mot », qui manquait à mon propos. Paradoxalement, il n'y a pas de mot pour exprimer la gratitude que je ressens face à ce vide conceptuel qui fut comblé grâce à lui.

Merci également à mes amis qui, en dépit de toutes mes quêtes successives et de mes changements de vies, me suivent encore aujourd'hui. De Montréal à Sorel, en passant par Sherbrooke et Québec, sachez que votre amitié à tous m'est précieuse et me donne la force d'aller toujours un peu plus loin. Encore merci à Geneviève Reesör, Éric Le Couedic et Nathalie Piette d'avoir répondu de moi pour le grand saut vers la maîtrise en éthique. Il me faut aussi souligner la contribution financière importante de la Congrégation des sœurs Servantes de Notre-Dame, Reine du Clergé, par l'octroi d'une bourse d'excellence thématique. Sans cette aide je n'aurais pas été en mesure de réaliser un projet d'une telle envergure.

En terminant, il me faut aussi remercier ma famille pour la maison qui m'a été confiée et qui m'a protégée lors de mes trois années rimouskoises. Ma présence en ce lieu, qui en fut un de création solitaire et de recherches assidues, est le résultat d'un amour qui remonte bien avant ma naissance. L'amour inconditionnel d'une sœur et d'un frère, Colombe et Marc-André Beaudin. L'amour aussi d'un homme pour une femme, Armand

St-Pierre et la jolie Colombe. Il lui fit construire une maison qui vit grandir une famille de six garçons. Le décès prématuré de Colombe fut le plus grand deuil de Marc-André, mon grand-père. Par amour, et malgré la distance, il garda toujours vivants et chaleureux les liens unissant les St-Pierre rimouskois aux Beudin montréalais. Merci donc à ma famille pour cet amour offert en patrimoine et merci aux St-Pierre pour la maison de votre enfance qui m'a tenue au chaud par grands froids. Ce mémoire y est né.

RÉSUMÉ

L'obéissance et le conformisme à l'autorité sont essentiels au fonctionnement de la société et des organisations. Toutefois, de nombreux cas historiques et plusieurs travaux en psychologie sociale ont démontré que lorsque l'autorité est destructrice, l'obéissance et le conformisme demeureront plus déterminants que le jugement moral. Si l'autorité est considérée comme légitime, une majorité d'individus lui demeureront fidèles malgré les conséquences néfastes que cette soumission engendrera. Ces individus obéissants ne sont pas malintentionnés ou malveillants. Ce sont des êtres humains ordinaires qui abandonnent une part de leur autonomie et de leur volonté à l'autorité, qui cessent de « penser » par eux-mêmes. La philosophe Hannah Arendt nomma ce phénomène la « banalité du mal ». L'hypothèse de la présente recherche est qu'il pourrait être possible de contrer l'apparition de ce phénomène en étudiant les désobéissants qui se sont opposés de manière marginale et non-violente à ces mêmes autorités. Le but de ce mémoire est de comprendre ces individus et de tirer des enseignements en étudiant leurs actions et de leurs motivations d'agir. Une typologie a été élaborée pour circonscrire cet objet d'étude. Elle unit sous l'appellation « éveilleurs de conscience » trois types de désobéissants : les refusants, les objecteurs de conscience et les sauveteurs. Pour mieux comprendre leur spécificité, leurs comportements et actions sont comparés à ceux des « exécutants » en lien avec diverses variables: le rapport à l'autorité, le rapport à autrui, la hiérarchie, l'éducation, l'engagement, l'acte de penser, la régulation des comportements et le raisonnement. L'ensemble de ce travail de recherche a permis de conclure à l'existence de deux phénomènes distincts de désobéissance marginale à une autorité destructrice : l'« alter-obéissance » et la « désobéissance éthique ». En dernière analyse, trois facteurs ont pu être ciblés pour l'incidence décisive qu'ils exercent sur l'émergence de ces phénomènes : l'éducation prosociale, l'esprit critique et l'empathie.

Mots clés : Éveilleur de conscience, autorité, désobéissance éthique, alter-obéissance, banalité du mal, banalité du bien, régulation des comportements, objection de conscience, refusant, agent multiplicateur

ABSTRACT

Obedience and conformism are essential for the functioning of society and organizations. However, numerous historical cases and many social psychology experiences have proven that if the authority is destructive, these phenomena will remain more operative than the moral judgment in situation. If the authority is considered to be legitimate, a majority of individuals will remain faithful to it despite any adverse consequences that this submission will create. These obedient individuals are not ill intentioned or malicious. They are ordinary human beings who abandon a part of their autonomy and will to the authority, humans who cease to “think” by themselves. The philosopher Hannah Arendt named this phenomenon the "the banality of evil". The hypothesis of this research project is that it could be possible to counter the apparition of this phenomenon by studying the disobedient that have opposed themselves in a marginal and nonviolent manner to the same authorities. The objective of this memorandum is to understand these individuals and learn from their actions and their motivations to act. A typology was developed to define the object of this study. It units under the name “conscience awakeners” three types of disobedient: the *rejecters*, the conscientious objectors and the rescuers. To better understand their specificity; their behaviours and actions are compared to the “executors” combined with diverse variables: the relationship with authority, the relationship with others, hierarchy, education, engagement, the act of thinking, behaviour regulation and reasoning. This research project concluded that there are two distinct phenomena of marginal disobedience to a destructive authority: “alter-obedience” and “ethical disobedience”. In the final analysis, three factors have been targeted for the decisive impact they exert on the emergence of these phenomena: prosocial education, critical thinking and empathy.

Keywords: conscience awakeners, authority, ethical disobedience, alter-obedience, banality of evil, banality of goodness, behaviour regulation, conscientious objection, rejecter, multiplying agent.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	ix
RÉSUMÉ.....	xiv
ABSTRACT	xvi
TABLE DES MATIÈRES	xviii
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	1
CHAPITRE 1 Rapport à l'autorité et éveilleurs de conscience	7
1.1 RAPPORT À L'AUTORITÉ	8
1.1.1 Obéissance et désobéissance	8
1.1.2 Conformisme et non-conformisme.....	11
1.1.3 Emprise.....	13
1.2 PROCESSUS.....	15
1.2.1 État agentique	16
1.2.2 Tension	17
1.2.3 Réponse de l'agent à la tension	19
1.3 LES DÉSOBÉISSANTS	23
1.3.1 Les refusants.....	23
1.3.2 Les objecteurs de conscience	29
1.3.3 Les sauveteurs	43
1.4 LES ÉVEILLEURS DE CONSCIENCE	49
1.4.1 Traits communs	52
1.4.2 Agents multiplicateurs.....	56
CHAPITRE 2 La banalité du mal et la banalité du bien	63
2.1 DEUX NOTIONS ANTAGONISTES	64

2.1.1	La banalité du mal.....	65
2.1.2	La banalité du bien.....	68
2.2	FACTEURS CONTRIBUTIFS	70
2.2.1	Intégration hiérarchique ou marginalité.....	73
2.2.2	Rapport à l'autre	80
2.2.3	Éducation	86
2.2.4	Nécessité	91
2.3	PERSONNE ROUAGE OU PERSONNE MORALE	96
2.3.1	Absence de pensée et absence à soi	99
2.3.2	Pensée et présence à soi	103
2.4	BANALITÉ DE LA CONTINUITÉ	107
CHAPITRE 3 Régulation des comportements		114
3.1	PRÉMISSSES DE L'APPROCHE RÉGULATOIRE.....	115
3.1.1	Hétérorégulation et raisonnement normatif	117
3.1.2	Autorégulation et raisonnement éthique	127
3.2	ENTRE « ALTER-OBÉISSANCE » ET « DÉSOBÉISSANCE ÉTHIQUE.....	134
CONCLUSION GÉNÉRALE.....		142
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....		149

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Vous devez être le changement que vous voulez voir dans ce monde. » Cette citation, attribuée à Gandhi, rejoint la définition de l'éthique, faussement simpliste, que donne Fernando Savater à son fils : « fais ce que tu voudras » (1994, p.66). Ces deux impératifs nous poussent à dépasser la volonté primaire du bonheur individuel pour *penser* à ce que nous voulons vraiment. Ils appellent aussi à engager cette volonté dans l'action. Mais cette action volontaire peut demander un long travail réflexif que peu d'individus accomplissent entièrement. Ils ne sont pas le changement qu'ils souhaitent voir dans ce monde, ils ne font pas réellement ce qu'ils veulent. En ce sens, nous postulons que « la majeure partie du mal est commise par des gens qui n'ont jamais décidé de faire le mal ou le bien » (Arendt, 2009, p.236). C'est-à-dire que le mal est plus souvent « banal », commis sans volonté de nuire, sans réflexion profonde, simplement par obéissance, conformisme ou emprise.

L'expression « banalité du mal » a été choisie par la philosophe Hannah Arendt pour qualifier les actions du fonctionnaire nazi Adolf Eichmann dans le cadre de son procès d'après-guerre. Utiliser le terme « banalité », pour désigner les actions de l'homme qui fut responsable du transport par trains des victimes de ce génocide, fut scandale. Mais Arendt ne se détracta pas. Cette expression est d'ailleurs toujours d'actualité. Au quotidien, plus d'un demi-siècle après que ce phénomène ait été nommé, nous voyons encore des gens qui, en s'acquittant scrupuleusement de leurs tâches, ou en vacant simplement à leurs occupations routinières, posent des gestes qui ont des conséquences fâcheuses, et parfois même dramatiques, pour d'autres êtres humains. Ce mal est commis sans aucune intention de nuire, par des gens « ordinaires » qui ne ressentent pas de culpabilité car les conséquences de leurs actions sont souvent éloignées ou voilées. Arendt pensait que la

cause première de ce phénomène très répandu était l'« absence de pensée ». Cette piste de réflexion est cruciale dans le cadre de cette recherche et sera approfondie dans le deuxième chapitre.

Le but de ce mémoire ne se résume toutefois pas à tenter de comprendre pourquoi et comment l'accomplissement d'actes destructeurs peut s'avérer banal. Il est avant tout une tentative de compréhension et d'explication du phénomène inverse : Pourquoi certains individus marginaux parviennent à aller à contre-courant, acceptent de se sacrifier, alors que tout semble concourir à ce qu'ils agissent conformément à la majorité ? Cette majorité obéissante et conformiste, qui fut troublante dans le cas de l'Allemagne nazie, fut confirmée par une série d'expériences en psychologie sociale. Ces expériences seront abordées dans le cadre du premier chapitre pour approfondir les notions d'obéissance, de conformisme et d'emprise qui sont centrales dès qu'il est question de régulation individuelle et collective. Or, que ce soit l'expérience de Stanley Milgram à l'Université Yale sur l'obéissance à l'autorité, ou celle du *Jeu de la mort* qui reprend les paramètres de Milgram dans un contexte télévisuel, ou encore l'expérience de Philip Zimbardo et de la prison de Stanford qui devait permettre l'étude du conformisme de groupe, toutes prouvèrent que des individus « ordinaires » vont, en très grande majorité, faire souffrir leurs semblables si une autorité reconnue leur en donne l'ordre, si le groupe y participe, si l'idéologie qui sous-tend la situation est dominante. Ainsi, la question principale soulevée par ce mémoire est de savoir qui sont les « anormaux » qui refusent là ou tous consentent et pourquoi agissent-ils ainsi ? L'hypothèse motrice de cette recherche est qu'en eux réside la solution à la plus grande part du mal qui est commise en ce monde.

Néanmoins, avant de pouvoir étudier ces individus marginaux et de tirer des conclusions en ce qui a trait à la nature de leurs comportements et actions, il fallait les trouver. En fouillant la littérature et l'histoire à la recherche de ces désobéissants nous avons découvert qu'ils ont été nommés de différentes manières selon les contextes d'action et les modalités de leur refus. Entre résistance violente et non-violente, entre mouvements de désobéissance et désobéissance individuelle, entre non-coopération et sauvetage, entre

anarchisme et objection de conscience, il fallait clarifier cet objet d'étude. La création d'une typologie de la désobéissance s'est imposée. Nous avons retenu trois critères de sélection : le refus d'obéir à une autorité destructrice (personne singulière, groupe de pairs, idéologie, etc.), la non-violence et l'action individuelle. Trois types de désobéissants ont incidemment été retenus car ils respectaient ces critères : les refusants, les objecteurs de conscience et les sauveteurs. Ces trois types seront définis et approfondis à l'aide de plusieurs cas historiques dans le cadre du premier chapitre. Par souci de concision et de clarté, un nom unificateur fut donné à cette nouvelle catégorie de désobéissants. Suite à une consultation auprès de collègues des programmes en éthique de l'Université du Québec à Rimouski, l'appellation « éveilleur de conscience » fut choisie pour mettre l'emphase sur la conséquence probable et souhaitée de ce type d'insoumission non-violente et individuelle. Elle n'est pas liée à une possible aspiration de ces individus à être des « guides spirituels », des « prophètes », des « gourous ». La plupart de nos sujets d'étude n'ont d'ailleurs pas agi dans l'espoir que d'autres imitent leur comportement, mais bien parce qu'ils considéraient qu'ils faisaient leur « devoir » et qu'ils n'imaginaient pas agir autrement. Leur comportement aurait conséquemment davantage relevé d'une certaine « banalité du bien » que d'une quelconque « sainteté ».

La « banalité du bien », phénomène nommé et étudié par certains auteurs, serait le pendant phénoménologique de la « banalité du mal ». L'individu dont le refus d'obéissance s'inscrirait dans le registre de la « banalité du bien » agirait par devoir, par obéissance ou conformisme, en lien avec une autre autorité et d'autres normes. Si tel était le cas, les implications seraient importantes en ce qui a trait aux enseignements que nous pouvons déduire des actions étudiées pour prévenir la « banalité du mal ». La majeure partie du deuxième chapitre sera donc consacrée à l'analyse comparative des deux phénomènes de « banalité » en prenant en compte certains facteurs déterminants qui ressortent de la littérature (la hiérarchie, le rapport à autrui, l'éducation et le discours de la nécessité). Les ouvrages de David R. Blumenthal, de Michel Terestchenko et de Harald Welzer seront d'une importance capitale pour mener à bien cette analyse.

Il est toutefois à noter dès à présent que la thèse de Hannah Arendt était que l'« absence de pensée » constituait l'essence de la « banalité du mal » et bien qu'on puisse retrouver ce symptôme chez certains éveilleurs de conscience, dont les actions pourraient s'inscrire dans le registre de la « banalité du bien », il était loin d'être constitutif dans tous les cas étudiés. Au contraire, certains désobéissants avaient longuement réfléchi et délibéré avant d'émettre leur refus catégorique face à l'autorité. Un retour à Arendt et à ses écrits sur l'« acte de penser » fut donc nécessaire pour comprendre les cas qui s'opposaient drastiquement à la « banalité du mal » et qui ne semblaient pas relever de la « banalité du bien ».

En dernière analyse, le recours au cadre théorique de l'approche québécoise de régulation des comportements en éthique appliquée fut essentiel pour comprendre plus avant les logiques régulatrices qui sous-tendent autant la « banalité du mal » que la « banalité du bien ». Il a permis de mieux cibler la spécificité des comportements désobéissants qui résistaient à une classification dans les catégories existantes. Ce modèle, emprunté à plusieurs chercheurs québécois dont Guy Giroux, Yves Boisvert, Georges A. Legault, Magalie Jutras, Allison Marchildon, et revisité entre autre par Dany Rondeau, Luc Bégin et André Lacroix, permet de mieux comprendre le raisonnement à l'œuvre tant chez les éveilleurs de conscience que chez les exécutants. En prenant en compte les notions d'hétérorégulation et d'autorégulation et en cherchant quels comportements relèvent d'un raisonnement de type normatif et d'un raisonnement de type éthique, nous avons pu tirer quelques conclusions qui ont mené à d'autres classifications. Cette analyse a fait ressortir la spécificité des éveilleurs de conscience dont l'action découle de la « banalité du bien » ; une spécificité qui nous a menée au concept d'« alter-obéissance », introduit par Manuel Cervera-Marzal. Il ne restait dès lors qu'à nommer le dernier phénomène, celui d'une désobéissance qui n'est ni « banalité du bien », ni « alter-obéissance », ni « anti-obéissance », mais bien désobéissance réfléchie : la « désobéissance éthique ». Le troisième chapitre sera entièrement consacré à l'analyse des logiques régulatrices spécifiques aux cas abordés dans les deux premiers chapitres, et à la clarification des nouvelles notions proposées.

Beaucoup d'efforts ont été faits dans ce mémoire pour catégoriser les désobéissants marginaux et leurs comportements afin de cibler plus adéquatement les facteurs ayant contribué à leurs actions. À travers cette quête, motivée par le souci de trouver des remèdes à la « banalité du mal » qui fait tant de victimes au quotidien, certaines pistes de solution ont d'ailleurs émergé de nos analyses. En conclusion de ce mémoire nous ciblerons ces facteurs sur lesquels il est possible d'agir dès à présent pour tenter d'amoinrir et d'éviter les conséquences qu'une obéissance aveugle, qu'un conformisme irréfléchi ou qu'une emprise inconsciente, peuvent générer. Ces pistes peuvent aussi mener à l'instauration de dispositifs et de politiques qui tolèreraient, voire même encourageraient, la désobéissance lorsque l'autorité s'avère destructrice. Nous ne nierons pas que l'obéissance et le conformisme sont des comportements essentiels à la vie en société, mais nous affirmerons que ces comportements ne doivent pas être plus opérants que le jugement critique en contexte. Sans un « droit de désobéissance », sans la reconnaissance d'un « devoir de désobéissance » quand l'autorité s'avère destructrice, le risque est grand de verser vers le totalitarisme, la dictature et de voir émerger de nouveau les dérives dont témoigne l'histoire.

En sommes, nous postulons dès à présent que les « éveilleurs de conscience » ne sont pas des êtres « à part », des « saints » ou des « héros » dotés de superpouvoirs psychiques. Les « éveilleurs de conscience » sont des « individus ordinaires », tout comme les « exécuteurs », qui ont par contre décidé d'être « le changement qu'ils voulaient voir dans ce monde ». Ils ont choisi de sacrifier une part de leur bien-être pour défier une autorité destructrice et demeurer en accord avec leur propre conscience. Ils ont fait un choix et ont agi en conséquence. En définitive, les « éveilleurs de conscience » perçoivent les implications des situations dans lesquelles ils ont un rôle à jouer et décident de faire le « bien » plutôt que le « mal ». « Qui doutera qu'il se trouve de nombreuses situations dans la vie sociale où pareille vigilance trouve à s'exercer ? ». (Terestchenko, 2007, p.293)

CHAPITRE 1

RAPPORT À L'AUTORITÉ ET ÉVEILLEURS DE CONSCIENCE

Ce chapitre s'articulera autour de deux thèmes : le rapport à l'autorité et les éveilleurs de conscience. Il s'intéresse plus particulièrement à l'obéissance et à la désobéissance face à une autorité destructrice. Pour ce faire, nous définirons d'abord ce que nous entendons par « autorité » avant de décrire les différents rapports qu'un sujet peut entretenir avec elle (obéissance, désobéissance, conformisme, non-conformisme, emprise). Plusieurs exemples d'expériences en psychologie sociale et de faits historiques seront exploités pour expliciter notre propos.

Dans un deuxième temps, nous aborderons certains processus pouvant mener l'individu à entretenir ces différents rapports avec l'autorité (état agentique, phénomène de tension, facteurs de réduction de la tension et processus de désobéissance). Nous nous intéresserons particulièrement aux travaux de Stanley Milgram en psychologie sociale sur l'obéissance à l'autorité qui constituent encore aujourd'hui, malgré leurs critiques, une étape importante dans la compréhension du phénomène d'obéissance à l'autorité. Son influence scientifique est toujours actuelle comme le montre l'expérience du jeu télévisé de la Zone Xtrême, de même que les nombreuses références qui y sont faites par plusieurs auteurs que nous avons étudiés dans le cadre de cette recherche (Browning, 1994 ; Terestchenko, 2007 ; Welzer, 2007).

Finalement, après avoir circonscrit ce qu'est et ce que peut impliquer le rapport à l'autorité, nous nous concentrerons sur les individus qui ont réussi à s'extraire de la forte emprise d'une autorité, en désobéissant de manière marginale. Nous les nommerons « éveilleurs de conscience ». Cette appellation réfère à des personnes qui s'opposent à une autorité destructrice de manière non-violente et qui assument toutes les conséquences de

leur refus d'obéissance. Elles inspirent bien souvent par leur courage, questionnent par leur non-conformité et peuvent, ultimement, éveiller nos consciences face à une liberté d'action qu'il nous revient d'assumer. Notre approche s'intéressant exclusivement à la désobéissance de type « non-violente », nous laisserons volontairement de côté les désobéissants qui utilisent la violence à l'encontre de l'autorité (résistants armés, révolutionnaires de type militaire, etc.).

1.1 RAPPORT À L'AUTORITÉ

Dans ce travail, le mot « autorité » n'est pas réservé aux cas d'obéissance ou de soumission, mais s'applique aussi aux cas de conformisme et d'emprise. Ce choix lexical découle du fait que le groupe, de même que le contexte ou l'idéologie dominante, peuvent faire autorité pour un individu au même titre qu'un être humain hiérarchiquement en position de force. Ainsi, nous considérerons que l'autorité est une entité, concrète ou figurée, qui guide, coordonne, impose et sanctionne l'action d'un individu. Nous verrons que c'est l'autorité, bien plus que l'ordre ou la norme, qui a une incidence décisive sur les comportements des agents (Milgram, 1974, p.133). C'est précisément la légitimité que l'individu lui reconnaîtra qui fera foi des rapports qu'il entretiendra avec elle.

1.1.1 Obéissance et désobéissance

L'obéissance est l'action d'un individu qui se soumet à un ordre, une consigne, une loi, un règlement, conformément à ce que prescrit l'autorité. D'entrée de jeu, il importe de dire que l'obéissance à l'autorité est essentielle à la vie en société. Il est nécessaire qu'il y ait des hiérarchies, des lois et des normes, pour permettre un « vivre-ensemble » harmonieux. Nous n'avons qu'à penser, par exemple, au code de la route, aux normes du

travail, aux codes de déontologie, au code criminel, pour constater que leur respect permet à la société de prospérer en balisant les droits et libertés de chacun.

Néanmoins, toute autorité n'est pas en soi bénéfique. Qu'arrive-t-il lorsqu'elle est abusive, qu'elle sert des fins malveillantes, ou que les injonctions qui en découlent mènent à des conséquences néfastes et injustes pour autrui? Savons-nous réellement refuser adéquatement lorsqu'il est légitime de le faire ?

L'obéissance, en tant que facteur déterminant du comportement, représente un sujet d'étude qui convient tout particulièrement à notre époque. On a établi avec certitude que de 1933 à 1945, des millions d'innocents ont été systématiquement massacrés sur ordre. Avec un souci de rendement comparable à celui d'une usine de pièces détachées, on a construit des chambres à gaz, gardé des camps de la mort, fourni des quotas journaliers de cadavres. Il se peut que des politiques aussi inhumaines aient été conçues par un cerveau unique, mais jamais elles n'auraient été appliquées sur une telle échelle s'il ne s'était trouvé autant de gens pour les exécuter sans discuter.

L'obéissance est le mécanisme psychologique qui intègre l'action individuelle au dessein politique, le ciment naturel qui lie les hommes aux systèmes d'autorité. Les événements historiques récents aussi bien que les faits observés dans la vie quotidienne laissent à penser que chez nombre d'individus, l'obéissance peut être une tendance de comportement profondément enracinée, voire une impulsion prédominante qui l'emporte sur la formation en matière d'éthique, d'affectivité et de règles personnelles de conduite. (Milgram, 1974, p.17-18)

Stanley Milgram, dans la célèbre expérience qu'il a réalisée au début des années 60 dans les laboratoires de l'université Yale, souhaitait observer et quantifier la propension d'individus ordinaires à faire souffrir un innocent sans défense par obéissance à une autorité (Milgram, 1974 p.31). Un sujet naïf devait actionner des manettes donnant des électrochocs de légers (15 volts) à très dangereux (450 volts) de manière graduelle à un autre être humain, tout en n'étant contraint à l'action que par de simples incitations à poursuivre de la part du scientifique.

Jusqu'où peut aller une telle obéissance ? Dans le cadre de l'expérience, nous avons tenté à plusieurs reprises d'établir une limite. Les cris de douleur de la

victime ont été insérés dans le déroulement des tests : ils se sont révélés insuffisants. L'élève [individu sans défense] a invoqué le mauvais état de son cœur : nos sujets ont continué à obéir aux ordres. Il a supplié qu'on le libère et ses réponses ne se sont plus inscrites sur l'écran de signalisation : peine perdue. Au départ, nous n'avions pas pensé devoir recourir à des procédés aussi radicaux pour provoquer le refus d'obéissance et chacun d'eux n'a été utilisé qu'après l'échec flagrant du précédent. (Milgram, 1974, p.233)

La combinaison de divers éléments (scientifique en blouse blanche chapeautant l'expérience, laboratoire d'une prestigieuse université, engagement à participer à une expérience scientifique, etc.) semblent avoir été suffisants pour que des individus ordinaires obéissent à des ordres ayant des conséquences néfastes. La désobéissance, qui aurait été légitime dans de telles circonstances, fut un comportement marginal.

Cette expérience fut reprise dans de nombreux autres pays pour vérifier, entre autre, l'impact de la culture sur les taux d'obéissance observés. Les résultats furent toujours sensiblement les mêmes, ou légèrement plus élevés, que ce soit à Munich, à Rome, en Afrique du Sud, en Australie, au Japon, en Jordanie, au Brésil ou en Allemagne (Milgram, 1974, p.211 ; Nick, Eltchaninoff, 2010, p.38) : en moyenne, deux personnes sur trois obéissent à l'autorité même lorsque la vie d'une personne est en danger. Dans le cas de la Zone Extrême, que nous revisiterons ultérieurement, l'expérience s'insérait dans le cadre d'un jeu télévisé et c'est un taux d'obéissance de 80% qui fut observé. Peu importe la variante de l'expérience de Milgram, les expérimentateurs avaient sélectionnés des candidats considérés comme étant normaux, les cas pathologiques étant exclus d'office.

C'est peut-être là l'enseignement essentiel de notre étude : des gens ordinaires, dépourvus de toute hostilité, peuvent, en s'acquittant simplement de leur tâche, devenir des agents d'un atroce processus de destruction. En outre, même lorsqu'il ne leur est plus possible d'ignorer les effets funestes de leur activité professionnelle, si l'autorité leur demande d'agir à l'encontre des normes fondamentales de la morale, rares sont ceux qui possèdent les ressources intérieures nécessaires pour lui résister. (Milgram, 1974, p.22)

Dès lors, le désobéissant, celui qui s'objecte à l'autorité et refuse d'exécuter les ordres, fait partie d'une minorité qui mérite d'être étudiée.

1.1.2 Conformisme et non-conformisme

Le conformisme est « l'attitude du sujet qui agit à l'instar de ses pairs, des gens de son statut, n'ayant aucunement le droit de lui dicter sa conduite » (Milgram, 1974, p.143). Si les individus, pris isolément, n'ont pas d'autorité sur le sujet, le groupe, en tant qu'entité distincte, peut agir comme une autorité. Le facteur déterminant de cette forme de soumission est l'appartenance. Selon Robert K. Merton, trois éléments doivent entrer en ligne de compte pour que cette notion soit agissante et que le conformisme, en tant que rapport à l'autorité du groupe, soit effectif : i) il doit y avoir interaction entre les membres du groupe ; ii) les individus le composant doivent se définir comme membres du groupe et avoir une idée précise des modalités de celui-ci ; iii) autant les membres que les non-membres doivent reconnaître l'individu comme faisant partie du groupe (Merton, 1965, p.240).

Deux exemples peuvent nous aider à expliciter ces notions. D'abord, l'expérience du professeur Zimbardo et sa prison de Stanford qui eut lieu au début des années 70. Le chercheur et son équipe avaient reconstitué une prison dans le sous-sol du laboratoire de psychologie sociale de l'université de Stanford et avaient sélectionné des étudiants ordinaires pour endosser les rôles de prisonniers et de gardiens.

La question était de savoir comment réagiraient ces jeunes « ordinaires » s'ils se trouvaient soudain placés dans une position qui leur donnait un réel pouvoir de coercition sur d'autres individus. Et comment d'autres jeunes gens tout aussi ordinaires, ravalés au rang de simples détenus, répondraient à cette soudaine et brutale dégradation non seulement de leur cadre de vie, mais plus encore de l'image d'eux-mêmes. (Terestchenko, 2007, p.144)

L'expérience devait durer deux semaines mais elle fut interrompue après six jours. Cette durée avait été suffisante pour que tous, prisonniers, gardiens et même

expérimentateurs, intègrent les modalités « figurées » de leur groupe d'appartenance et qu'en l'absence de préparation préalable, de formation et de code de conduite prédéfini, la situation dégénère. Les gardiens considéraient que leur groupe devait maintenir l'ordre et user de moyens de coercition pour mater toute volonté de révolte chez le groupe des prisonniers. Les prisonniers assumaient la perte de tous leurs droits et libertés et endossaient leur rôle de « condamné », bien qu'ils n'aient commis aucun crime. Les expérimentateurs, quant à eux, assumèrent leur rôle d'observateurs impartiaux laissant ainsi l'expérience suivre son cours dans la prison sans ingérence. Il fallut l'intervention d'une collaboratrice externe pour que tous prennent conscience de la gravité de la situation. Les gardiens en étaient venus à utiliser des techniques de plus en plus dégradantes à l'encontre des prisonniers.

Dans cet exemple, les facteurs d'appartenance énoncés par Merton sont présents pour les trois groupes : des contacts étroits entre les membres, des modalités propres acceptées par tous et chaque groupe excluait les autres. Dans le cas de cette expérience, le conformisme, l'appartenance au groupe et l'acceptation de son rôle ont donc exercé une influence déterminante dans une situation aux conséquences malfaisantes.

Le deuxième exemple qui éclaire la notion de conformisme est puisé dans le contexte de la Shoah à la lumière du livre de Christopher Browning sur le 101^e bataillon de réserve de la police allemande. En 1941 en Pologne, 500 policiers, individus ordinaires sans aucun antécédent meurtrier ni aucune réelle formation militaire, se sont vu offrir par leur commandant la possibilité d'une réaffectation au lieu de participer au premier meurtre de masse qu'aurait à effectuer le bataillon (Browning, 1994, p.14). De tous les hommes rassemblés, seule une douzaine sortit du rang et profita de cette offre. Selon la littérature, le conformisme, comme rapport à l'autorité du groupe, fut un des déterminants majeurs d'un si faible taux de refus.

On peut de surcroît considérer que la décision de ne pas participer revenait à laisser le sale travail aux camarades et à s'en dispenser à leurs dépens – ce qui aurait été un acte asocial, comme le remarque Browning (2005, p.242). Cela jette une lumière sur l'action dans les situations de groupe, et c'est bien de cela qu'il

s'agit. La psychosociologie des rapports de groupes (Tajfel, 1982) a pu prouver, sur la base de nombreuses expériences, que l'appartenance à des groupes, même quand elle est construite très arbitrairement, détermine l'action des individus face à des décisions concrètes (Hunt, 1992, p.88). [...] Dans une perspective théorique, Norbert Elias a exposé que l'action des individus ne peut être comprise que sur l'arrière-plan d'une appartenance (perçue) à un groupe « nous » et dans l'interdépendance de cette action et des actions des autres (Elias, Scotson, 1990). (Welzer, 2007, p.124-125)

On comprend donc l'importance et la force du conformisme dans certains cas extrêmes. La force détenue par le groupe, le sentiment d'appartenance à celui-ci et l'esprit de camaraderie, peuvent permettre à l'individu d'agir malgré ses appréhensions personnelles. Comme l'écrit Ervin Staub, cité par David R. Blumenthal (2009, p.103) : « La camaraderie représente tout. Elle nous donnait la force physique et mentale pour faire ce que les autres, les faibles, ne pouvaient pas faire (Staub, 1989, p.130) ».

Les deux cas exposés, de même que les explications complémentaires apportées, illustrent sommairement ce que peut être le conformisme. À l'opposé, le non-conformisme est l'attitude de celui qui ne se soumet pas à l'autorité du groupe et dont les comportements ne sont pas influencés par ceux de ses pairs. Dans le cas de l'expérience de Zimbardo, il n'y a pas eu d'exemples de non-conformisme. Dans le cas du 101^e bataillon de la police de réserve, Browning, en se basant sur des témoignages et des rapports d'enquête, évalue que seuls 10 à 20% des policiers se sont extraits de l'effet de groupe en demandant une autre affection (Browning, 2005, p.242). Le non-conformisme, à l'instar de la désobéissance, constitue donc un phénomène rare qui retiendra notre attention.

1.1.3 Emprise

L'emprise est une notion introduite par Freud dans le domaine de la psychanalyse, et qui a été revisitée et adaptée par le psychologue social Robert Pagès dans les années 1960 (Maisonneuve, 2011, p.11). Elle fait référence à l'influence qu'exerce une autorité

désincarnée « dans la durée et non pas seulement de manière ponctuelle » (Nick et Eltchaninoff, 2010, p.164). Selon notre interprétation, elle est générée par une autorité symbolique qui donne sa légitimité à l'autorité concrète et incarnée. Elle est beaucoup plus difficile à déjouer que les autres types d'autorités car elle est souvent liée à une idéologie ou à une culture.

La notion d'emprise « a pu être appliquée aux entreprises multinationales, aux sectes, mais également à certains phénomènes religieux ou politiques » (Nick et Eltchaninoff, 2010, p.163), mais c'est dans le cas de l'expérience de la Zone Extrême qu'elle nous interpelle particulièrement. Cette expérience, conjointement menée par une équipe de production dirigée par Christophe Nick et une équipe de psychologues sociaux dirigée par Jean-Léon Beauvois, a repris l'expérience de Milgram en la recadrant dans le contexte d'un jeu télévisé. Respectant les paramètres techniques de la mise en scène et en y ajoutant ceux propres à l'univers de la télévision, un taux d'obéissance de 80% a été observé.

Les résultats de cette expérimentation mettent clairement en évidence que ceux de Milgram sont généralisables à d'autres contextes que celui dans lequel ils ont été pour la première fois observés, et souvent reproduits, contexte dans lequel l'autorité à laquelle il s'agit d'obéir tient sa légitimité de la valeur de la science. C'est, à notre connaissance, la première fois que son dispositif, scrupuleusement respecté pour ce qui est de sa structure, est transposé dans un autre champ social dans lequel la légitimité de l'autorité repose sur une tout autre valeur, celle du spectacle et, plus précisément, du spectacle télévisuel. (Oberlé, 2011, p.84-85)

Dans le cas de l'expérience de Milgram, la science donnait sa légitimité aux ordres de l'expérimentateur en blouse blanche. En fait, au-delà de l'homme incarnant le scientifique, c'est la science qui fait autorité et c'est la légitimité que le sujet lui accordera qui déterminera en majeure partie sa propension à l'obéissance. Il s'agit du phénomène d'emprise car la culture de la science, et ses hauts lieux du savoir que sont les universités, sont très valorisés en Occident. Dans le cas de l'expérience de la Zone Extrême, c'est de télévision dont il s'agit. Bien avant leur rencontre avec le producteur et leur entrée dans le

studio d'enregistrement, les participants étaient en relation quotidienne avec le médium télévisuel. Selon le *Syndicat national de la publicité télévisée* (SNPTV), les citoyens des pays industrialisés passent en moyenne de trois à cinq heures par jour devant leur téléviseur. Au terme d'une vie, c'est en années que l'on peut calculer le temps passé devant ce médium de divertissement (Nick et Eltchaninoff, 2010, p.27). Ainsi, au même titre que la science, la télévision exerce une emprise et les individus lui « obéissent ».

Ce qui distingue vraiment l'autorité de la télévision, dans l'expérience de « La Zone Xtrême », c'est qu'il n'y a plus de représentant de l'autorité clairement extérieur aux questionneurs. Tania [animatrice du jeu], sans le décor, les caméras et le public, n'est rien. Ce n'est pas à elle qu'on obéit, mais au jeu télévisé, c'est-à-dire à quelque chose de flou et d'englobant. (Nick et Eltchaninoff, 2010, p.232)

On remarque quelque chose de similaire dans le cas du 101^e bataillon où, au-delà de l'autorité du groupe et de l'autorité hiérarchique, il y avait aussi l'emprise du régime totalitaire et de l'idéologie de guerre.

C'est donc bien plus la légitimité accordée par l'individu à une autorité qui déterminera son comportement que l'ordre en soi. Dans toutes ces situations, personne ne se serait soumis aux ordres provenant d'une enfant. En définitive, il est primordial, lorsque l'on étudie les cas d'obéissance et de conformisme extrême, de tenir compte de la source de légitimité de l'autorité. Aussi, l'emprise est-elle une notion d'une grande importance dans de telles recherches.

1.2 PROCESSUS

Une des questions centrales de l'expérience de Milgram était : « comment un individu honnête et bienveillant par nature peut-il faire preuve d'une telle cruauté envers un inconnu ? » (Milgram, 1974, p.166). Pour répondre à cette question, Milgram s'est intéressé à ce qu'il a nommé l'état agentique, de même qu'au phénomène de tension et aux

facteurs pouvant réduire cette dernière et contribuer aux taux élevés d'obéissance observés dans le cadre de ses expériences. Il s'est aussi intéressés aux « rebelles » qui ont désobéi au scientifique et a décrit le processus menant à cet acte marginal. Cette section, basée en grande partie sur les travaux de Milgram, mais aussi sur ceux d'autres chercheurs, dressera un portrait des divers processus à l'œuvre en ce qui a trait aux phénomènes d'obéissance et de désobéissance.

1.2.1 État agentique

L'état agentique est un phénomène qui se produit lorsqu'un individu devient l'exécuteur des volontés d'autrui (Milgram, 1974 p.167), suspendant ainsi son autonomie.

Du point de vue de l'analyse cybernétique, l'état agentique survient quand une entité autonome subit une modification interne lui permettant de fonctionner efficacement à l'intérieur d'un système de contrôle hiérarchique.

Du point de vue phénoménologique, un individu est en état agentique quand, dans une situation sociale donnée, il se définit de façon telle qu'il accepte le contrôle total d'une personne possédant un statut plus élevé. Dans ce cas, il ne s'estime plus responsable de ses actes. Il voit en lui un simple instrument destiné à exécuter les volontés d'autrui. (Milgram, 1974, p.167)

Cet état peut découler d'une autorité incarnée, comme le scientifique en blouse blanche, mais aussi, et peut-être de manière plus efficace et insidieuse, face à une autorité diffuse comme celles émanant de l'emprise (télévisuelle, bureaucratique, politique, religieuse, culturelle, etc.) ou du conformisme (groupes d'appartenance, pairs, famille, etc.). En somme, « l'état agentique nous ramène à notre statut d'enfant, quand un adulte nous demandait de faire quelque chose “ sans poser de question ”, parce qu'il “ faut ” le faire. Nous avons tous appris en obéissant, sans savoir si c'était bien ou mal : juste parce que “ c'est comme ça ”. » (Nick et Eltchaninoff, 2010, p.149) La simplicité des injonctions faites par le scientifique dans l'expérience de Milgram, qui sont sensiblement les mêmes

dans le cas de la Zone Extrême, montre qu'il en faut très peu lorsque l'état agentique est endossé pour qu'un individu obéisse et dépasse ses hésitations, s'il en a.

Incitation 1 : Continuez s'il vous plaît.

Incitation 2 : L'expérience exige que vous continuiez.

Incitation 3 : Il est absolument indispensable que vous continuiez.

Incitation 4 : Vous n'avez pas le choix, vous devez continuer. (Milgram, 1974, p.39)

De même, les réponses post-expérimentations montrent parfois très clairement l'absence de responsabilisation des individus qui ont obéi jusqu'à la fin. Milgram cite le cas d'un employé de la Compagnie des Eaux dont l'état agentique était si bien assumé, qu'il demeurait incapable de prendre la mesure de la gravité des conséquences de ses gestes.

Quand il a reçu le rapport final, il nous confie avoir dit à sa femme : « Je crois que je me suis montré discipliné et obéissant, j'ai suivi scrupuleusement les instructions qu'on m'a données comme je le fais toujours... Et puis je lui ai dit : " Ma foi, je crois que je m'en suis bien tiré. " Alors elle m'a demandé : "Et si cet homme était mort ? " Et moi je lui ai répondu : " Hé ! Bien, il serait mort. Moi, j'ai fait ce qu'on m'a dit de faire." » (Milgram, 1974, p.115)

1.2.2 Tension

Les individus confrontés à des autorités destructrices, peu importe le contexte, ressentent tous une très forte anxiété. Rappelant le cas de l'expérience de Milgram, Michel Terestchenko écrit :

Aucun sujet ne s'est comporté comme une espèce de robot insensible agissant mécaniquement aux injonctions de poursuivre l'expérience. Tous au contraire ont manifesté à un moment ou à un autre de fortes perturbations émotionnelles, et nombre de sujets, tout en obéissant, percevaient clairement que ce qu'on exigeait d'eux s'opposait à leurs principes « moraux ». (Terestchenko, 2007, p.124)

Cette tension était le symptôme d'un profond dilemme: devaient-ils continuer à obéir (respect de l'engagement et de l'autorité légitime) ou devaient-ils respecter le principe moral voulant qu'il est mal de « faire souffrir un innocent sans défense qui ne représente aucun danger pour qui que ce soit ? » (Milgram, 1974, p.31).

La tension vécue par le sujet face à ces deux exigences incompatibles est en soi un phénomène très positif, car il démontre que l'état agentique n'est pas total et qu'une parcelle de la conscience du sujet demeure. À cet effet, Milgram décrit à juste titre l'état agentique comme un endormissement de la conscience et la tension comme étant l'amorce de l'éveil. Il concède d'ailleurs que sa mise en scène artificiellement créée n'a aucune commune mesure avec les cas extrêmes incarnés dans la réalité historique.

Le pouvoir de persuasion du système d'autorité mis en place au laboratoire est évidemment sans commune mesure avec celui des systèmes tout-puissants représentés par les structures totalitaires de Staline et de Hitler, structures dans lesquelles les subordonnés s'identifient avec leurs rôles. En dépit de l'influence exercée par l'expérimentateur, il subsiste chez le sujet, à des degrés divers, des bribes de personnalité qui sauvegardent l'existence de ses critères moraux et engendrent une tension susceptible, si elle est assez élevée, de l'amener au refus d'obéissance. À cet égard, l'état agentique créé en laboratoire est sensible à la moindre perturbation, tout comme le sommeil peut être troublé par l'irruption d'un bruit suffisamment fort. [...] L'état produit en laboratoire peut être assimilé à un léger assoupissement en comparaison de l'engourdissement profond suscité par le système d'autorité tout-puissant d'un gouvernement. (Milgram, 1974, p.193)

Il n'en demeure pas moins que le phénomène de tension, ou division psychique (Breton, 2009), est vécu par pratiquement tous les agents, à un moment ou à un autre, lorsque ceux-ci sont confrontés à des exigences antagonistes entre légalité et la légitimité

On sent alors que ce que l'on nous dit de faire, et qui est conforme à la légalité, va à l'encontre de grandes valeurs. L'obéissance d'un individu à une prescription formelle est comme court-circuitée par un programme plus profond qui lie l'intimité de la personne à des interdits fondamentaux : ne pas faire souffrir, ne pas faire subir de préjudices à un innocent, ne pas mentir – même si cela est autorisé par le contrat en vigueur. (Nick et Eltchaninoff, 2010, p.167-168)

Que ce soit dans le laboratoire d'une université ou devant un peloton d'exécution, l'autorité est considérée comme légitime et l'acte de tuer comme étant légal, car ordonné par une autorité reconnue. À partir du moment où la tension est présente, qu'un conflit interne est né et que le sujet s'interroge sur la moralité de l'ordre donné par l'autorité légitime, il est possible pour lui de faire un choix entre obéissance et désobéissance.

1.2.3 Réponse de l'agent à la tension

Milgram propose une formule, pour illustrer « les processus de comportement », dans laquelle il insère diverses variables devant être prises en compte pour accroître la compréhension des phénomènes d'obéissance ou de désobéissance :

$$O = M > (t-r)$$

$$D = M < (t-r)$$

Dans laquelle O représente l'obéissance, D la désobéissance, M les facteurs de maintenance, t la tension et r, les mécanismes de résolution. Il y a obéissance quand les facteurs de maintenance sont plus importants que les taux net de tension (c'est-à-dire la tension réduite par les mécanismes résolutifs) tandis que la désobéissance résulte de la situation inverse. (Milgram, p.192)

Milgram a repéré trois facteurs de maintenance : la continuité de l'action, les obligations inhérentes à la situation et l'anxiété. Ces facteurs neutralisent la pulsion de désobéissance face à une autorité destructrice.

Bien que nombre de nos sujets prennent mentalement la résolution de ne plus administrer de chocs à l'élève, ils sont très souvent incapables de la traduire en acte. Nous avons été témoins de leurs efforts pathétiques pour se dégager de l'emprise de l'autorité alors que des impératifs mal définis, mais puissants, les rivaient au stimulateur électrique. (Milgram, 1974, p.185)

On parle, par exemple, de continuité de l'action lorsque le sujet, ayant déjà administré des chocs douloureux à la victime, poursuit tout de même car le fait de continuer le rassure sur le bien-fondé des actions précédentes. S'il arrêta, il serait forcé de faire le constat qu'il a eu tort à partir du début et ce constat créerait une brèche dans son estime personnelle. Le deuxième facteur, les obligations inhérentes à la situation, est caractérisé par l'engagement préalable à l'action, par le respect pour l'autorité et par l'emprise qui donne sa légitimité à l'autorité (la science dans le cas de Milgram). Si le sujet refuse de poursuivre, il revient sur sa parole donnée et prend le risque de nuire à ceux, et à la cause, qu'il s'était engagé à servir. Le troisième facteur, l'anxiété, confronte le sujet à la peur de l'inconnu et à un interdit, profondément ancré et appris dès l'enfance, voulant qu'il est mal de défier l'autorité légitime.

Ces facteurs de maintenance sont renforcés par des mécanismes de résolution de la tension. Milgram en cite huit : la dérobade, le refus de l'évidence, la soumission minimale, les subterfuges, la sollicitation de nouvelles assurances quant à la non-responsabilité, le dénigrement de la victime, les manifestations psychosomatiques et la désapprobation purement verbale (Milgram, 1974, p.201). Chez d'autres auteurs qui se sont intéressés aux exécuteurs, tels Harald Welzer et David R. Blumenthal, d'autres mécanismes de résolution de la tension ont été approfondis : refoulement, déni, dédoublement (Welzer, 2007, p.45), scission, répression, identification, idéalisation, projection, déplacement et technique du bouc émissaire (Blumenthal, 2009, 142-146).

Il existe donc plusieurs mécanismes pouvant réduire la tension. Par conséquent, les facteurs de maintenance de l'obéissance ont de fortes chances de l'emporter sur la tension qui mène à la désobéissance.

Une variable importante, traitée par Milgram, est absente de sa formule : les amortisseurs de tension.

Tout moyen d'atténuer la signification implicite de son action – je fais souffrir un innocent – en facilite l'accomplissement. Ainsi, l'éloignement de la victime qui rend ses cris de douleur à peine perceptibles réduit automatiquement la

tension. Le stimulateur de chocs lui-même constitue un amortisseur important. Appareil précis et impressionnant, il crée une discontinuité très nette entre la facilité de manipulation de ses trente leviers de commande et la force des décharges qu'il administre à la victime. Sa technique d'utilisation est précise, scientifique et impersonnelle. Si nos sujets devaient frapper la victime à coups de poing, ils manifesteraient une répugnance autrement vive. Rien n'est plus dangereux pour la préservation de notre espèce qu'une autorité malveillante combinée avec les effets déshumanisants de ces éléments amortisseurs. (Milgram, 1974, p.195)

Les mécanismes de résolution de la tension sont le fruit d'un processus psychique inconscient qui permet à l'individu de continuer à agir malgré une tension latente. Ils le rassurent sur le bien-fondé de son action et lui permettent de poursuivre. Les amortisseurs de tension sont, quant à eux, des éléments de la situation qui facilitent l'action en offrant à l'individu des conditions où la tension a moins de possibilité de croître.

En ajoutant à la formule de Milgram ses « amortisseurs de tension » (a) et en mettant une emphase plus grande sur le phénomène de tension (T), nous proposons une deuxième version de l'équation.

$$\begin{aligned} O &= T < (m + r + a) \\ D &= T > (m + r + a) \end{aligned}$$

En plaçant la tension seule face à l'union des facteurs de maintenance, des mécanismes de résolution et des amortisseurs de tension, l'intention est d'illustrer le fait que beaucoup d'éléments peuvent concourir pour que la tension soit faible et qu'il y ait obéissance. Compte tenu du fait que c'est la tension qui éveille le sujet au problème rencontré, qu'elle est le symptôme d'un dilemme d'ordre moral, c'est aussi elle qui pourrait pousser l'individu vers la désobéissance.

Milgram décrit aussi le « difficile chemin » parcouru par les désobéissants avant que le refus d'obéissance soit effectif : doute intérieur, extériorisation de ce doute, désapprobation, menace de désobéir et finalement désobéissance (Milgram, 1974, p.202).

Les facteurs de maintenance, de même que les amortisseurs de tension, étaient les mêmes pour les désobéissants et pour les obéissants. C'est au niveau des mécanismes de résolution de la tension que les chemins semblent s'être séparés. Cet aspect sera traité au deuxième chapitre. Quoiqu'il en soit, un fait demeure, l'acte de désobéissance n'est pas aisé à accomplir.

Pour beaucoup de nos participants, il est pénible de revenir sur la promesse qu'ils ont faite à l'expérimentateur de lui prêter leur concours. Alors que le sujet obéissant rejette sur ce dernier la responsabilité de son action, le sujet rebelle accepte celle de détruire l'expérience. Par son refus, il croit avoir nui à l'intérêt de la science, contrecarré les projets de l'expérimentateur, s'être montré indigne de la tâche qui lui avait été confiée. (Milgram, 1974, p.203)

Dans l'Expérience Extrême, une « désobéissante » se demandait d'ailleurs pourquoi elle n'était pas comme les autres, prenant conscience du fait qu'elle faisait partie d'un groupe minoritaire. « Si désobéir requiert une grande force, c'est peut-être aussi parce qu'il faut prévoir qu'on appartiendra dès lors à un groupe très à part, exclu [...] de la société » (Nick et Eltchaninoff, 2010, p.213).

Si les processus exposés dans cette section s'appuient sur les cas d'obéissance et de désobéissance en lien avec les expériences de Milgram, ils peuvent aussi avoir un écho dans des cas de conformisme et de non-conformisme issus d'autres contextes. Le groupe, lorsque les conséquences de ses agissements sont malfaisantes, peut devenir une autorité destructrice pour l'individu. La tension peut alors apparaître et, tout dépendant des facteurs de maintenance, des mécanismes de résolution et des amortisseurs de tension qui sont présents dans la situation, il pourra désobéir à l'autorité du groupe et faire acte de non-conformisme ou plutôt se conformer et entrer dans les rangs.

1.3 LES DÉSOBÉISSANTS

Un des objectifs de cette recherche est de comprendre les individus qui parviennent à désobéir à une autorité destructrice malgré l'emprise exercée par celle-ci. Pour ce faire, les exemples puisés dans le cadre d'expériences en psychologie sociale – et qui s'intéressent surtout à l'obéissance – ne suffisent pas. Il faut maintenant porter attention à des cas individuels concrets et documentés. Une revue de littérature montre que ces « désobéissants » ont été nommés de manières différentes suivant les modalités de leurs refus et les contextes d'action. Nous avons donc dégagé trois types qui correspondent, dans leur essence, à notre sujet d'étude : les refusants, les objecteurs de conscience et les sauveteurs. Dans la section qui suit, nous définissons chacun des types de désobéissants en les appuyant sur différents cas d'espèce.

1.3.1 Les refusants

Philippe Breton a consacré un livre complet à ceux qu'il a nommés les « refusants ». S'appuyant sur les travaux portant sur les meurtres de masse et les génocides, il souhaite démystifier le phénomène rare mais réel de la refusance qu'il définit comme étant un refus marginal de participer à des massacres alors qu'une majorité d'individus y consent et les exécute. Le refusant est donc un individu qui parvient à s'extraire des processus d'emprise, d'obéissance et de conformisme en faisant « un pas de côté » sans nécessairement justifier son geste. « Ils n'opposent aucune morale, aucune idéologie, aucun point de vue religieux, aucun argument véritablement constitué aux massacres. Ce ne sont pas des résistants. Ils disent simplement “ non ”, “ pas moi ” pour ce qui les concerne eux » (Breton, 2009, p.6).

Il est certain qu'*a posteriori* le refusant peut construire une explication pour appuyer son geste mais l'acte de refus est d'abord caractérisé par une pulsion qui l'empêche de participer à des actes de destruction (Breton, 2009, p.15). En fait, face à la tension, à la

division psychique entre conformisme ou obéissance et non-malfaisance, le refusant opte instinctivement pour la deuxième option.

On constate sur le terrain les effets ravageurs de cette « division psychique ». Le refusant est donc celui qui, dans la balance de ce dilemme, n'a pas assez de « bonnes raisons » et n'adhère pas suffisamment à la « morale » des autres pour que ce terme l'emporte. Le refusant, dans cette perspective, reste quelqu'un qui n'est pas assez convaincu pour parvenir à dépasser sa répulsion à tuer. Les exécuteurs, eux, réussissent à la dominer. (Breton, 2009, p.97)

En somme, le refusant est un « exécuter qui refuse de l'être » (Breton, 2009, p.58). Il peut être, comme il sera démontré plus loin, à la fois un désobéissant et un non-conformiste. Parfois il refuse un ordre direct alors qu'il est déjà engagé envers une autorité précise, parfois il refuse de s'engager auprès de l'autorité et parfois en refusant un ordre il s'exclut de son groupe d'appartenance. C'est cette entorse à l'appartenance qui s'avère être souvent la difficulté majeure de la refusance et sa particularité. Le refusant ne renie pas ses pairs, mais il se met au ban de son groupe, et accepte le risque d'être considéré comme un lâche, un traître, une petite nature. En effet, les meurtres de masse et les génocides s'appuient sur une idéologie voulant que même s'il est difficile de tuer, l'acte est nécessaire. Or, celui qui refuse de participer laisse donc le « sale boulot » aux autres et se déresponsabilise de la cause commune. Ses pairs n'ont aucune sympathie pour lui et remettent durement en cause sa virilité. Dans le contexte des tueries « la virilité tend à s'exprimer sur le registre de l'acceptation du pire » (Breton, 2009, p.231), le refusant doit donc assumer le fait de ne plus être considéré comme un homme à part entière. Corroborant cette réalité, alors qu'il traite du cas du 101^e bataillon de réserve de la police allemande, Michel Terestchenko en appelle néanmoins à un renversement paradigmatique.

Dans ces circonstances, en effet, le courage ne consistait pas à agir avec une conscience inflexible du devoir, à se montrer assez « dur » pour surmonter la répulsion des sentiments personnels. Le courage était d'être prêt à voir se dessiner sur le visage de ses compagnons d'armes le reproche, si profondément blessant pour l'ego, de couardise et de lâcheté. Or cette forme supérieure de courage ne peut jamais être reconnue comme telle selon les critères universellement admis de l'esprit militaire, lequel privilégie, au contraire, les vertus d'obéissance

inconditionnelle aux ordres, de discipline et de détachement de soi. Et, dans les faits, il faut une grande force intérieure pour se détourner de ces « vertus » et s'exposer ainsi à l'humiliation du regard dédaigneux de ses camarades. Car ce sont eux qui peuvent se glorifier d'avoir agi dans l'indifférence de leurs propres émotions, avec la force de caractère requise par la dureté des circonstances. Le récalcitrant, à leurs yeux, fait montre de faiblesse, et ils sont enclins à voir dans sa conduite la pitoyable domination de ses affects plutôt que la force de convictions éthiques auxquelles il entend demeurer fidèle. « Seuls des êtres d'exception sont restés indifférents au mépris qui frappait les “faiblards”. Seuls des êtres d'exception ont pu vivre avec le sentiment de ne pas être considérés comme des “hommes” (Browning, 1994, p.242) ». (Terestchenko, 2007, p.115)

Si nous récapitulons brièvement, tout en effectuant une comparaison typologique, le refusant est un exécuteur qui refuse d'exécuter l'acte qui lui est demandé. Pour les victimes, il n'y a aucune différence entre lui et le bourreau car il demeure dans le groupe des persécuteurs (Breton, 2009, p.66). Pour les résistants, qui eux prennent le véritable risque du refus raisonné et argumenté, le refusant est aussi un lâche car il ne renie pas son groupe d'appartenance, il ne demande qu'une autre affectation. Quand même, le refusant est plus courageux et plus convaincu que l'est un « embusqué » (Ridel, 2007) qui se cache discrètement et ne prend même pas la peine de faire un pas de côté au vu et au su de tous.

Breton répertorie quatre types de situations dans lesquelles les actes des refusants peuvent s'insérer. Elles seront décrites successivement.

Première situation

« Le premier type de situation nous replonge dans la guerre, sans toutefois qu'il soit question de crimes de masse ou de génocide » (Breton, 2009, p.35). Il s'agit de cas où les refusants sont directement impliqués, ils refusent volontairement et individuellement de faire ce qu'on leur demande, et ils ne justifient pas leur refus (Breton, p.13). Le cas du 101^e bataillon de réserve de la police allemande, exposé dans le cadre de notre définition du conformisme, décrit une situation du premier type. Les policiers rassemblés sur la place du

marché du village polonais de Jozefow font alors face à leur commandant, Wilhelm Trapp, qui expose leur nouvelle mission.

Un policier se souviendra que Trapp a accusé les Juifs d'avoir été les instigateurs du boycottage qui fait tant de mal à l'Allemagne. Selon deux autres témoins, il a expliqué que les Juifs de Jozefow soutenaient les partisans. Maintenant, dit-il, le bataillon a ordre de rassembler ces Juifs. Les hommes en âge de travailler seront sélectionnés et emmenés dans un camp de travail. Les autres, femmes, enfants et vieillards, devront être fusillés sur place par les hommes du bataillon. Puis, ayant exposé à ses hommes la nature de leur mission, Trapp leur fait une proposition extraordinaire : s'il en est parmi les plus âgés d'entre eux qui ne se sentent pas la force de prendre part à cette mission, ils en seront dispensés. (Browning, 1994, p.14)

Tous étaient directement impliqués dans la situation et, à moins d'un refus précoce, ils devaient tous participer à la tuerie. La douzaine de policiers qui sortirent du rang, qui refusèrent de prendre part à cette mission, l'ont fait de manière individuelle et aucun d'entre eux n'a justifié la raison de son « pas de côté ». Il s'agit donc de refusants du premier type de situation. Ils étaient davantage des non-conformistes que des désobéissants dans ce cadre précis.

Deuxième situation

Le deuxième type de situation met en scène un « refus non résistant » de la part de personnes refusant de risquer – même si ce n'est qu'un pressentiment – d'être directement complices de crimes de masse ou de génocides. Leur décision fait intervenir une appréciation subjective, puisque ces personnes [...] refusent de se voiler la face, de se compromettre ne serait-ce qu'un peu, situant leur acte dans l'espace d'une nécessité personnelle absolue. (Breton, 2009, p.39)

Le cas de Hans Fest servira à illustrer ce type de situations. Dès l'arrivée au pouvoir du parti nazi au mois de janvier 1933, Hans Fest refuse toute participation. Puis, le 22 avril de la même année, deux semaines après l'adoption de la loi réorganisant la fonction

publique « le Service de l'enseignement le relevait de ses fonctions de directeur du 20^e établissement scolaire de Lichtenberg et le mettait à pied jusqu'à nouvel avis ». Raison invoquée : il ne présente pas « la garantie, exigée par la loi, d'une disponibilité totale et inconditionnelle à l'égard de l'État. » (Fest, 2006, p.51-52) Cette mise à pied plongea la famille Fest dans la pauvreté et malgré les offres répétées de l'État pour qu'il adhère au parti, il persista dans son refus. Il considérait qu'il était trop dangereux de « leur tendre ne fût-ce que le petit doigt » (Fest, 2006, p.69). Il fut isolé, abandonné par plusieurs de ses amis, car il allait à contre-courant, tel un véritable refusant du deuxième type.

Troisième situation

« Le troisième type de situations se déroule en temps de paix. Il s'agit du refus de commettre un acte jugé barbare : en l'occurrence torturer à l'électricité un cobaye humain, dans le cadre d'une expérience universitaire » (Breton, 2009, p.27). Milgram les appelait les « rebelles » ; nous les appellerons des refusants. Ce sont les désobéissants qui ont résisté aux injonctions de l'autorité. Même si le paradigme de cette situation est tiré d'un contexte expérimental, il s'applique aussi bien à la vie réelle. Il représente tout individu qui refuse d'obéir à un ordre. Il ne remet pas nécessairement en question l'expérience, le rôle du scientifique, le bien-fondé d'une telle approche, etc. Il refuse d'accomplir un acte précis sans avoir un argumentaire bien structuré, fondé sur des considérations articulées d'ordre moral, politique ou religieux.

Dans l'expérience de Milgram, le cas de Mr Rensaleer est représentatif de ce genre de situations. À 150 volts, devant les plaintes de l'élève, il hésite à continuer mais les injonctions de l'expérimentateur le convainquent de poursuivre. À 220 volts, il repousse sa chaise et confronte le scientifique :

M. Rensaleer : Non, je ne peux pas continuer ; c'est une expérience à laquelle nous participons volontairement, il faut l'arrêter si cet homme refuse de poursuivre.

Expérimentateur : Je vous prie de continuer.

(Longue pause)

Mr Rensaleer : Non, je ne peux pas. Excusez-moi.

Expérimentateur : L'expérience exige que vous continuiez.

Mr Rensaleer : Enfin, cet homme a l'air de souffrir !

Expérimentateur : Il ne risque aucune lésion permanente.

Mr Rensaleer : D'accord, mais je sais ce que c'est qu'une décharge. Je suis ingénieur électricien et j'en ai déjà reçu... on est vraiment commotionné, surtout quand on sait que cela va recommencer. Excusez-moi.

Expérimentateur : Il est indispensable que vous continuiez.

Mr Rensaller : Pas question... alors que j'entends cet homme hurler qu'il veut s'en aller !

Expérimentateur : Vous n'avez pas le choix.

Mr Rensaleer : Bien sûr que si ! (incrédule et indigné) Et pourquoi n'aurais-je pas le choix ? Je suis venu ici de mon plein gré. Je pensais que ma contribution personnelle pouvait être utile à une enquête scientifique. Mais si cela implique que je dois faire souffrir quelqu'un ou prendre sa place, j'y renonce. Je ne peux pas continuer. Excusez-moi. Je n'aurais pas dû aller aussi loin, sûrement. (Milgram, 1974, p.71)

Au-delà de son refus d'obéissance clair et articulé dans un contexte où peu de participants sont parvenus à une telle refusance, c'est l'entretien post-expérimental de Mr Rensaleer qui impressionne par son degré de clairvoyance. Cet entretien avait lieu immédiatement après l'arrêt de l'expérience, sans que le sujet ait eu le temps de réfléchir longuement à ce qui s'était passé.

J'aurais dû m'arrêter dès qu'il a commencé à se plaindre. Je voulais le faire à ce moment-là et je me suis tourné vers vous. Je pense que c'est une question... d'autorité, si l'on peut dire : je me suis laissé impressionner par le cadre du laboratoire et j'ai continué malgré moi. C'est un peu comme à l'armée, quand vous devez faire quelque chose qui ne vous plaît pas mais que votre supérieur exige de vous. C'est dans le même ordre d'idées, vous voyez ce que je veux dire ?... (Milgram, 1974, p.72)

Quatrième situation

Le contexte est celui des crimes de masse ou de génocides. Les personnes concernées ne se présentent pas comme des résistants et sont même le plus souvent en accord avec les objectifs et les finalités du meurtre de masse. Mais elles refusent de tuer parce qu'elles n'y parviennent pas, par « peur du sang » et par impossibilité « physique » de commettre l'acte en question. (Breton, 2009, p.37)

Certains de ces refusants ont donc déjà tué, ou ont participé indirectement aux massacres, et n'ont demandé que plus tard une réaffectation. Au cours de l'effroyable journée de Jozefow, durant laquelle près de 1500 Juifs ont trouvé la mort, des policiers sont sortis du rang, incapables de continuer plus longtemps.

Sur le plan judiciaire, ces policiers sont des meurtriers. Du point de vue des victimes et de leurs familles (quand il y a des survivants), ce sont d'odieux criminels, qui ont supprimé sans raison les vies d'être chers et innocents. Pourtant, ce sont bien des refusants. Il a fallu qu'ils commettent ce meurtre pour se rendre compte, concrètement, de ce que cela signifiait pour eux. Ce sont des criminels qui se sont transformés en refusants. (Breton, 2009, p.104)

Devant ce type de refusant, les questions qui viennent sont : quand la répulsion physique se termine-t-elle ? À quel moment la conscience en prend-elle la place ? Qu'est-ce qui refuse en eux ? Qu'est-ce qui consent encore ?

1.3.2 Les objecteurs de conscience

Il existe, dans la littérature, deux conceptions de l'objection de conscience. La première est légale et constitue un motif pour se soustraire au service militaire obligatoire ou au port des armes. La deuxième conception est beaucoup plus large et fait appel à d'autres notions telles la désobéissance civile, la non-coopération et la résistance non-violente.

Le premier sens de l'objection de conscience remonterait à la fin du XVIII^e siècle. Les anabaptistes avaient alors été exemptés du port des armes par un « arrêté du Comité de salut public » (Fronsac *et al.*, 1962, p.21) en France. Napoléon 1^{er} reprit cette politique au début du siècle suivant en l'élargissant aux Mennonites et aux Doukhobors. Au même moment, en Angleterre, les Quakers obtinrent le même droit par égard pour leurs convictions pacifistes (Fronsac *et al.*, 1962, p.21). Ces groupes religieux auraient, de toute manière, refusé le port des armes et les y contraindre aurait mobilisé des énergies qui étaient essentielles à l'effort de guerre. Au XX^e siècle, notamment lors de la Première Guerre mondiale, le même problème refit surface et un statut légal fut adopté pour éviter l'emprisonnement massif de citoyens récalcitrants. De nombreux pays adoptèrent un statut légal d'objecteur de conscience dont le Canada en 1917. Plus près de nous, le *Bureau européen de l'objection de conscience* (BEOC) a été créé en 1979 pour « coordonner et soutenir les différents mouvements qui militent en faveur des réfractaires au service militaire » (Lacoste Lareymondie, 2011, p.137). L'ONU reconnaît le statut d'objecteur de conscience et, depuis 1985, le 15 mai est la journée internationale pour l'objection de conscience (Durand, 2004, p.35).

Toutefois, seule l'objection de conscience pour motifs religieux ou philosophiques est reconnue. Elle ne s'applique pas à des motifs politiques. La raison en est que l'individu qui s'objecte pour des motifs religieux ou philosophiques (humanisme, pacifisme, etc.) refusera toute participation à la guerre, peu importe sa nature, alors que l'objecteur politique refusera de participer à une guerre précise et non pas à la guerre dans son ensemble. En somme, l'objection politique n'est pas permanente (Cattelain, 1973, p.74).

La seconde conception de l'objection de conscience prend des formes beaucoup plus variées. Jean-Pierre Cattelain la définit ainsi :

Il y a objection de conscience, [...] lorsqu'un groupe ou un individu choisit délibérément de violer un règlement adopté par la majorité des citoyens, ou imposé par un gouvernement, et ce au nom d'une exigence supérieure, qu'il perçoit dans sa conscience : cette exigence supérieure, cette loi préférable à la loi que prétend imposer le groupe, peut prendre la forme d'une exigence religieuse ou

morale transcendante, ou être inspirée simplement de considérations politiques : mais dans tous les cas elle se présente comme inspirée par un souci de l'intérêt de la communauté dans son ensemble. L'objecteur de conscience, sauf cas exceptionnel, ne se soucie pas avant tout de se démarquer personnellement d'un acte qu'il n'approuve pas : il veut montrer une voie autre à la communauté dont il est membre, telle qu'elle ne heurte la conscience d'aucun citoyen.

Ainsi, loin d'être un individu asocial, bénéficiant des services de la communauté sans acquitter en contrepartie les devoirs nécessaires à sa cohésion et à sa sauvegarde, l'objecteur de conscience serait, au contraire, un être profondément social, au point que, paradoxalement, il n'hésiterait pas à s'opposer à la majorité de ses concitoyens, au nom précisément du bien social que selon lui ils ne respectent pas. Là réside l'ambiguïté fondamentale de l'objecteur de conscience, qui ne se limite pas au refus du service militaire, mais constitue une attitude globale du citoyen, et prend des formes variées selon le domaine social auquel elle s'applique. (Cattelain, 1973, p.5-6)

Cette conception de l'objection de conscience se distingue de la liberté d'expression d'abord par le fait que l'individu qui s'objecte est dans une situation de contrainte et qu'il est directement impliqué dans une situation pouvant engendrer des conséquences néfastes pour autrui. La contrainte est précisément l'élément qui manifeste la pression exercée par une autorité et qui fait de l'objection de conscience une attitude de la même famille que la désobéissance ou que le non-conformisme. « En l'absence de contrainte, il "suffit" de suivre le jugement de sa conscience et de s'abstenir d'agir mal, comme tout un chacun dans n'importe quelle autre circonstance. » (Lacoste Lareymondie, 2011, p.206)

Guy Durand propose une définition complémentaire de l'objection de conscience :

[...] l'objection de conscience est un refus public, pacifique et « conséquent » de faire ou de coopérer à faire un acte demandé par la loi, un ordre du tribunal, une règle institutionnelle ou une personne en autorité – acte qui heurte ses convictions profondes d'ordre religieux, éthique ou politique – dans le but de respecter ses convictions et éventuellement de contribuer à changer la loi, la règle ou l'ordre social. (Durand, 2004, p.77)

Durand repère quatre « conditions d'exercice » de l'objection de conscience (Durand, 2004, p.113-115). Premièrement, il faut qu'il y ait une « atteinte sérieuse aux convictions personnelles » du sujet. Il ne s'agit pas de simples conflits d'opinions mais bien d'une atteinte profonde aux valeurs d'un individu qui l'empêcherait d'obéir à l'autorité. Deuxièmement, il faut qu'il y ait proportionnalité entre « les conséquences de la désobéissance et les conséquences de l'obéissance à la loi ou à l'ordre ». Par exemple, un soldat qui refuse d'exécuter l'ordre de tuer et qui risque pour cela la peine de mort. Troisièmement, il faut que l'objection de conscience soit le « dernier recours » du sujet qui a épuisé toutes les avenues démocratiques pour faire valoir le bien fondé de ses convictions profondes. Il est toutefois évident que cette troisième modalité est difficilement applicable lorsqu'il y a objection à un régime de type totalitaire. « On doit enfin tenir compte, en quatrième lieu, des types ou des formes de dissidence et de leurs modalités. Non seulement dans leurs conséquences, mais aussi face au devoir *prima facie* d'obéissance et de respect de l'ordre institutionnel ou social. » (Durand, 2004, p.115)

En définitive, l'objecteur de conscience est un refusant qui, non seulement fait un pas de côté, mais fait aussi un pas en avant en exposant les raisons de son refus d'obéissance et en s'engageant pour elles. Il s'expose à des conséquences d'autant plus graves qu'il confronte l'autorité sur la base de valeurs qu'il n'a aucunement l'intention de transgresser. Conséquences qu'il accepte d'emblée car, entre deux maux, il a consciemment choisi celui qui serait le moindre pour lui, qu'il s'agisse de l'exclusion, de la prison ou même de la mort.

L'objection de conscience se manifeste sous trois formes : la désobéissance civile, la non-coopération et la résistance non-violente.

La désobéissance civile

La désobéissance civile s'incarne concrètement dans le refus de respecter une loi ou un règlement qui a été démocratiquement entériné mais qui, selon l'objecteur de conscience, est injuste et inconstitutionnelle.

[...] la désobéissance civile serait la violation publique, pacifique et conséquente d'une loi, d'un ordre du tribunal ou d'une règle de pratique professionnelle, le plus souvent à l'intérieur d'un mouvement collectif, au nom de certaines valeurs éthiques ou religieuses (ce qui inclut la justice sociale), dans le but de témoigner de ces valeurs et, plus ou moins explicitement, de faire changer la loi, la situation sociale ou l'ensemble du système économique ou politique. (Durand, 2004, p.84)

Des distinctions peuvent être faites entre désobéissance directe et indirecte, de même qu'entre désobéissance offensive ou défensive. Christian Mellon et Jacques Sémelin définissent la désobéissance civile directe comme étant la transgression de la loi que l'objecteur conteste, alors que la désobéissance indirecte serait la transgression d'une loi non contestée, dans l'espoir de faire pression sur l'autorité et d'obtenir la modification politique souhaitée (Mellon et Sémelin, 1994, p.60-61). Utilisant ces mêmes définitions, Gandhi parlait de désobéissance défensive et offensive (Durand, 2004, p.89). Lorsque des manifestants organisent une marche au Québec sans donner leur itinéraire, ils font de la désobéissance civile directe, ou défensive selon Gandhi ; à travers cet acte de non-coopération, ils contestent la loi les contraignant à donner leur itinéraire. Refuser de payer ses impôts dans le but de ne pas appuyer le gouvernement dans ses politiques est un exemple de désobéissance indirecte. Le désobéissant ne désapprouve pas nécessairement le fait de payer des impôts, mais il s'oppose à l'usage qui est fait de l'argent versé à l'autorité. En plus de ces différenciations, « une distinction importante doit être faite contre la règle de droit qui empêche de faire ce que sa croyance permet de faire et la règle de droit qui oblige de faire ce que la croyance interdit. Seule cette dernière donne ouverture à l'objection de conscience. » (Brun, 1987, cité par Durand, 2004, p.60)

Il est à noter qu'un aspect important de la définition de ce qu'est la désobéissance civile ne fait pas consensus dans la littérature : sa nature individuelle ou collective. Hannah Arendt, dans un article consacré à la question, considère que la nature collective de cette notion doit être reconnue et qu'elle n'est pas assimilable à la notion d'objecteur de conscience.

Chaque fois que les juristes s'efforcent de justifier ceux qui font acte de désobéissance civile sur le plan de la morale et sur celui du droit, ils identifient leur cas à celui de l'objecteur de conscience ou à celui de l'homme qui entend mettre à l'épreuve la constitutionnalité d'une loi. Malheureusement, la situation des premiers n'est comparable ni à l'un, ni à l'autre de ces deux cas, pour la simple raison que cette délinquance n'est pas le fait d'un individu isolé : la désobéissance civile ne peut se manifester et exister que parmi les membres d'un groupe. Ce fait est rarement reconnu, et, même dans ce cas, il ne lui est attribué qu'une importance marginale ; « la désobéissance civile pratiquée par un individu isolé ne saurait tirer à conséquence. Le coupable est alors considéré comme un excentrique qu'il sera plus intéressant d'observer que de condamner. La désobéissance civile réellement significative doit être le fait d'un certain nombre de personnes que rassemble un intérêt commun (Puner, p.714) ». (Arendt, 1972, p.57-58)

Bien que nous ne contestions pas la pertinence de la réflexion d'Arendt à ce sujet, nous adhérons plutôt au point de vue de Henry David Thoreau, repris par John Rawls qui dans sa *Théorie de la justice* définit la désobéissance civile comme un : « [a]cte public, non violent, décidé en conscience mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement » (Rawls, 1987, p.405, cité par Mellon et Sémelin, 1994, p.62-63).

Dans « On the Duty of Civil Disobedience¹ », Thoreau en appelait à la conscientisation de tous face à l'autorité, principalement gouvernementale, mais il insistait sur la nature personnelle de la responsabilité collective.

¹ Henry David Thoreau, ayant refusé de payer l'impôt à l'État du Massachusetts car il ne souhaitait pas appuyer un état esclavagiste qui, de plus, faisait la guerre au Mexique pour des raisons territoriales, fût contraint à passer une nuit en prison. Sa conférence intitulée « Resistance to Civil Government », qu'il

[...] si une loi, de par sa nature même, vous oblige à commettre des injustices envers autrui, alors, je vous le dis, enfreignez-la. Que votre vie soit une friction contraire qui tente d'arrêter la machine. Mon devoir est de veiller à tout prix à ne pas être moi-même complice du mal que je condamne. [...] Personne n'a la responsabilité de tout faire, mais chacun doit accomplir quelque chose. (Thoreau, 1994, p.31)

Ainsi, bien que la désobéissance civile puisse être mise en œuvre par un groupe d'individus, la décision de participer ou non, de consentir ou non à obéir à l'autorité, est de nature individuelle. Que l'acte de désobéissance civile porte à conséquence ou non, pour le gouvernement ou l'autorité, importe peu. Ce qui compte, c'est que son porteur ait obéi à sa conscience en l'accomplissant.

La non-coopération

Plusieurs penseurs ont abordé la notion de « non-coopération » au fil des siècles. Tertullien (150-220) en parlait déjà en ces termes :

Nous aurions pu, sans armes et sans rébellion, en nous séparant simplement de vous, vous combattre par ce haineux divorce. Car si, formant une si grande multitude d'hommes, nous avons rompu avec vous pour aller nous établir dans quelque coin retiré de la terre, la perte de tant de citoyens, quels qu'ils fussent, eût assurément couvert de honte les dominateurs du monde. Que dis-je ? Cet abandon seul eût suffi à les punir. Vous eussiez pu chercher en vain à qui commander. (Cattelain, 1973, p.24)

C'est néanmoins Étienne de La Boétie (1530-1563) et son *Discours de la Servitude volontaire* qui constituent la référence la plus habituelle pour la notion de non-coopération. Selon lui, le tyran n'aurait que la force que le peuple lui concède par sa coopération. « Je désirerais seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant

présenta à Concord en 1848 pour expliquer son geste, ne fut publiée qu'à titre posthume sous le nom « On the Duty of Civil Disobedience ». Thoreau n'est pas l'auteur de l'expression « désobéissance civile », ce serait un éditeur, mais l'homme seul en est l'inspiration.

de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'on lui donne » (La Boétie, 1976, p.174).

La « non-coopération » est en somme une sorte de « contre-machiavélisme ». Dans le machiavélisme, le dirigeant doit être craint bien avant d'être aimé et doit faire respecter son autorité par tous les moyens. Il crée un climat où l'état agentique décrit plus tôt est la réponse logique de citoyens psychologiquement contraints à l'obéissance aveugle. Le citoyen qui fait acte de non-coopération s'extrait de cette relation de soumission, s'extirpe de l'état agentique, et redevient autonome et libre face à l'autorité. Hegel avait déjà abordé cette question de la dialectique du maître et de l'esclave, dont Michel Terestchenko reprend les grandes lignes en faisant un lien avec l'état agentique nommé par Milgram.

Mieux nous comprendrons ce qui pousse les individus à se placer eux-mêmes dans « l'état agentique », mieux nous serons préparés à ne pas succomber à cette tentation, à ce piège, et à défendre les revendications de notre propre autonomie, à prendre conscience que, comme l'avait montré Hegel, la vérité du commandement est dans l'obéissance, que c'est le serviteur qui en dernier ressort confère au maître le pouvoir de l'aliéner, légitimant par sa propre soumission le pouvoir qui le tient sous son emprise. (Terestchenko, 2007, p.135)

Ces conceptions ne sont pas trop éloignées de Thoreau qui, bien qu'ayant inspiré l'expression « désobéissance civile », faisait lui-même acte de non-coopération avec le gouvernement de l'État du Massachussets. L'acte de désobéissance civile pourrait ainsi être vu comme étant un acte de non-coopération basé exclusivement sur des aspects légaux. C'est-à-dire que nous pourrions considérer que la désobéissance civile est toujours un acte de non-coopération mais que la non-coopération n'est pas forcément un acte de désobéissance civile. Par exemple, Thoreau faisait de la désobéissance civile en refusant de payer ses impôts, mais par son discours il enjoignait ses concitoyens à cesser de coopérer avec l'État si ces derniers ne croyaient pas au bien-fondé des politiques adoptées et s'ils souhaitaient agir sur la situation.

Si, cette année, mille hommes refusaient d'acquitter leurs impôts, ce ne serait ni violent ni sanglant, alors que s'ils les paient, ils donneront à l'État le moyen de

commettre la violence et de verser le sang des innocents. Voilà, en fait, comment se définit une révolution pacifique, si tant est que cela existe. Si le percepteur ou un fonctionnaire quelconque me demande quoi faire, comme cela m'est arrivé, je lui réponds : « Si vous voulez vraiment faire quelque chose, quittez votre poste ». Une fois que le sujet a cessé de reconnaître l'autorité de l'État et que le fonctionnaire a démissionné, la révolution est chose faite. (Thoreau, 1994, p.34)

Hannah Arendt utilise l'expression « non-participation » dans les contextes totalitaires pour parler de non-coopération.

[...] les non-participants à la vie publique sous une dictature sont ceux qui ont refusé d'accorder leur soutien en fuyant les lieux de « responsabilité » où on exige, sous le nom d'obéissance, un tel soutien. Il est facile d'imaginer ce qui serait arrivé à n'importe laquelle de ces formes de gouvernement si assez de gens avaient agi de façon « irresponsable » et avaient refusé d'accorder leur soutien, même sans résistance active ni rébellion, et de voir combien ce serait une arme efficace. (Arendt, 2009, p.90)

Deux cas, issus de contextes différents, serviront à illustrer la non-coopération : Franz Jägerstätter et Gandhi. Franz Jägerstätter est souvent considéré comme étant un objecteur de conscience au service militaire nazi, mais il s'agit plutôt d'un exemple de non-coopération. Avant même de se présenter au centre d'Enns le 1^{er} mars 1943 pour annoncer officiellement qu'il refusait de servir et qu'il était prêt à en assumer les conséquences, l'agriculteur autrichien, marié et père de trois enfants, avait déjà fait de petits gestes symboliques pour se dissocier d'un régime qu'il n'approuvait pas.

S'il refusait de contribuer financièrement au régime nazi, il refusait aussi d'en recevoir quoi que ce fût. Il ne réclamait pas les allocations familiales auxquelles il avait droit pour ses enfants. Celui qui fut maire [village de Sainte-Radegonde] à cette époque, raconte l'épisode suivant : peu après l'invasion nazie, presque toutes les récoltes de la région furent détruites par la grêle. Le gouvernement accorda aussitôt une subvention exceptionnelle aux fermiers ; mais Jägerstätter, seul de tous les villageois, refusa cet argent. (Zahn, 1967, p.51)

Certes, Jägerstätter fut condamné à mort pour avoir refusé de s'enrôler, mais son refus dépassait le service militaire. Il refusait toute forme de participation au régime et était consciemment prêt à mourir au lieu de se rendre coupable d'un « péché de duplicité » en « faisant semblant d'accepter pour échapper à la peine de mort » (Zahn, 1967, p.85), déclara-t-il le 6 juillet 1943, jour de son procès. Comme dans le cas de Thoreau, non-coopération et désobéissance civile se complètent dans le cas de Jägerstätter. En refusant le service militaire obligatoire, il faisait acte de désobéissance civile mais cette désobéissance s'inscrivait dans une non-coopération plus globale envers le régime nazi.

Quelques années avant la Deuxième Guerre mondiale, en un autre endroit du globe, Gandhi, objecteur de conscience politique le plus souvent cité, amenait la désobéissance civile, la non-coopération et la résistance non-violente à un niveau jamais atteint avant lui. Il avait fort bien compris que la force de l'Empire britannique en Inde n'était tributaire que de la coopération du peuple indien.

Analysant les causes de l'oppression de son pays par le colonisateur anglais, Gandhi souligne : « Ce ne sont pas tant les fusils britanniques qui sont responsables de notre sujétion que notre coopération volontaire. » Précisant sa pensée, il écrit d'ailleurs : « Le gouvernement n'a aucun pouvoir en dehors de la coopération volontaire ou forcée du peuple. La force qu'il exerce, c'est notre peuple qui la lui donne entièrement. Sans notre appui, cent mille Européens ne pourraient pas même tenir la septième partie de nos villages. » Si la soumission des hommes ne dépend pas uniquement de la violence qu'ils subissent mais aussi de l'obéissance qu'ils consentent, une stratégie de résistance est possible : organiser collectivement le refus d'obéir et de collaborer. (Mellon et Sémelin, 1994, p.57)

Nombreux furent les gestes de non-coopération entrepris et encouragés par Gandhi pour faire pression sur le colonisateur : « refus de participer aux cérémonies officielles, refus d'user des tribunaux britanniques, retrait des enfants des écoles anglaises, abandon de tous les emplois officiels, renvoi enfin des décorations militaires et civiles...» (Fronsac, 1962, p.28). Jean-Pierre Cattelain considère même que « l'objection de conscience gandhienne est la plus radicale qui soit » (Cattelain, 1973, p.33). En effet, par sa

désobéissance et sa non-coopération, il allait volontairement au-devant des condamnations et disait même les « accepter joyeusement » (Gandhi, 1922, devant le tribunal indien).

Lorsque l'on aborde le cas de Gandhi, force est de constater que les notions de désobéissance civile, de non-coopération et de résistance non-violente, sont toutes présentes. La non-coopération peut en effet s'incarner dans l'irrespect de certaines lois et décrets et la désobéissance civile peut s'avérer être une forme de non-coopération avec l'État. Il demeure que la dernière notion, la résistance non-violente, est primordiale pour que nous demeurions dans le registre de l'objection de conscience.

La résistance non-violente

La « non-coopération » est présentée parfois comme distincte de la « non-violence », mais le plus souvent comme synonyme ou comme une partie de la seconde. Ces concepts ont été déduits des actions de Gandhi et de Luther King. Ils renvoient à des mouvements de résistance active à une politique ou un régime jugé injuste. Par non-violence, on n'entend donc pas, dans le présent contexte, la soumission passive, le refus de porter des coups ou de tuer (le pacifisme de certaines sectes religieuses), mais une forme d'action politique. Plus précisément, il s'agit d'une stratégie d'ordre politique caractérisée par l'absence de violence et destinée à résoudre un problème politique. Tout en se voulant moral de part en part (pacifisme, amour, vérité), l'accent est mis sur l'efficacité. Aussi l'analyse et la préparation stratégique y sont-elles centrales. (Durand, 2004, p.88)

Nous emprunterons à Mellon et Sémelin la définition de ce qu'est la violence : « [...] est violence toute atteinte à la vie et à l'intégrité physique des êtres humains, dès lors qu'une telle atteinte n'est pas imputable à la fatalité ou au hasard, mais qu'une responsabilité humaine y est engagée » (1994, p.12). Selon ces auteurs, cette définition minimale, qui fait consensus auprès des spécialistes de la question, renvoie au fait que la violence a trait à tout ce qui porte atteinte aux droits fondamentaux des personnes. Considérant que l'objecteur de conscience est motivé par l'intérêt de la communauté dans

son ensemble et par le respect des droits humains, on comprend que le recours à la violence ne peut être pour lui un moyen légitime et cohérent pour s'opposer à une autorité violente.

Dans cette perspective, le refus de la violence se fonde sur la conviction éthique que le recours à des moyens violents – quelles que soient les « bonnes intentions » des acteurs – pervertit les fins poursuivies. C'est une illusion que de prétendre construire la paix, promouvoir la justice ou défendre la démocratie par des moyens qui leur sont si évidemment contraires. (Mellon et Sémelin, 1994, p.40)

Nous l'avons dit, la notion de « non-violence » nous ramène à Gandhi. C'est d'ailleurs pour décrire ses actions que l'expression aurait vu le jour au début du XXe siècle en Europe (Deliège, 1999, p.87 ; Mellon et Sémelin, 1994, p.7). Par contre, en Inde, cette même expression réfère à deux mots fondateurs de l'idéologie gandhienne : *ahimsâ* et *satyagraha*. Le premier a trait à l'intention et le deuxième au mode d'action. Le mot *ahimsâ* signifie « non-nuisance » ou « non-malfaisance » et renvoie à une certaine conception de l'amour universel. Comme dans les traditions évangéliques, il s'agit d'aimer celui qui nous persécute jusqu'à ne lui souhaiter aucun mal (Deliège, 1999, p.87).

L'*ahimsâ* est le fondement de la quête de vérité. Il n'est pas de jour où je m'aperçoive, en réalité, que cette quête est vaine, si elle ne se fonde pas sur l'*ahimsâ*. S'opposer à un système, l'attaquer, c'est bien ; mais s'opposer à son auteur, et l'attaquer, cela revient à s'opposer à soi-même, à devenir son propre assaillant. Car la même brosse nous a peints ; nous avons pour père le même et unique Créateur, et de ce fait les facultés divines que nous recélon en nous sont infinies. Manquer à un seul être humain, c'est manquer à ces facultés divines, et par là même faire tort non seulement à cet être, mais, avec lui, au monde entier. (Gandhi, 2012, p.348)

Le mot *satyagraha*, quant à lui, a vu le jour en réaction à l'expression « résistance passive » qui ne convenait pas à Gandhi, car elle exprimait les idées de faiblesse, de haine et de violence et ne représentait pas son mouvement fondé sur l'*ahimsâ*. Il organisa donc un concours en Inde par le biais de son journal *Indian Opinion* et le mot *Satyagraha* (*sat* = vérité, *âgraha* = fermeté) devint le mot en goujrâti pour désigner la lutte gandhienne (Gandhi, 2012, p.404-405). Selon Mellon et Sémelin, nous pouvons traduire le *satyagraha*

par « force de vérité » (1994, p.10). Robert Deliège, consacrant un livre à Gandhi, résume les principes du Satyagraha et la complexité de son application.

Gandhi fut profondément impressionné par la lecture de Thoreau et il conçut une méthode non-violente d'action socio-politique qui met l'accent sur la désobéissance civile. Préférant donner à cette méthode d'action un nom d'origine indienne, il énonce lui-même les règles fondamentales, le code de discipline et les étapes des campagnes d'action : l'accent est mis sur la mobilisation et la diffusion des objectifs. L'essentiel doit être tenu pour non négligeable, mais la porte à la négociation doit toujours être ouverte. Les participants doivent être prêts à souffrir sans jamais manifester leur propre colère. Ils doivent s'abstenir de toute insulte et se laisser arrêter. Une gradation des actions peut être envisagée qui va de la négociation à la désobéissance civile.

Le *satyagraha* repose donc sur la force morale des participants, capables, par leur force intérieure et leur exemple, d'infléchir la volonté de l'ennemi. La technique est, selon lui, aussi importante que les buts, car, contrairement aux méthodes politiques traditionnelles, Gandhi considère que non seulement la fin ne justifie pas les moyens, mais que ceux-ci sont aussi importants que celle-là : « Il n'est jamais sorti un bon arbre d'une mauvaise graine », commente-t-il. On ne peut combattre le mal que par l'exemple du bien. Il s'agit là d'un principe philosophico-religieux, car, selon Gandhi, la religion s'entend moins comme un ensemble de croyances que comme mode de vie. (Deliège, 1999, p.92)

À la lecture de cette définition, on comprend que *satyagraha* et résistance passive ne sont pas synonymes. Le *satyagraha* n'a rien de passif ; il demande, au contraire, un engagement et un dévouement actif de la part du « satyagrahi » en vue du respect de l'*ahimsâ* (non-nuisance et amour) et de l'atteinte du but poursuivi (une plus grande justice sociale dans le cas de Gandhi).

En somme, la non-coopération et la non-violence sont des formes que peuvent prendre l'objection de conscience. Lorsque toutes les avenues démocratiques ont été épuisées, l'objecteur prêt à en assumer toutes les conséquences peut recourir à ces méthodes. Ce faisant, il met du sable dans l'engrenage de la violence et, par son pacifisme ouvert au dialogue et au sacrifice, il oblige l'autorité à venir jouer sur le terrain de la coopération au risque de créer un martyr.

Une des caractéristiques de la non-violence est de hisser le débat, le conflit, à un niveau supérieur, celui de la conviction, de la force morale. En refusant de se placer au niveau primaire où celui qui possède le plus de force physique ou matérielle l'emporte, le non-violent contraint son adversaire, soit à faire un usage injustifié de violence contre un homme qui ne l'attaque pas (ce qui risque d'entraîner la réprobation de l'opinion publique et place l'attaquant dans une situation difficile), soit à suspendre l'usage des armes pour procéder à une confrontation sur le plan moral. (Cattelain, 1973, p.113-114)

En effet, dans certaines circonstances, la résistance non-violente est la seule avenue possible pour s'opposer à une autorité destructrice. Dans les régimes totalitaires, ce type de résistance semble le seul moyen pour les objecteurs de conscience de survivre à leur objection de conscience.

Le non-violent pragmatique est en somme un stratège avisé, qui s'efforce de tirer avantage de ses faiblesses, de changer le terrain de l'affrontement quand il n'est pas favorable, de ne pas laisser à l'adversaire le choix des armes. On dit souvent que l'action non-violente est « l'arme des pauvres » ; cette formule, parfois interprétée de manière naïve [...] traduit un simple fait d'observation courante : les méthodes de lutte non-violente exigeant peu de moyens matériels et financiers, les protagonistes d'un conflit sont d'autant plus portés à les adopter qu'ils disposent de moyens inférieurs à ceux de leurs adversaires. (Mellon et Sémelin, 1994, p.28)

À titre d'exemple, nous pouvons citer le réseau allemand de résistance la *Rose Blanche* dont les membres rédigèrent des tracts appelant le peuple à la résistance passive contre le parti nazi. Leur premier tract, modèle d'objection de conscience dans des circonstances des plus difficiles, appelait à la résistance non-violente, à la non-coopération, voir même à la désobéissance civile. En voici un extrait :

Par un long système de violation des consciences, on a obligé chaque individu à se taire ou à mentir, Peu d'hommes eurent le courage de dénoncer le mal ; ils ont voulu alerter l'opinion : la mort fut leur seule récompense. Il y aura encore beaucoup à dire sur le destin de ces héros.

Si chacun attend que son voisin commence, nous verrons se rapprocher le jour terrible de la vengeance. On aura jeté la dernière victime dans la gueule du démon, sacrifice absurde, démon insatiable. Aussi faut-il que tout individu prenne

conscience de sa responsabilité en tant que membre de la civilisation occidentale chrétienne ; qu'il se défende, en cette dernière heure, selon tous ses moyens ; qu'il combatte ce fléau de l'humanité, le fascisme, ou tout autre système de dictature semblable. Où que vous soyez, organisez une résistance passive, - une Résistance - , et empêchez que cette grande machine de guerre athée continue de fonctionner. Faites ceci avant qu'il ne soit trop tard, avant que nos dernières villes ne soient devenues un amoncellement de ruines, comme Cologne, et que la jeunesse allemande ne disparaisse, immolée à la démence d'un monstre. N'oubliez pas que chaque peuple mérite le gouvernement qu'il supporte. (Scholl, 2008, p.122-123)

Le 18 février 1943, Hans et Sophie Scholl, deux membres de ce groupe, respectivement âgés de 25 et 22 ans, furent arrêtés, de même que Christoph Probst 24 ans. Au terme d'un procès expéditif qui devait faire d'eux des exemples, ils furent guillotins. Selon des témoignages, ils affrontèrent leur procès avec dignité et conviction, Sophie allant même jusqu'à déclarer : « Ce que nous avons dit et écrit, beaucoup le pensent. Mais ils n'osent pas l'exprimer » (Scholl, 2008, p.106).

1.3.3 Les sauveteurs

Inclure les « sauveteurs » dans la catégorie des « éveilleurs de conscience » peut sembler étrange à première vue. Ce choix découle néanmoins du fait que le sauveteur est quelqu'un qui prend un risque, parfois au prix de sa vie (Andrieu, 2008, p.515), dans le but de soustraire quelqu'un d'autre à un destin tragique (Ménager, 2008, p.425). Dans les cas de meurtres de masse et de génocides, l'acte de sauvetage est un acte de désobéissance. Jacques Sémelin appelle ce type de désobéissance la « résistance des anonymes », « par définition non spectaculaire, faite de milliers de petits actes de refus, souvent symboliques, parfois bien concrets, formes diverses de défis aux autorités ou de solidarité envers les victimes de ces pouvoirs » (Sémelin *et al.*, 2008, p.26). Il faut toutefois noter qu'il peut y avoir « aide » et secours sans qu'il y ait ultimement sauvetage.

Aider une personne à s'enfuir, évacuer un enfant, fournir des faux papiers à une famille sont autant de maillons dans une chaîne qui peut être rompue : il peut y avoir aide sans sauvetage. C'est donc *a posteriori*, quand on connaît l'issue de l'action, que cette notion de « sauvetage » est véritablement justifiée. (Ménager, 2008, p.441)

Si l'acte de sauvetage peut être considéré comme un acte de désobéissance, il peut aussi être compris comme un acte de non-conformisme. Le cas de Kitty Genovese nous permettra d'illustrer ce point. Cette jeune femme fut assassinée de dix-sept coups de couteaux dans un quartier paisible de New York. Le meurtre a duré trente-deux minutes et les policiers, qui furent avertis du crime beaucoup trop tard, constatèrent que trente-huit personnes avaient été témoins, directement ou indirectement, du meurtre de la jeune femme sans rien tenter pour lui venir en aide. « [S]i l'un des trente-huit témoins avait immédiatement appelé la police, la jeune femme aurait pu être sauvée. Un simple coup de téléphone aurait suffi ; nul besoin de mettre sa vie en péril » (Terestchenko, 2007, p.165). Les psychologues Bibb Latané et John Darley ont nommé « syndrome Kitty Genovese » ce phénomène d'« apathie qui paralyse [...] les individus témoins de maux dont d'autres sont victimes » (Terestchenko, 2007, p.165). Selon Ervin Staub, la responsabilité de l'action se dilue lorsqu'il y a plusieurs spectateurs et le sauvetage devient « moins probable » (Staub cité par Blumenthal, 2009, p.125).

Ainsi que le résumait Bibb Latané et John Darley, en faisant référence au syndrome Kitty Genovese, « lorsqu'un seul témoin est présent dans une situation d'urgence, il porte la responsabilité de devoir l'assumer ; il sentira tout le poids de la culpabilité s'il n'agit pas, il portera seul le blâme de l'absence d'intervention. Si d'autres sont présents, la charge de la responsabilité se diffuse et le doigt du blâme pointe moins directement vers une seule personne. L'individu sera davantage incité à résoudre le conflit entre intervenir et ne pas intervenir en faveur de la dernière alternative. (Terestchenko, 2007, p.174)

C'est dire que le groupe, face à une situation d'urgence qui nécessiterait un acte de sauvetage, aurait une tendance à l'inertie. Les membres du groupe qui demeureraient apathiques devant la souffrance d'autrui pourraient être qualifiés de conformistes car à

l'instar des autres ils n'agissent pas. Ainsi, au-delà de la dangerosité potentielle de la situation à laquelle ils sont confrontés, les sauveteurs sont des personnes non conformistes qui placent « le principe d'humanité au-dessus de tout » (Göçek, 2008, p.53).

La catégorie des sauveteurs peut se décliner en quelques sous-catégories. En premier lieu, il y a ceux que l'on a appelés les « Juste entre les nations », un titre réservé à des sauveteurs non-juifs recommandés à l'institut Yad Vashem par les Juifs qu'ils ont aidés durant la Shoah.

Pour pouvoir prétendre à cette distinction, les actions entreprises par ces non-juifs devaient répondre aux critères suivants : « apporter de l'aide pour sauver une vie ; mettre sa propre vie en danger ; n'avoir recherché aucune récompense, financière ou autre ; et des considérations similaires qui situent les actes des sauveteurs au-dessus et au-delà de ce qu'on peut qualifier d'aide ordinaire. » (Tec, 2008, p. 118)

Le cas de Giorgio Perlasca constitue un exemple de cette catégorie. Giorgio Perlasca était un représentant de commerce italien qui s'est retrouvé, pour affaires, à Budapest durant la Deuxième Guerre mondiale. Cet homme ordinaire aimait à dire qu'il existe un vieux proverbe en Italie voulant que c'est l'opportunité qui fait de l'homme un voleur, et que c'est cette même opportunité qui lui a fait sauver la vie de près de cinq mille Juifs lors de la plus dangereuse période de la Shoah. Cette opportunité était celle de devenir un « great imposter » (Deaglio, 1998, p.2).

“He found refuge in the Spanish embassy, was given a false passport by the Spanish ambassador, and volunteered his services in the humanitarian rescue program then being carried out by Spain, together with the diplomatic delegations of the other neutral countries and the International Red Cross. But then it happened that the Spanish ambassador left Hungary without notice, and Perlasca, who should have been thinking only about saving his own skin, nominated himself as the new Spanish representative to the pro-Nazi Hungarian government. And so, as the authoritative representative of a neutral nation, he secured protection for more than five thousand Hungarian Jews, hiding them in buildings placed under Spanish jurisdiction, negotiating with the Nazis who wanted to deport them, saving them from the bands of Hungarian fanatics who wanted to kill them.” (Deaglio, 1998, p.2)

Giorgio Perlasca tint son rôle d'une main de fer du 1er décembre 1944 jusqu'au 16 janvier 1945, jour où l'Armée rouge prit possession de Budapest. Il risqua sa vie à plusieurs reprises, confrontant directement et sévèrement les plus hautes autorités nazis de la ville en brandissant, avec détermination, la menace infondée de représailles diplomatiques (Deaglio, 1998, p.81). Il disparut ensuite dans l'anonymat et ce n'est qu'en 1987 que des survivants de la Shoah le retrouvèrent et le recommandèrent à Yad Vashem. Il reçut le titre de « Juste » peu de temps avant sa mort en 1992. À la question de savoir pourquoi il avait pris de tels risques pour sauver ces Juifs, Perlasca répondit par une question : « What would you have done in my place ? » (Deaglio, 1998, p.1).

Un autre exemple : celui du pasteur André Trocmé et de son village français du Chambon-sur-Lignon. André Trocmé, objecteur de conscience affirmé et fervent défenseur de la résistance non-violente, prit résolument position, durant la Deuxième Guerre mondiale, contre les politiques de Vichy et le nazisme en général. Lorsqu'une Juive vint cogner à sa porte et que Magda Trocmé, l'épouse du pasteur, la fit entrer, il s'agissait de la première des 5000 Juifs que les villageois allaient secourir.

[...] entrez dans n'importe quelle maison du Chambon où se trouve encore une personne qui fut adulte pendant la guerre et demandez-lui pourquoi Le Chambon a fait toutes ces choses contre le gouvernement et pour les réfugiés alors que d'autres villages n'ont rien fait, et vous obtiendrez toujours la même réponse : « C'est à cause du pasteur Trocmé. » Que l'on puisse ou non prouver que c'était vrai (et comment le prouver de façon absolue?), le fait est que lorsque vous essayez de comprendre la mentalité propre du Chambon, vous vous apercevez que toutes les pistes conduisent à André Trocmé, de même que toutes les routes menaient à lui quand Vichy tentait de punir et de balayer la résistance du Chambon en février 1943. (Hallie, 1980, p.73-74)

En tant que pasteur protestant grandement inspiré par le Sermon sur la Montagne et la parabole du Bon Samaritain, André Trocmé prêchait l'amour du prochain et « apporta l'idée d'une cité de refuge » (Hallie, 1980, p.230).

Les sermons de Trocmé soulignaient l'obligation d'obéir à sa conscience en cas de conflit avec les lois ou les ordres du gouvernement. Il parlait souvent de la

« puissance de l'esprit », qu'il présentait comme une force surprenante, que personne ne pouvait prévoir ou dominer. Il n'offrait ni systèmes ni méthodes – c'eût été aller contre la spontanéité de l'esprit – mais il avait un principe qu'il n'abandonna jamais : l'obligation d'aider les faibles même si cela signifiait désobéir aux forts. (Hallie, 1980, p.232)

Ainsi, Trocmé n'était pas tant un « dirigeant » qu'une inspiration. Il prêchait autant par ses sermons que par ses gestes et n'hésitait pas à prêter flan aux attaques des autorités étatiques. Tous les villageois, directement ou indirectement, participèrent au sauvetage des Juifs et l'institut Yad Vashem décerna au village le titre de « Village sauveur » tout en accordant le titre de « Juste » à son pasteur.

Parmi les quelques 22 000 personnes qui ont reçu le titre de Juste parmi les nations pour avoir sauvé des Juifs au cours du génocide, on trouve deux personnes morales, alors même que la loi israélienne qui a fondé l'institut Yad Vashem en 1953 interdisait ce type de reconnaissance. Il s'agit (en 1988) du Chambon-sur-Lignon et des communes avoisinantes, qui forment le « plateau du Vivarais-Lignon », aux confins de la Haute-Loire et de l'Ardèche; et du bourg hollandais de Nieuwlande, dans la région de Drenthe, limitrophe de l'Allemagne, couronné en 1985 après que 117 des siens l'eurent été à titre individuel. Le mémorial de Yad Vashem honore d'un monument chacun de ces deux « villages sauveurs » : c'est un privilège unique pour deux communautés qui sans cela seraient restées en dehors de l'histoire et dépourvues de notoriété internationale. (Cabanel, 2008, p.445-446)

Bien que la définition de « Juste entre les nations » soit intéressante et qu'il y ait présentement une tentative d'internationalisation de la notion (Sémelin, 2008, p.21), il demeure que cette appellation ne peut, pour le moment, s'appliquer qu'au cas précis de la Shoah et qu'à des cas d'une incroyable « pureté ». En ce sens, elle exclut d'autres sous-catégories qui font partie, en lien avec notre sujet d'étude, du groupe des sauveteurs : les sauveteurs rémunérés, les sauveteurs exécuteurs, les sauveteurs antisémites, les sauveteurs Juifs, les sauveteurs bourreaux, etc. (Sémelin *et al.*, 2008)

Philippe Breton aborde succinctement la notion de « justes » dans son livre sur les refusants. Il concède qu'il existe « une intersection » entre ces deux catégories de personnes

(Breton, 2009, p.30). Nous abondons dans ce sens car dans toute guerre, génocide ou meurtre de masse, il y a des « exécuteurs » qui, à un moment ou à un autre, en viennent à porter secours à l'ennemi contre la volonté de leur hiérarchie ou de leurs pairs. Un lien peut donc être fait entre le quatrième type de refusants que nous avons vu plus tôt et les sauveteurs-exécuteurs (les refusants du quatrième type de situations étaient ceux qui refusaient par « peur du sang » ou qui, après avoir tué, se sentaient incapables de recommencer): ils ont déjà tué, ils risquent de tuer encore, mais pour un ou plusieurs individus, ils font une exception et concourent à préserver leur vie. C'est ainsi que, prenant en compte la singularité de certains actes de sauvetage commis lors du génocide rwandais, Lee Ann Fujii, docteur en science politique, propose une nouvelle définition qui complète celle que nous avons déjà présentée :

Par actes de sauvetage, nous entendons des actions délibérées entreprises par certains individus pour éviter à d'autres de se faire tuer. Cet axe d'étude a été choisi parce que les chercheurs qui étudient le sauvetage en situation de génocide limitent souvent leur champ de vision aux individus qui ont risqué leur vie pour en sauver d'autres et qui n'ont ni participé au génocide ni profité de celui-ci de quelque manière que ce soit. (Fujii, 2008, p.166)

Lorsque l'on approfondit la question du sauvetage, comme c'était aussi le cas avec les refusants, il devient vite impossible de tracer un trait gras et définitif séparant les « sauveteurs » des « exécuteurs ». Hannah Arendt corrobore cette vision des choses.

Il est certainement vrai que « presque aucun SS n'a pu prétendre ne pas avoir sauvé la vie de quelqu'un » s'il était d'humeur idoine ; et la plupart des survivants – 1% environ de ceux qui avaient été sélectionnés pour les travaux forcés – ont dû leur vie à ces « sauveurs ». La mort était le chef suprême à Auschwitz, mais à ses côtés, c'est l'accident – le hasard le plus scandaleux et le plus arbitraire, incorporé dans les changements d'humeur des serviteurs de la mort – qui a déterminé le destin des détenus. (Arendt, 2009, p.316-317)

Nous sommes très loin ici de la notion de « Juste parmi les nations » mais nous demeurons néanmoins dans le registre du sauvetage, de la vie sauvée par quelqu'un qui a risqué la

sienne. S'il est certain que plusieurs risquaient moins que d'autres, le « pas de côté », le refus d'obéir ne serait-ce que pour un moment, a toujours un coût potentiel pour l'agent. Néanmoins, qu'ils aient été refusants, sauveteurs ou objecteurs de conscience, tous, à ce moment de l'histoire qui est le leur, ont mis l'humanité d'un autre au sommet de leurs priorités et ont pu devenir des « éveilleurs de conscience ».

1.4 LES ÉVEILLEURS DE CONSCIENCE

Chacun revêt aisément l'armure du chevalier lorsqu'elle ne lui coûte que le prix du rêve. Mais rendus à la réalité, le poids des choses, la contrainte des situations, le souci des intérêts propres se font à nouveau sentir, nous engluant dans la torpeur et la passivité de l'homme docile. Rares sont ceux qui trouvent en eux le courage de s'en extraire, aujourd'hui comme hier. Qui saisissent à l'avance avec une grande acuité ce qui leur en coûterait de vaciller, de douter de soi, d'ouvrir en soi une brèche, d'entrer en négociation, et savent à quelle déchéance ultérieure les conduirait l'acceptation d'un petit compromis. Et que, pour échapper à la honte et à la mutilation de soi, se regimbent avec la force impérieuse d'un non ! inaugural et définitif. (Terestchenko, 2007, p.96)

Ces êtres d'exemption ont été nommés de plusieurs manières différentes selon l'époque, le contexte et les témoins tentant d'expliquer l'action. Nous avons recensé plusieurs appellations dans la littérature. Michel Terestchenko rapporte que, dans le livre *Contre tout espoir* (1972), Nadejda Mandelstam les appelle les « inéducables » en référence à « quelque chose en l'être de farouche et de bon et qui refuse de se soumettre » (Terestchenko, 2007, p.291). Gordon Zahn, cherchant à dépeindre les actions de Franz Jägerstätter, emprunte à Peter Viereck l'expression « inadapté » qui agit comme un « grain de sable qui enraye le mécanisme le mieux huilé » (Zahn, 1967, p.163). Poussant plus loin son analyse, Zahn fait aussi référence au sociologue Robert K. Merton et lui emprunte sa définition du « martyr » comme étant un « non-conformiste qui a une signification historique » (Zahn, 1967, p.163). Cherchant toujours à nommer Jägerstätter, Zahn emprunte aussi à Albert Camus sa définition de ce qu'est un « révolté » :

Un homme qui dit non. Mais s'il refuse, il ne renonce pas, c'est aussi un homme qui dit oui dès son premier mouvement, un homme qui accepte de mourir et montre par là qu'il se sacrifie au bénéfice d'un bien qu'il estime déborder sa propre destinée. (cité dans Zahn, 1967, p.21-22)

D'autres appellations peuvent encore être trouvées dans la littérature. Thoreau, sans trancher en faveur d'une typologie, en énumère quelques-unes : « les héros, les patriotes, les martyres, les véritables réformateurs, les hommes quoi » (Thoreau, 1994, p.23). C'est, par contre, en s'intéressant à Gandhi que, pour la première fois, nous croisons une référence directe à l'expression « éveilleurs de conscience ».

L'adepte du Satyâgraha, le Satyâgrahi, s'adresse au meilleur de l'adversaire, à sa libre responsabilité, et donc cherche à le libérer de la peur pour l'engager dans la recherche commune de la vérité. Par le sacrifice, la souffrance volontaire, l'amour actif, c'est-à-dire par la métamorphose de l'agressivité en créativité, le Satyâgrahi tente d'éveiller les consciences. (Clément, 1973, p.7)

Cette expression se trouve ensuite chez Guy Durand lorsqu'il tente de dépeindre la nature des objecteurs de conscience : « Loin d'être des passéistes, des extrémistes ou des agitateurs, les véritables objecteurs de conscience (seuls ou en groupe) constituent des éveilleurs de conscience » (Durand, 2004, p.151). Toutefois, au-delà de ces furtives références, c'est le plus ancien des éveilleurs de conscience qui a inspiré notre choix : Socrate. Dans la littérature, Socrate est souvent associé à l'idée d'« éveil de la conscience », comme en témoigne le titre du livre de Jean-Joël Duhot, *Socrate ou l'Éveil de la conscience*. Or, éveilleur de conscience par excellence, Socrate agit encore comme un « taon », comme une « sage-femme », comme une « torpille », plusieurs millénaires après sa mort. Hannah Arendt, interpellée par le philosophe antique, dresse un portrait de ce penseur dont l'une des missions premières était de révéler l'individu à lui-même.

Premièrement, Socrate est un taon : il sait comment éveiller les citoyens qui, sans lui, « dormiraient tranquilles pendant le restant de leur vie », à moins que quelqu'un d'autre ne vienne les réveiller. À quoi les éveille-t-il ? À penser, à

examiner des questions, activité sans laquelle la vie, selon lui, non seulement ne vaudrait pas la peine, mais ne serait pas pleinement vécue.

Deuxièmement, Socrate est une sage-femme : l'implication ici est triple – la « stérilité » que j'ai mentionnée, l'expertise de délivrer les autres et leurs pensées, c'est-à-dire des implications de leurs opinions, et la fonction des sages-femmes grecques de décider si un enfant était apte à vivre ou, dans le langage de Socrate, était un simple « œuf plein de vent », dont il fallait débarrasser le porteur. [...]

Troisièmement, sachant que nous ne savons rien et cependant ne voulant pas en rester là, Socrate reste inébranlable sur ses perplexités et, telle la torpille, paralyse ceux avec qui il entre en contact. Au premier abord, la torpille semble à l'opposé du taon ; elle paralyse alors que le taon réveille. (Arendt, 2009, p.229-230)

Ces trois sobriquets ont d'ailleurs un écho dans notre vision de ce qu'est un éveilleur de conscience. En effet, un éveilleur de conscience, comme un taon, surprend et interpelle les témoins de ses actions. Il les éveille à leur propre pouvoir et à leur libre arbitre. Comme une sage-femme, il permet à un potentiel d'action, engourdi par l'obéissance et le conformisme aveugle, d'être révélé, de naître et de croître. De plus, tel la torpille, l'éveilleur de conscience incite l'agent pris dans l'engrenage de l'état agentique à cesser d'agir comme il le faisait. La « paralysie », comme la nomme Arendt, n'est ici que temporaire. Ne pouvant plus agir de manière totalement irréfléchie, arrêté dans son mouvement par la torpille, éveillé par le taon, accompagné par la sage-femme, l'agent peut décider, ultimement, de faire lui aussi un pas de côté en cessant de prêter son concours à une autorité destructrice. En fait, l'effet de la torpille est, en quelque sorte, le même que celui du miracle dont parle Arendt dans *Qu'est-ce que la politique* et que cite Terestchenko.

Le commencement introduit une nouveauté absolue dans le monde, en sorte que c'est bien à la liberté que cette résolution se rapporte si la liberté désigne, ainsi que le pensait Kant et, sur ses traces, Hannah Arendt, non point le libre arbitre, mais un pouvoir de commencer, d'échapper à la causalité physique du monde des phénomènes. « Chaque fois que quelque chose de nouveau se produit, c'est de façon inattendue, incalculable, et, en définitive, causalement inexplicable, à la manière dont un miracle se produit dans le cadre d'évènements calculables. En d'autres termes, chaque nouveau commencement est par nature même un miracle ». (Terestchenko, 2007, p.259)

Le miracle ou la torpille sont le symbole d'un nouveau départ, d'une surprise inaugurale, d'une création nouvelle dans un monde normalisé. En somme, l'éveilleur de conscience affirme, par ses actions, qu'il est possible de faire et de penser différemment et que cette différence permet une meilleure adéquation avec sa propre conscience.

L'appel de l'objecteur est comparable à celui du « héros », du « saint » dont parle le philosophe : par leur geste, isolé au départ, ou par l'exemple de leur vie, ils dépassent la morale « close » définie par les seules lois [...] pour susciter une morale « ouverte », plus exigeante et fondée sur la conscience individuelle. Mais par la suite l'appel est repris, assimilé par un plus grand nombre, il est bientôt institutionnalisé, et, devenu modèle, il se cristallise en une nouvelle morale close jusqu'à ce qu'un nouvel appel vienne réveiller les consciences satisfaites.

Si donc l'objection se manifeste essentiellement par un refus, ce ne peut être sa définition : l'objecteur affirme qu'au-delà des solutions présentes et de bien des solutions possibles et évidentes, il doit exister une ou des solutions qui se rapprochent encore plus des principes éthiques qui doivent donner un sens à la vie individuelle et collective tout à la fois. L'objecteur ne met pas en opposition deux solutions, il ouvre des voies ; la valeur de l'objection est surtout d'éveil. C'est dans cette mesure que l'objection ne peut être négative. Elle est l'aiguillon qui pousse l'être vers une plus grande fidélité à lui-même et à certains principes moraux. (Cattelain, 1973, p.102-103)

Pour conclure ce chapitre, nous nous attarderons à définir plus concrètement ce que nous entendons par « éveilleur de conscience » et nous terminerons par expliciter l'une des caractéristiques fondamentales de ce type d'objecteur à l'autorité destructrice, sa propension à être un « agent multiplicateur ».

1.4.1 Traits communs

Dans le laboratoire universel du sociologue, et dans les laboratoires plus limités du physicien et du chimiste, c'est l'expérience heureuse qui est décisive et non les mille et un échecs qui l'ont précédée. Un seul succès est plus riche d'enseignements que de nombreux échecs. Un seul succès suffit à prouver qu'on peut réussir. Il suffit ensuite de déterminer les raisons de cette réussite. Tel est du

moins le sens sociologique que nous tirons du lumineux axiome de Thomas Love Peacock : « Si c'est arrivé, c'est que c'était possible ». (Merton, 1965, p.161)

Les éveilleurs de conscience sont l'exception face à une masse obéissante et conformiste. Ils sont le « miracle », la réussite, dans des circonstances où tout concourt à ce qu'il y ait échec de la conscience individuelle, pour que l'autorité destructrice triomphe, pour que l'état agentique soit incontournable. Bien que l'expérience de Milgram soit artificielle en comparaison des situations historiques qui ont été abordées, l'image de l'homme seul face à l'autorité légitime de la science demeure symbolique lorsqu'il est question des éveilleurs de conscience. Qu'il soit désobéissant, non-conformiste, refusant, objecteur de conscience, sauveteur, il demeure seul lorsqu'il fait un pas de côté et il est encore seul lorsqu'il en assume les conséquences. Tous les cas d'éveilleur de conscience abordés ont en commun d'avoir subi, à un moment ou à un autre, que ce soit par le rejet de leurs pairs ou face à la mort, une profonde solitude qu'ils ont néanmoins assumée.

En outre, les éveilleurs de conscience qui nous intéressent sont tous non-violents dans leurs refus. Cette notion de non-violence véhicule une compétence très importante pour comprendre ces désobéissants qui ont fait face à une autorité destructrice : la capacité de surmonter la peur.

Quand un homme parvient seul à défier la violence les mains nues, c'est souvent parce qu'il s'appuie sur de fortes convictions personnelles qui l'aident à surmonter sa peur. Celui qui se montre capable de non-violence face à la mort qui le menace fait preuve d'une force morale assez exceptionnelle ; il est parfois considéré comme un martyr ou un saint. (Mellon et Sémelin, 1994, p.86)

Inversement, l'obéissant, au-delà de l'emprise et de l'état agentique, permettra souvent à sa conscience de s'assoupir par incapacité à assumer la peur qu'il ressent. Peur du rejet de ses pairs, peur de la solitude, peur du « désordre », peur de décevoir l'autorité qu'il considère légitime, peur de perdre, peur d'assumer les conséquences de son refus, peur d'assumer son individualité, etc. « Notre problème n'est pas de nous défaire de la peur, dit

Martin Luther King, mais plutôt de la brider et de la maîtriser » (Luther King, 1964, cité par Mellon et Sémelin, 1994, p.85). Là réside donc le trait le plus marquant des éveilleurs de conscience : la « domestication de la peur ».

S'il est possible pour les éveilleurs de conscience de domestiquer leur peur, jusqu'à parfois « assumer leur mort » (Mellon et Sémelin, 1994, p.85), c'est qu'ils possèdent une conscience aigüe de leur responsabilité personnelle et qu'ils n'ont pas perdu contact avec la conscience de leur libre arbitre. Ils n'arrivent pas à faire taire cette conscience qui crie en eux, face à une autorité destructrice, et qui les poussent à passer de la pensée à l'action. C'est cette conscience qui les immunise face à l'inertie du groupe.

La capacité de certains d'échapper à cette passivité qu'engendre le fait de reporter sur autrui l'exigence d'intervention n'en paraît que plus remarquable et est avant tout une capacité à ne pas se laisser influencer par l'inertie du groupe. Ce qui présuppose la capacité à se poser en son sein comme un individu autonome, membre neutre et anonyme du groupe. L'effet paralysant de l'appartenance au groupe n'opérait tout simplement pas chez ces individualités singulières suffisamment fortes et conscientes d'elles-mêmes pour ne pas être prises dans ces mécanismes mimétiques que la psychologie des foules a souvent soulignés. (Terestchenko, 2007, p.178)

Cette conscience de la nature destructrice de l'autorité, de la responsabilité personnelle et du libre arbitre, change la signification dévolue à la notion d'obéissance. Lorsque l'éveilleur de conscience en vient à faire son pas de côté, c'est qu'au-delà du refus d'obéissance, il retire son « consentement » au pouvoir et à l'autorité. Son autonomie et sa force psychique sont si prégnantes qu'il se pose, d'une certaine manière, sur le même niveau hiérarchique que l'autorité, et il affirme, par son refus de se soumettre, qu'il ne la soutiendra plus dans la réalisation de ses visées. Nous suivons ici le raisonnement de Hannah Arendt qui en venait même à souhaiter que nous retirions « du vocabulaire de notre pensée morale et politique ce pernicieux mot "d'obéissance" » (Arendt, 2009, p.91), pour lui préférer celui de consentement, dans les cas où c'est un adulte qui fait face à l'autorité. « Un adulte consent là où un enfant obéit ; si on dit qu'un adulte obéit, en réalité, il soutient l'organisation, l'autorité ou la loi à laquelle il prétend " obéir " » (Arendt, 2009, p.89).

Dans cet ordre d'idées, l'autorité cesse d'être une entité toute-puissante et « inquestionnable » et devient un simple « leader » que l'on suit ou non.

Si nous résumons les quelques traits communs que nous venons rapidement de dépeindre, nous pouvons dire que les éveilleurs de conscience sont des individus qui assument leur individualité, leur libre arbitre et leur responsabilité personnelle face à une autorité destructrice en lui refusant pacifiquement leur soutien et en assumant les conséquences de leur prise de position car ils ont domestiqué la peur. À l'instar de Henry David Thoreau, de Franz Jägerstätter (Zahn, 1967, p.93) et de Gandhi, qui malgré des contextes très différents avaient le même raisonnement, les éveilleurs de conscience préfèrent se sentir libres bien qu'emprisonnés.

Dans un régime qui emprisonne quiconque injustement, la vraie place du juste est en prison. Aujourd'hui, l'endroit qui convient aux sujets les plus libres et les moins désenchantés du Massachusetts, le seul endroit que cet État leur offre, ce sont des cellules où il les mettra au rancart tout comme ils se sont mis eux-mêmes au ban avec leurs principes. C'est là que l'esclave fugitif, le prisonnier mexicain en liberté conditionnelle, l'indien venu plaider la cause de son peuple spolié devraient les retrouver. Là, sur ce terrain situé à l'écart, mais plus libre et plus honorable que tout autre ; là où l'État place ceux qui ne sont pas avec lui, mais contre lui – en cet unique lieu où l'homme libre puisse habiter honorablement dans un État esclave. Ceux qui croient qu'ils y seraient réduits à l'impuissance, que leur voix n'écouterait plus les oreilles de l'État, qu'ils ne deviendraient pas des ennemis de l'intérieur, ne savent pas combien la vérité est plus forte que l'erreur, ni avec combien plus d'éloquence et d'efficacité celui qui a lui-même été victime d'un peu d'injustice peut combattre l'injustice. (Thoreau, 1994, p.33-34)

Il ne reste qu'une dernière caractéristique commune qui justifie notre choix de typologie et qui rend les éveilleurs de conscience si attractifs : leur propension à être des agents multiplicateurs.

1.4.2 Agents multiplicateurs

« Pour les exécuteurs, l'existence du refusant est d'abord le signe même qu'ils auraient pu dire non. » (Breton, 2009, p.65) Pour le citoyen se conformant aux lois, l'objecteur de conscience est le symbole qu'il est possible d'agir dans l'optique d'améliorer les choses. Pour le conformiste anxieux des représailles et des conséquences pour sa sécurité, le sauveteur est l'exemple du sacrifice de soi qui préserve la vie. En affirmant que « le refusant est une anomalie insupportable dans le paysage de la tuerie » (Breton, 2009, p.66), Breton ouvre la porte à notre appellation « éveilleur de conscience ». Cette anomalie, que nous pouvons étendre aux cas des objecteurs de conscience et des sauveteurs, ouvre une brèche dans la psyché du témoin. Brèche qui fractionne l'état agentique et rend ce phénomène moins puissant. L'état agentique, en effet, est comme une armure psychologique qui sépare les conséquences, de l'action destructrice accomplie en conformité avec les volontés de l'autorité, de la conscience. Ainsi, la brèche créée par le désobéissant marginal peut permettre au témoin de prendre conscience de la nature réelle de la situation et, ultimement, de retirer intégralement l'armure de l'état agentique pour affronter cette situation directement.

Faisant un parallèle avec le domaine militaire, hautement hiérarchisé, Milgram explique que « le seul danger qui menace le fonctionnement du système militaire, c'est la possibilité que la défection d'un de ses éléments en entraîne d'autres » (Milgram, 1974, p.225). C'est la raison pour laquelle, dans tout système de type totalitaire, il est nécessaire de punir très sévèrement tous les désobéissants. L'insoumission, surtout face à une autorité aux visées destructrices, peut s'avérer particulièrement contagieuse. Si, confronté à la tension décrite plutôt, l'individu est tenté de faire un pas de côté, que son voisin l'a fait avant lui et que ce dernier n'a subi aucune conséquence, les chances sont décuplées pour qu'il y ait refus d'obéissance. Dès lors, dans le but de résorber le phénomène d'exemplarité généré par l'éveilleur de conscience, et pour colmater la brèche que ce dernier a créé, l'autorité doit user de moyens de répression, proportionnels à la menace qui pèse sur son commandement, qui feront office d'exemples dissuasifs. Lors de la Deuxième Guerre

mondiale, la mort pouvait être une conséquence prévisible de l'objection de conscience. Le cas de Hans et Sophie Scholl, comme nous l'avons vu précédemment, en est un bon exemple. Ils avaient tenté d'ouvrir la brèche dans l'esprit de leurs concitoyens avec leurs six tracts incitant les citoyens allemands à la résistance passive face au nazisme. Suite à leur arrestation, la Cour de Justice Populaire précipita le procès « désirant faire un exemple en les envoyant à la mort le plus rapidement possible » (Scholl, 2008, p.106).

La notion d'« exemple » est très importante dans le cadre de notre tentative de définition de ce qu'est un éveilleur de conscience. C'est elle qui fait la différence entre l'individu ordinaire s'insérant docilement dans la masse obéissante et celui qui s'en extirpe motivé par des considérations prosociales. C'est aussi cette notion qui fait la différence entre ceux que l'on oublie et ceux qui deviennent des références historiques.

Les exemples, qui sont les « béquilles » de toutes les activités de jugement, sont aussi et tout particulièrement les repères de toute la pensée morale. Si l'antique et jadis très paradoxale affirmation : « Mieux vaut subir une injustice que d'en commettre une » a gagné le consentement des hommes civilisés, cela est principalement dû au fait que Socrate a donné l'exemple et est donc devenu un exemple d'une certaine façon de se conduire et d'une certaine manière de décider entre le juste et l'injuste. [...] Nous jugeons et disons ce qui est juste et ce qui est injuste en ayant présent à l'esprit un incident ou une personne, absents dans le temps ou l'espace, et qui sont devenus des exemples. Il existe beaucoup d'exemples de ce genre. Ils peuvent remonter loin dans le passé ou être encore vivants. Nul besoin qu'ils aient été historiquement réels [...]. (Arendt, 2009, p.196-197)

Nous avons reconstruit deux chaînes historiques de désobéissance pour appuyer notre hypothèse de l'éveilleur de conscience comme agent multiplicateur. À partir des cas déjà abordés, nous avons recherché les exemples sur lesquels les agents se sont appuyés pour justifier leurs actions. Nous avons donc pu faire des liens significatifs menant à l'élaboration d'une chaîne chrétienne et d'une chaîne de désobéissance civile.

La chaîne chrétienne

Jésus a inspiré de nombreux éveilleurs de conscience qui ont secouru d'autres êtres humains ou qui ont refusé de leur nuire. Le Sermon sur la montagne, avec ses incitations à « tendre l'autre joue » et à « aimer nos ennemis », est d'ailleurs le passage des Évangiles le plus souvent cité par les éveilleurs qui s'inscrivent dans la chaîne chrétienne. Au-delà de son message qui a survécu à travers les Évangiles, c'est aussi le symbole de sa mort et de son sacrifice pacifique qui inspira les premiers chrétiens. Nombreux furent ceux qui refusèrent de porter les armes et qui acceptèrent la peine de mort lors des premiers siècles de notre ère. Nous ne nommerons, à titre d'exemple, que Tertullien, Origène, Cyprien et Maximilien, cas d'objecteurs de conscience chrétiens rapportés par Henry Fronsac dans un livre consacré à la question (Fronsac, 1962, p.10-11).

Cette tradition du refus du port des armes et de la violence en général, inspiré de la vie et du message de Jésus, s'est perpétuée au-delà des premiers siècles. De nombreux groupes religieux l'ont poursuivie. Durant la Deuxième Guerre mondiale, les Quakers et les Protestants étaient d'ailleurs très actifs dans les actions de sauvetage. André Trocmé (Hallie, 1980), Franz Jägerstätter (Zahn, 1967) et Monseigneur Clement August von Galen (Knecht, 2007), sont de bons exemples d'éveilleurs de conscience de cette période dans la lignée de la chaîne chrétienne.

Mgr von Galen, dont nous n'avons pas encore abordé le cas, était l'évêque de Münster en Allemagne. Il prit fermement position contre le régime nazi dès 1933 et fit pression contre celui-ci par tous les moyens pacifiques à sa disposition. Il fut d'ailleurs directement menacé de mort par Hitler. Par contre, son influence et son travail d'éveil des consciences furent si efficaces que les autorités nazies n'eurent d'autre choix que de fermer les yeux sur les agissements de l'évêque.

Pour des raisons d'opportunité politique, Goebbels recommanda au Führer de différer l'exécution du prélat. Le régime devait éviter d'en faire un martyr. Le tuer, c'était s'aliéner une partie de la population. Les nazis renvoyèrent donc « le règlement des comptes » avec C. A. von Galen après la « victoire finale ». Mais

alors, déclara Hitler, ses comptes, il les réglerait « jusqu'au dernier centime ». (Knecht, 2007, p.65)

Si von Galen eut la vie sauve, la majeure partie de ses éveillés ne connurent pas le même sort.

De nombreux prêtres ayant publiquement pris la parole à sa suite furent condamnés à mort ou déportés en camp de concentration. C'est le cas du recteur de la cathédrale de Berlin, le bienheureux Lichtenberg. Mgr von Galen fut prévenu qu'une cinquantaine de prêtres et de religieux originaires de son diocèse avaient été internés en camp de concentration à cause de lui. Nous pouvons citer le nom du plus fameux d'entre eux, le bienheureux Karl Leissner, ordonné dans le camp de Dachau par l'évêque de Clermont-Ferrand. Dix d'entre eux ne revinrent jamais ; d'où le sentiment de culpabilité qui ne cessera de tourmenter l'irréductible prélat. À Dachau, dans le baraquement des prêtres allemands, on avait l'habitude de dire avec une pointe d'ironie à l'arrivée d'un nouveau pensionnaire : « Voilà une nouvelle victime de l'évêque de Münster ! » En effet, de plus en plus de prêtres furent internés à cause du courage qu'ils avaient déployé contre le nazisme, soutenus par le courage du Lion de Münster. (Knecht, 2007, p.65-66)

Au cours de la Deuxième Guerre mondiale, Mgr von Galen fut donc un maillon d'une importance capitale dans la chaîne chrétienne d'éveil des consciences. Bien que son discours ait été inspiré par le Christ et sa vie, il n'en demeure pas moins qu'il inspira des gens bien au-delà des considérations religieuses. Jésuites, Protestants, Juifs, alliés, tous sans discrimination furent happés par les sermons de l'évêque qui furent traduits en plusieurs langues, largués du haut des airs en « plusieurs centaines de milliers d'exemplaires dans toutes les grandes villes allemandes » et contribuèrent ainsi à faire « reculer le régime » (Knecht, 2007, p.63-64).

Selon Inge Scholl, sœur de Hans et Sophie, c'est d'ailleurs les sermons de l'évêque qui inspirèrent les étudiants à faire de même et à résister pacifiquement au régime. « La lecture de ces feuilles bouleversa Hans, "Enfin quelqu'un a eu le courage de parler". Il regarda longtemps ces imprimés, et dit, tout à coup : " Il faut absolument qu'on trouve un appareil à ronéotyper." » (Scholl, 2008, p.42)

Encore aujourd'hui les exemples de Jésus, des premiers chrétiens, des martyrs de tous les siècles, de Franz Jägerstätter, d'André Trocmé, de l'évêque de Münster et des Scholl, inspirent films, biographies, discours et autres. Ils sont des exemples auxquels nous nous référons encore lorsque nous sommes confrontés à une autorité destructrice à laquelle notre conscience nous conseille de ne pas obéir.

La chaîne de la désobéissance civile

Selon Jean-Pierre Cattelain (1973, p.24), c'est Tertullien, objecteur de conscience chrétien, qui ébaucha les premières idées maîtresses de la notion de désobéissance civile au début de notre ère. C'est dire que, même si nous les séparons, il semblerait qu'un lien existe entre la chaîne chrétienne et la présente chaîne. Toujours selon le même auteur, les idées motrices de la désobéissance civile auraient été reprises et approfondies par Étienne de La Boétie au XVI^e siècle, puis par Thoreau au XIX^e siècle. Comme nous l'avons mentionné plus tôt dans ce chapitre, c'est à titre posthume que l'appellation qui nous intéresse a été liée au discours de l'objecteur de conscience américain.

Un peu plus tard, c'est Léon Tolstoï qui fut séduit par la notion de désobéissance civile et par les écrits de Thoreau. Dans le cadre d'une correspondance avec Gandhi, Tolstoï put faire voyager ses convictions (Cattelain, 1973, p.32). Gandhi s'inspira donc des notions ébauchées par Tertullien, La Boétie et Thoreau, et amena la désobéissance civile à un niveau politique et collectif encore jamais atteint avant lui. Puis, quelques décennies plus tard, inspiré par ses prédécesseurs, c'était au tour de Martin Luther King de reprendre la même notion et de poursuivre une lutte non-violente pour les droits civiques des Noirs en Amérique.

Objecteur de conscience plus que stratège, Thoreau n'a pas encore l'idée d'un refus organisé massivement, selon une stratégie concertée, visant à faire changer les lois et les politiques que l'on désapprouve. C'est le mouvement gandhien qui dotera l'expression « désobéissance civile » de cette signification plus politique. L'ayant reçue de Thoreau par l'intermédiaire, semble-t-il, de Tolstoï, Gandhi

l'utilise comme un équivalent en anglais de son Satyagraha. Vulgarisée aux États-Unis par Martin Luther King – qui en fait une éloquente apologie dans sa célèbre « Lettre de la prison de Birmingham » - l'expression « désobéissance civile » se répandra dans les mouvements contestataires européens et américains pour désigner toute forme d'action non-violente impliquant une infraction aux lois en vigueur. (Mellon et Sémelin, 1994, p.62)

Parallèlement à cette chaîne grossièrement dépeinte, il existe aussi l'exemple du Danemark lors de la Deuxième Guerre mondiale. L'histoire de ce pays, lors de cette funeste période, demeure la plus énigmatique et enthousiasmante anecdote de désobéissance civile et de résistance non-violente à une autorité envahissante et destructrice. Un des facteurs expliquant le fait que les citoyens de ce pays se sont pratiquement tous liés à leur roi est le *Discours de la désobéissance civile* de Thoreau qui aurait été distribué à travers tout le pays (Cattelain, 1973, p.28-29). Le roi avait d'ailleurs menacé les responsables nazis qu'il porterait lui-même l'étoile jaune et qu'il inciterait ses citoyens à faire de même pour protéger les Juifs du Danemark du profilage raciste. Hannah Arendt, dans *Responsabilité et jugement*, rend hommage à cette nation récalcitrante et unique.

J'ai toujours été fascinée par la façon particulière dont le peuple et le gouvernement danois ont géré et résolu les problèmes hautement explosifs posés par la conquête nazie de l'Europe. [...] Cet épisode [...] offre un exemple extrêmement instructif de l'important potentiel de pouvoir qui est inhérent à l'action non violente et à la résistance à un adversaire possédant des moyens largement supérieurs d'exercer la violence. Et puisque la victoire la plus spectaculaire dans cette bataille concerne la défaite de la « solution finale » et le sauvetage de presque tous les juifs du territoire danois, quelle qu'ait été leur origine, qu'ils aient été citoyens danois ou réfugiés d'Allemagne déchus de leur nationalité, il semble naturel que les juifs qui ont survécu à la catastrophe se sentent eux-mêmes liés à ce pays d'une manière très particulière.

[...] alors que peu de pays dans l'Europe occupée par les nazis ont réussi par tous les moyens à sauver la plupart de leurs juifs, il me semble que les Danois ont été les seuls à oser aborder le sujet avec leurs maîtres. Le résultat a été que, sous la pression de l'opinion publique et sans être menacés ni par une résistance armée ni par des actions de guérilla, les autorités allemandes du Danemark ont changé d'avis ; elles n'étaient plus fortes, elles étaient surpassées par ce qu'elles avaient le plus méprisé, de simples mots, prononcés haut et fort. Cela n'est arrivé nulle part ailleurs. (Arendt, 2009, p.44-45)

Partout à travers le monde, et de manière exponentielle depuis la Deuxième Guerre mondiale, on voit apparaître des cas de désobéissance civile, d'objection de conscience, de refusance et de désobéissance à chaque fois qu'une autorité destructrice tente d'imposer ses visées. Tous se réfèrent, d'une manière ou d'une autre, aux cas exposés dans ce chapitre. C'est dire à quel point les éveilleurs de conscience sont des exemples puissants et signifiants, des agents multiplicateurs.

CHAPITRE 2

LA BANALITÉ DU MAL ET LA BANALITÉ DU BIEN

Après avoir nommé et sommairement dépeint les éveilleurs de conscience, il est nécessaire d'approfondir nos connaissances quant à la nature de leur différence. Pour ce faire, ils seront étudiés parallèlement aux exécuteurs. L'appellation « exécuteurs », ne référant pas exclusivement à l'acte de tuer mais aussi à celui d'exécuter des ordres, ordres malfaisants dans le cadre du présent propos.

Pour bien comprendre la spécificité des éveilleurs de conscience, nous devons trouver les facteurs les plus déterminants pouvant générer la continuité de l'action ou la rupture avec l'autorité. En fait, nous avons cherché à savoir qu'est-ce qui peut générer ce point de rupture que les éveilleurs de conscience atteignent et qui les poussent à mettre un terme à la relation préexistante entre eux et l'autorité ? Inversement, pourquoi les exécuteurs n'atteignent pas celui-ci et poursuivent leurs actions malgré les conséquences malfaisantes qu'elles engendrent ? De même, en prenant en considération les justifications de l'un et l'autre, qu'est-ce qui ressort par rapport à la nature de leurs actes et par rapport à la motivation qui les a sous-tendues ?

Dans le sillon de ces réflexions nous avons décidé de nous intéresser à deux notions antagonistes, mais néanmoins liées : la banalité du mal et la banalité du bien. Ce chapitre sera donc entièrement orienté vers la compréhension et l'approfondissement de celles-ci. Nous tenterons de cerner la pertinence de l'expression « banalité » en lien avec des comportements aussi bien antisociaux que prosociaux. Nous débuterons donc par définir ce qu'est la banalité du mal à la lumière des propos de Hannah Arendt et de ses commentateurs avant de nous attarder à la notion de banalité du bien qui est souvent abordée comme son pendant phénoménologique. Cette section s'appuiera sur de nouveaux

exemples historiques qui ont justifié l'utilisation de ces appellations, de même que sur d'autres exemples que nous avons déjà abordés dans le premier chapitre.

Dans un deuxième temps, nous extrairons de la littérature certains facteurs sociaux, psychologiques et contextuels qui pourraient avoir contribué à l'essor de ces deux phénomènes chez les sujets étudiés. Dans un troisième temps, nous confronterons deux concepts : « personne rouage » et « personne morale ». Ceux-ci ouvrent vers la compréhension de notions complémentaires (absence de pensée, absence à soi, pensée et présence à soi, etc.). Nous concluons en statuant sur le bien-fondé de la notion de « banalité » dans le cadre de notre propos.

2.1 DEUX NOTIONS ANTAGONISTES

Lors de son procès, Adolf Eichmann, haut-fonctionnaire nazi responsable de la « question juive » et des déportations par train vers les camps de concentration et d'extermination, plaida « non coupable dans le sens de l'accusation ». (Arendt, 2002, p.73) Autrement dit, il ne se reconnaissait pas coupable de crimes contre le peuple juif, de crimes contre l'humanité et de crimes de guerre car il n'avait fait qu'obéir aux ordres. Personnellement, « il n'avait jamais haï les Juifs, il n'avait jamais voulu le meurtre d'êtres humains. Il était coupable parce qu'il avait obéi, et l'obéissance est considérée comme une vertu. Les dirigeants nazis avaient abusé de sa vertu. Mais il n'appartenait pas à la clique dirigeante, il était une victime et seuls les dirigeants méritaient d'être punis » (Arendt, 2002, p.432).

Lors des procès d'après-guerre, bon nombre d'officiers adoptèrent le même discours, dont Franz Stangl, commandant des camps de Sobibor et Treblinka, jugé pour le meurtre d'environ 900 000 personnes. « Bien qu'admettant ces chiffres, il affirma pour sa défense que sa conscience était en paix, puisqu'il n'avait jamais tué personne de ses propres mains et n'avait fait qu'obéir aux ordres. » (Terestchenko, 2007, p.71)

C'est ce que Hannah Arendt a appelé la « banalité du mal ». Cette notion réfère aux cas de personnes ordinaires, dépourvues de toute hostilité, de pathologie clinique ou de tendance particulièrement agressive, qui par obéissance, conformisme ou emprise, exécutent des ordres aux conséquences destructrices sans que leur conscience ne s'indigne. Elles ne réfléchissent pas au-delà des ordres et, bien qu'elles puissent être indéniablement intelligentes et capables d'élaborer un jugement stratégique parfaitement cohérent, elles ne remettent pas en question l'autorité. Le mal qu'elles engendrent est « banal » car il ne découle d'aucune intention réelle de nuire.

Fait intéressant, on retrouve le même type de justification ou de motivation chez les individus qui ont sauvé des Juifs pendant la guerre. À l'instar d'Eichmann, ils affirment n'avoir fait que leur devoir et qu'ils n'auraient pas pu faire autrement. L'expression « banalité du bien » est utilisée pour exprimer ce phénomène.

Personne ne se reconnaissait « héros » ou « héroïne » ; personne ne voulait accepter nos expressions de gratitude. Tous disaient plus ou moins la même chose : « Je n'ai fait que mon devoir. Je n'ai fait que ce que l'on m'a demandé ». [...] Les malfaiteurs et les sauveteurs se justifiaient presque de la même manière. (Blumenthal, 2009, p.9)

Dans ce qui suit, les notions de « banalité du mal » et de « banalité du bien » seront tour à tour analysées pour tenter d'en bien comprendre le sens et les implications pour notre sujet.

2.1.1 La banalité du mal

Les individus qui prennent part à des entreprises génocidaires, des crimes de masse ou des crimes de guerre ne sont pas nécessairement des « monstres », des personnes mal intentionnées ou méchantes. Ils ne souffrent pas non plus de troubles psychiatriques pouvant justifier cliniquement leurs actes destructifs. Eichmann fut évalué par « une demi-

douzaine de psychiatres » qui avaient tous « certifié qu’il était “ normal ” ». « Plus normal, en tout cas, que je ne le suis moi-même après l’avoir examiné », témoignait l’un d’eux (Arendt, 2002, p.80). Cette réalité est d’ailleurs confirmée par Harald Welzer qui aborde, dans son livre consacré aux exécuteurs, les évaluations psychiatriques qui ont eu lieu dans le cadre des procès nazis, notamment celui de Nuremberg.

Dans la foule innombrable de ceux qui ont préparé et pratiqué l’extermination, le pourcentage de personnes psychiquement perturbées est régulièrement situé entre 5 et 10% ; comparé aux données actuelles dans la société normale, le chiffre n’a rien de spectaculaire (Kaplan et al., 1994, p.731). Mais cela veut dire inversement que l’immense majorité des exécuteurs des deux sexes correspond exactement à ce que nous dirions de nous-mêmes : ils sont « normaux ». Survivant de l’holocauste, Primo Levi constatait de même : « Les monstres existent, mais ils sont trop peu nombreux pour être vraiment dangereux ; ceux qui sont plus dangereux, ce sont les hommes ordinaires (Levi, 1987, p.262) ». (Welzer, 2007, p.14)

Il ne faut toutefois pas confondre l’expression « homme ordinaire » avec celle de « criminel ordinaire » (Arendt, 2009, p.103). Les génocides, meurtres de masse et autres crimes de guerre, ne sont certes pas des crimes ordinaires. Par contre, les hommes comme Eichmann, ou les policiers du 101^e bataillon de réserve de la police allemande (Browning, 1994) dont il était question dans le précédent chapitre, étaient des « hommes ordinaires » qui, en s’acquittant scrupuleusement de leurs tâches respectives, en sont venus à perpétrer des crimes qui vont bien au-delà de toute conception de ce que peut être la « normalité ».

Pour Christopher Browning, comme pour Stanley Milgram tel qu’il l’expose dans ses travaux sur la soumission à l’autorité, le vocable « ordinaire » caractérise un comportement extrême réalisé par des hommes normaux, communs, semblables à tous autres. L’ordinaire ne qualifie pas le comportement de ces individus dont l’abomination ne fait guère de doute, mais cette particularité que les motivations qui y président ne se distinguent en rien de celles de son prochain vaquant à ses activités quotidiennes.

Ce constat d’actes « extra-ordinaires » réalisés sous la bannière de l’ordinaire a conduit certains auteurs à conclure que nous étions tous des hommes ordinaires en puissance. (Chemouni, 2011, p.74)

La raison principale pour laquelle ces « hommes ordinaires » ont pu perpétrer des crimes abominables sans que leur conscience n'en soit particulièrement affectée, est que les actes qu'ils ont commis étaient conformes à la volonté de leur hiérarchie et que cette dernière les justifiaient comme étant bons et nécessaires. Les sujets ont donc adopté l'interprétation de la situation qu'en avaient leurs supérieurs. C'est de manière très lucide qu'Eichmann témoignait avoir « commis des actes “ pour lesquels vous êtes décoré si vous êtes vainqueur et envoyé à l'échafaud si vous êtes vaincu ” » (Arendt, 2002, p.74). C'est d'ailleurs en réaction à de telles affirmations qu'Arendt parlait d'un mal « banal » car le mal commis par Eichmann était considéré comme étant un « bien », « une chose positive » (Blumenthal, 2009 », p.27), au moment où il a été commis. En fait, à l'instar de nombreux autres criminels nazis, la conscience d'Eichmann n'était tranquille que s'il respectait l'autorité légitime, de même que les ordres en émanant. Stanley Milgram abonde dans le même sens.

Après avoir constaté au cours de mes propres expériences la soumission inconditionnelle de centaines d'individus ordinaires, force m'est de conclure que la conception de la banalité du mal formulée par Hannah Arendt est plus proche de la vérité que nous n'aurions jamais osé l'imaginer. Ceux qui ont administré des chocs électriques à la victime l'ont fait non pour assouvir des tendances particulièrement agressives mais parce que l'idée qu'ils avaient de leurs obligations en tant que sujets les y contraignait moralement. (Milgram, 1974, p.22)

La banalité du mal réfère aussi au fait que le mal qui est commis ne l'est pas tant par l'individu, par l'homme ordinaire, que par le « titulaire de rôle » (Bégin, 2008). Peu importe qui aurait eu les responsabilités confiées à Eichmann, les conséquences auraient été les mêmes (Blumenthal, 2009, p.72). La personne s'efface ainsi au profit du rôle dans la hiérarchie. Il n'est qu'un rouage remplaçable inséré dans une machine vouée à la destruction.

2.1.2 La banalité du bien

Si la banalité du mal se définit entre autres par l'absence de volonté de destruction, de monstruosité intrinsèque et de pathologie clinique, et par le fait que l'homme ordinaire accomplisse scrupuleusement une tâche qui lui est présentée comme étant bonne et nécessaire, il semblerait qu'il en aille de même pour la banalité du bien, en inversant cependant certains paramètres.

La même démarche doit présider à la compréhension de la banalité du mal et de la banalité du bien, ce qui postule une identité ou tout du moins une certaine similitude des mécanismes à l'œuvre dans les conduites de banalité, expression d'une contingence dont les actes sont effectués sans motivation. (Chemouni, 2011, p.74)

Il est nécessaire, d'entrée de jeu, de spécifier que dans toute la littérature recensée, l'expression « banalité du bien » n'a été mise en relation qu'avec des cas de sauveteurs dans le cadre de meurtres de masse et de génocides. Nous étendrons néanmoins cette notion en l'analysant aussi à la lumière des cas d'éveilleurs de conscience. En effet, on constate que ces derniers demeurent modestes par rapport à la nature de leurs actions qu'ils décrivent comme étant « naturelles », « logiques », « ordinaires ». Ils ne se considèrent pas comme des « saints » ou des « héros » et ne se lèvent pas le matin en se demandant « comment puis-je sauver l'humanité aujourd'hui ? ».

Giorgio Perlasca, exemple régulièrement cité de banalité du bien, se référait à un vieux proverbe italien disant que c'est l'opportunité qui fait le voleur et que c'était justement une opportunité qui l'avait poussé à faire quelque chose de différent (Deaglio, 1998, p.4). Il avait été lui-même secouru par l'ambassade d'Espagne, avait été bénévole pour aider les Juifs protégés par ce pays à Budapest et ce sont ces Juifs qui lui ont demandé de demeurer sur place et de continuer à les aider malgré la désertion de l'ambassadeur. Il ne s'était pas réellement interrogé à savoir comment aider les Juifs. Le contexte et le déroulement des événements ont induit le comportement de Perlasca qui ne s'est,

conséquemment, jamais considéré comme un héros et est demeuré convaincu que la plupart des gens auraient agi de la même manière s'ils avaient été confrontés à la même situation.

Si on considère les rares, les très rares personnes qui, dans l'effondrement moral de l'Allemagne nazie, sont restées indemnes et exemptes de toute culpabilité, on découvrira qu'elles ne sont jamais passées par quelque chose comme un grand conflit moral ou une crise de conscience. Elles n'ont pas soupesé les divers problèmes – le problème du moindre mal ou de la loyauté à l'égard de leur pays ou de leur serment, ou quoi que ce soit d'autre qui ait pu être en jeu. Rien de cette sorte. Elles ont pu débattre des pour et des contre de leur action, et il y a toujours eu beaucoup de raisons s'opposant à leurs chances de réussir si elles allaient dans cette direction ; elles ont pu avoir peur, et il y avait de quoi. Mais elles n'ont jamais douté du fait que des crimes restaient des crimes, même légalisés par le gouvernement, et qu'il valait mieux ne pas participer à ces crimes en quelque circonstance que ce soit. En d'autres termes, elles n'ont pas ressenti une obligation, elles ont agi d'après quelque chose qui était évident pour elles, même si cela ne l'était plus pour ceux qui les entouraient. [...]

Ces personnes ne sont ni des héros ni des saints, et si elles deviennent des martyrs, ce qui peut bien sûr arriver, cela se produit contre leur volonté. (Arendt, 2009, p.124-126)

Les deux études les plus approfondies sur les sauveteurs lors de la Shoah sont celles de Samuel et Pearl Oliner en psychologie sociale et celle de Nechama Tec en sociologie. En lien avec la banalité du bien, cette dernière affirme que dans son échantillon de sauveteurs exclusivement polonais, « les deux tiers des sauveteurs considéraient que protéger les juifs était une réaction naturelle à la souffrance humaine, et presque un tiers d'entre eux affirmaient énergiquement que sauver des vies n'avait rien d'exceptionnel. » (Tec, 2008, p.120) Samuel et Pearl Oliner rapportent exactement le même phénomène alors que leur propre étude s'étendait à tous les « Justes », indépendamment de leur nation d'origine.

La plupart d'entre eux affirmaient n'avoir rien fait d'autre que de mettre en pratique les principes dans lesquels ils avaient été élevés, ou de répondre à une détresse manifeste qu'ils ne pouvaient tout simplement pas ignorer ; en somme, ils n'avaient rien fait que de très naturel, rien qui méritât un éloge particulier. (Terestchenko, 2007, p.226)

Philippe Hallie rapporte essentiellement le même type de témoignage de la part des villageois du Chambon-sur-Lignon et de Magda Trocmé, femme du pasteur. Les éveilleurs de conscience ont en commun cette modestie à laquelle résistent les qualificatifs découlant de l'héroïsme et Hallie y fut directement confronté en interrogeant les gens du village :

Magda Trocmé n'était pas la seule personne au Chambon à se gausser des mots exprimant la louange morale. Dans presque toutes les conversations que j'ai eues avec des Chambonnais, venait un moment où lui ou elle se reculait, me regardait dans les yeux et disait : « Comment pouvez-vous dire que nous étions “ bons ” ? Nous faisons ce qu'il y avait à faire. Qui d'autre aurait pu les aider ? Et qu'est-ce que cela a à voir avec le bien ? Il y avait des tâches à accomplir, c'est tout, et nous nous trouvions là pour les faire. Vous devez comprendre qu'aider ces gens était la chose la plus naturelle du monde pour nous ». (Hallie, 1980, p.39)

Ainsi, qu'ils aient contribué à sauver des vies ou qu'ils aient contribué à les éliminer, il semblerait que les actions des éveilleurs de consciences et celles des exécuteurs relèvent d'un même phénomène de « normalité », de « banalité ». « Si le moi n'ignore pas la valeur de ses actes, il ne les perçoit pas comme incarnés. Faire mal, faire bien est dans ce registre ignoré. » (Chemouni, 2011, p.98) L'acte serait donc une réponse quasi-instinctive, sans réflexion profonde, face à l'impératif de situations qui génèrent une emprise tout aussi contraignante qu'une autorité hiérarchique.

2.2 FACTEURS CONTRIBUTIFS

Les éveilleurs de consciences, tout comme les exécuteurs, sont des individus normaux. Plusieurs chercheurs ont tenté de trouver des points communs, des traits de personnalités, qui pourraient expliquer, voire même prévoir les comportements des uns et des autres, mais les résultats ne furent pas concluants. Aussi bien Milgram et Zimbardo (Terestchenko, 2007, p.144) que l'équipe de l'expérience de la Zone Extrême, ont minutieusement sélectionné leurs sujets pour qu'ils soient représentatifs de la population générale, considérée comme normale. Aucune des équipes de chercheurs n'a réussi à

décèler ces facteurs pouvant expliquer les comportements d'obéissance, de désobéissance, de conformisme ou de non-conformisme. Le sexe des sujets, leur culture d'origine, leur personnalité, leur répugnance face à la torture, leur niveau d'instruction, aucun paramètre à lui seul n'était concluant pour l'une ou l'autre des expériences (Milgram, 1974, p.252 ; Nick, Eltchaninoff, 2010, p.70 ; Ogien, 2011, p.225-227). Néanmoins, certaines enquêtes post-expérimentales récentes font ressortir quelques constantes ouvrant sur de nouvelles hypothèses (Bègue cité par Rondeau, 2013, p.61-62).

Il n'en demeure pas moins que Nechama Tec, citée par Claire Andrieu comme étant celle qui aurait fait l'étude la plus « fine » sur les sauveteurs, conclut « à l'hétérogénéité de ceux-ci en termes de classe sociale, de niveau d'instruction, d'engagement politique, de croyance religieuse et même de degré d'antisémitisme ». (Andrieu, 2008, p.512) Elle affirme qu'« aucun des paramètres usuels de la prédictibilité des comportements sociaux » n'est convaincant et qu'« en l'état actuel des connaissances, cette voie de compréhension est une impasse » (Andrieu, 2008, p.513). Force est donc de constater qu'il n'y a pas de réponse simple, ni de facteur unique et évident, pour comprendre comment un individu ordinaire peut tendre vers la banalité du bien ou la banalité du mal. Ruwen Ogien dans son livre portant sur les questions de philosophie morale expérimentale aborde cette difficulté.

Certaines expériences bien connues montrent qu'il suffit de peu de chose pour se comporter comme un monstre : un expérimentateur en blouse blanche qui vous donne des ordres d'une voix ferme et polie, un rôle de gardien de prison et la tenue qui va avec, et vous voilà prêts à martyriser votre prochain !

Cependant, d'autres expériences, un peu moins connues, vont dans une direction complètement opposée. Elles montrent qu'il faut aussi vraiment peu de chose pour se comporter quasiment comme un saint : une odeur de croissants chauds qui vous met de bonne humeur, un peu de temps libre devant soi, etc. (Doris, 2002).

Avant de lancer des affirmations grandiloquentes sur un prétendu « penchant naturel » de l'homme à faire le mal (ou le bien), il faudrait peut-être s'intéresser aux résultats de ces modestes expériences. (Ogien, 2011, p.33)

Selon Ogien, les expériences sur le comportement auraient pour fonction d'évaluer « l'éthique des vertus ». Elles chercheraient à établir s'il existe des « personnalités morales exemplaires qui le restent quel que soit le contexte ». (Ogien, 2011, p.40) Or, peu importe l'expérience citée, qu'elles tendent vers de bons ou de mauvais comportements, elles ont échoué à prouver l'existence de telles personnalités fixes et prévisibles. « L'idée qu'il pourrait y avoir des " monstres " ou des " saints " ailleurs que dans les contes et légendes serait donc illusoire. » (Ogien, 2011, p.41)

Il est néanmoins certain que des traits de personnalité altruistes (Oliner, 1988), ou des traits de personnalité autoritaires (Adorno, 2007), peuvent avoir un impact crucial sur le comportement adopté dans une situation donnée. La personnalité ne peut toutefois pas être le seul facteur à prendre en compte lorsque nous souhaitons comprendre la complexité des rapports que peut entretenir l'individu avec l'autorité. Le contexte doit être étudié au même titre, et de manière parallèle, aux facteurs psychologiques car c'est celui-ci, en dernière instance, qui orientera plus sûrement le comportement de l'individu ordinaire.

De toute façon, ce serait une erreur de croire que la désobéissance tient à une simple question de tempérament ou se contenter de dire que les bons obéissent et les méchants désobéissent. Les multiples composantes de la personnalité peuvent jouer un rôle trop compliqué aux divers stades des processus engagés pour autoriser des généralisations aussi simplistes. La psychologie sociale moderne nous apprend en effet une leçon d'une importance capitale : dans la plupart des cas, ce qui détermine l'action de l'être humain, c'est moins le type d'individu qu'il représente que le type de situation auquel il est confronté. (Milgram, 1974, p.253)

Sans vouloir trancher en faveur d'une approche situationniste ou d'une approche psychologique, nous avons choisi d'aborder les deux approches à travers l'exploration de quatre facteurs qui sont déterminants dans les études sur la banalité du mal et la banalité du bien, de même que dans les études en psychologie sociale et en sociologie sur les sauveteurs et les exécuteurs. Le premier facteur a trait à la structure sociale dans laquelle s'insère le sujet. Le deuxième facteur est de type relationnel et est lié au rapport que l'individu entretient avec les autres. Le troisième facteur accorde à l'éducation un rôle

déterminant dans le comportement qui sera adopté, et le quatrième facteur est en lien avec la loyauté et le « discours de nécessité » qu'entretiennent les agents.

2.2.1 Intégration hiérarchique ou marginalité

L'insertion d'un individu dans une structure hiérarchique est l'un des déterminants majeur des comportements découlant de la banalité du mal ou du bien.

Tout individu évolue dans un ensemble de hiérarchies sociales, et la plupart des gens sont placés au-dessus ou en dessous d'autres personnes. Généralement, ceux qui sont inférieurs suivent leur supérieur, sans réfléchir – c'est la nature même de la confiance sociale – même si ces derniers se trompent, ou sont ambigus. Ceux qui sont inférieurs sont considérés comme « bons », quand ils suivent leurs supérieurs ; ils vivent une existence selon la loi et l'ordre. (Blumenthal, 2009, p.28)

À ce titre, Arthur Koestler considérait que « les impulsions égoïstes de l'homme constituent un danger historique bien moindre que ses tendances d'intégration » (Koestler cité par Milgram, 1974, p.183). En fait, lorsqu'il y a intégration dans un système hiérarchique, l'individu s'efface au profit de la structure et de l'efficacité de cette dernière. L'autorité interne du sujet se tait et l'autorité externe, incarnée par un supérieur ou figurée par une idéologie contraignante, a toute la latitude nécessaire pour atteindre ses visées. L'état agentique, décrit au premier chapitre, s'active, et la conscience s'assoupit. Il y a, en somme, suppression du « contrôle local » comme le nomme Stanley Milgram.

[...] chaque fois que des éléments autonomes sont appelés à coexister dans un système hiérarchiquement coordonné, il faut obligatoirement apporter des modifications à la structure interne de chacun d'eux. Ces modifications répondent aux exigences vitales du système et entraînent une suppression du contrôle local dans l'intérêt de la cohérence générale. Celle-ci est assurée lorsque toutes les composantes du système fonctionnent de concert et non de façon anarchique. [...] C'est pourquoi, lorsque l'individu agit suivant sa propre initiative, sa conscience entre en lice. Mais quand il fonctionne à l'intérieur d'un mode organisationnel, il n'évalue pas les directives issues de l'agent coordonnateur en se référant aux

critères de son code moral personnel ; ceux-ci ne règlementent et contrôlent ses pulsions instinctuelles que lorsqu'il fonctionne de façon autonome. (Milgram, 1974, p.162-163)

D'autres sous-facteurs, découlant de l'intégration hiérarchique, doivent impérativement être pris en compte. La division du travail et l'organisation de type bureaucratique est le premier d'entre eux. Ce sous-facteur, dans le cas de la banalité du mal, permet à l'individu de participer à des actes de destruction sans qu'il ne se sente personnellement responsable car il n'est qu'un rouage parmi tant d'autres dans une chaîne de commandements qui le dépasse. Compte tenu du fait que le travail est minutieusement divisé entre plusieurs individus, il y a incidemment une division au niveau de la responsabilité personnelle. De plus, l'individu peut ne pas être confronté directement à la destruction s'il lui est dévolu une position intermédiaire dans l'acte global. L'exemple de l'organisation du III^e Reich est particulièrement révélateur de la puissance de l'intégration hiérarchique et de la division du travail de type bureaucratique.

De nombreux historiens du génocide hitlérien, notamment Raul Hilberg, ont souligné les aspects bureaucratiques et administratifs de la Solution finale. Selon cette approche, la bureaucratie moderne favorise la distanciation fonctionnelle et psychique, de la même manière que la guerre et les stéréotypes raciaux créent la distanciation psychologique entre bourreau et victime. Beaucoup d'acteurs du génocide étaient en effet des « tueurs de bureau », dont le rôle dans l'extermination fut grandement facilité par la nature paperassière de leur participation. Leur travail se réduisant souvent à quelques petits chaînons de la chaîne de l'extermination, et ils s'en exécutaient de manière routinière, sans jamais apercevoir leurs victimes. Ainsi segmentée, rendue routinière et dépersonnalisée, la tâche du bureaucrate ou du spécialiste – qu'il s'agît de confisquer des biens, d'établir des horaires de train, de rédiger des projets de lois, d'envoyer des télégrammes ou de dresser des listes de noms – pouvait être remplie sans que ledit bureaucrate dût affronter la réalité du meurtre en masse. (Browning, 1994, p.212)

Si la participation au meurtre était facilitée par l'insertion dans une structure bureaucratique générant des « massacres administratifs », comme les nomme Hannah Arendt (2009, p.303), la division du travail, sur le terrain du meurtre, agissait de la même

manière. Les policiers des bataillons ayant la responsabilité du meurtre direct par fusillade utilisaient l'excuse de leurs diverses tâches pour plaider l'innocence face aux conséquences (Welzer, 2007, p.152). Ainsi, celui qui fusillait pouvait dire que ce n'était pas lui qui avait creusé la fosse, qu'il n'avait pas sélectionné le Juif et qu'il ne l'avait pas amené près de la dite fosse. Il n'avait fait que tirer. Aux autres était dévolue la responsabilité d'avoir mis un individu devant son arme et c'est son supérieur qui était responsable de l'ordre de faire feu. Inversement, comme l'avait si bien exprimé Franz Stangl ou Adolf Eichmann, les supérieurs hiérarchiques étaient innocents car ils n'avaient jamais tué de leurs propres mains. De même, celui qui avait amené le Juif au bord de la fosse, n'était pas celui qui avait tiré. Celui qui avait creusé la fosse, n'avait rien à voir avec le meurtre. Ainsi de suite jusqu'à ce que chacun se déresponsabilise alors que tous, pourtant, ont contribué au meurtre de masse.

Autre sous facteur relié à l'intégration hiérarchique : le discours technique et les aphorismes du langage. Ceux-ci engourdissent efficacement la conscience et masquent les aspects affectifs et moraux de l'acte au profit de ses aspects rationnels et stratégiques.

On ne peut pas s'empêcher de faire l'hypothèse que la nécessité de tenir un discours technique débarrasse les hommes d'avoir à penser à autre chose. Ce discours les soulage sur un plan émotif, car la pensée technique objective l'acte et le dépersonnalise. Il permet d'exécuter les ordres et de faire preuve d'efficacité dans l'obéissance. (Breton, 2009, p.139)

La caractéristique essentielle du discours technique est que l'attention est entièrement tournée vers la tâche à accomplir. Comme pour une chaîne de montage, il y a un produit fini à obtenir à partir d'un produit brut et il s'agit de trouver la meilleure manière d'y parvenir. Dans le cas des génocides et meurtres de masse, l'individu, considéré comme néfaste par le groupe des exécuteurs, est vivant et libre au début du processus et à la fin il doit être éliminé au même titre que la menace qu'il représente. La manière la plus efficace d'y parvenir sera retenue et peaufinée jusqu'à ce que l'entreprise fonctionne rondement. La

Shoah demeure l'exemple de prédilection pour ce type de procédure technique menant à l'irréparable.

[...] il faut d'abord se rendre compte que la destruction des Juifs, en particulier au début, ne fut pas un fait statique, mais un processus qui s'est perfectionné et dynamisé lui-même, tant dans le déroulement des faits que dans la perspective des exécuteurs. On peut s'en convaincre en prenant conscience que les tentatives pour optimiser le massacre, qui passèrent par l'essai de nouvelles munitions, puis de camions de gazage, pour aboutir finalement à l'introduction des chambres à gaz et à l'installation de lieux d'extermination industrielle, furent provoquées par les difficultés techniques et psychologiques que comportaient les exécutions directes par fusillade au bord des fosses. (Welzer, 2007, p.94)

Les hommes qui ont réfléchi à ces questions techniques et qui ont tenté d'améliorer la formule, de même que les exécuteurs qui en comprenaient la pertinence, n'avaient pas un discours qui laissait place à un langage ayant des connotations morales. Ils se situaient purement et simplement dans un registre mathématique, technique, rationnel, calculable et vérifiable. Dans ce registre, comme nous le soulignons plus tôt, il n'y a pas de place pour des jugements moraux. La seule chose qui importe c'est l'efficacité et l'atteinte des objectifs.

[Dans les témoignages], il est question d'un travail à faire, technique, qui possède ses règles ; d'une « pratique professionnelle de la tuerie » qui requiert « la compétence technique nécessaire » pour « éliminer l'ennemi » et « qui exige, dans chaque situation et de chaque participant d'agir en professionnel » (Welzer, 2007, p.252). On ne parle pas d'exécuter des hommes, des femmes et des enfants. Le travail doit être bien fait, il y a de bonnes manières de le faire et de bonnes pratiques. La préoccupation ne porte pas sur ce qu'on fait, mais sur comment cela doit se faire. « Ce qui frappe dans les descriptions de cette procédure quasi automatique, écrit Welzer, c'est que les victimes n'ont pas de visage, en tant que personnes elles sont absentes du champ visuel ; ce ne sont plus que des objets dans un processus de travail. Et dans la perception des tireurs, il s'agit effectivement d'un travail à effectuer » (Welzer, 2007, p.159). Le langage technique du travail, qui absorbe toute la pensée, ne laisse pas de place au langage moral. Comme le problème n'est jamais formulé dans le langage moral, on n'y voit pas de problème moral. Ou, plutôt, la dimension technique occulte la dimension morale. Par conséquent, les acteurs ne

perçoivent pas l'ampleur des conséquences de la décision ou de l'action, sur le plan moral. (Rondeau, 2013, p.48-49)

Sous le régime nazi, les aphorismes, qui donnaient au discours technique tout le loisir de s'exprimer efficacement, étaient considérés comme des « règles de langage » (Arendt, 2002, p.177). Toutes les expressions qui auraient pu révéler la réalité des situations étaient remplacées. Le mot « tuerie » était proscrit au bénéfice des expressions « solution finale », « évacuation » ou « traitement spécial ». La déportation devait être nommée « réinstallation » et les questions inhérentes aux meurtres de masse dans les camps d'extermination étaient des « questions médicales » (Arendt, 2002, p.151). Selon Harald Welzer, le même processus de changement typologique a eu lieu lors du génocide rwandais. Les machettes étaient des « outils », la tuerie était un « travail », la nation hutu était un « champ » dans lequel les Tutsis étaient de la « mauvaise herbe » qu'il fallait éliminer à l'aide des « outils » mis à leur disposition (Welzer, 2007, p.248).

Adolf Eichmann est l'exemple tout indiqué de l'effet déshumanisant du discours technique et des aphorismes du langage devant mener à la banalité du mal. Il dira d'ailleurs, lors de son procès : « Le langage administratif est mon seul langage. » (Arendt, 2002, p.117)

Le langage d'Eichmann est le type parfait de ce qu'on peut appeler « langage bureaucratique », et ceci ne vaut pas seulement pour le nazisme, d'un langage dont la fonction fondamentale est de créer l'apaisante illusion, chez les exécutants, chez, si j'ose dire, les exécutés, et aussi chez ceux qui, de loin, n'entendent que les mots. Qui dira combien de victimes ont fait des expressions comme « traitement spécial » pour désigner la mort ? Combien de Français se sont tranquilisés sur les camps soviétiques simplement parce qu'on les appelait « camps de rééducation », sur les interrogatoires outre-Méditerranée simplement parce qu'on assortissait les mots, les simples mots, de guillemets ? (Vidal-Naquet, 2011, p.181)

On voit en somme en quoi le facteur hiérarchique, avec la division du travail et le discours technique, contribue à la banalité du mal. Il peut cependant tout aussi bien contribuer à la banalité du bien, si des objectifs prosociaux sont visés par une organisation

hiérarchisée. Par exemple, une organisation qui aurait comme mandat de venir en aide aux plus démunis pourrait avoir une structure interne très hiérarchisée, où le travail est divisé entre les divers départements, de même qu'un discours technique ne laissant pas place à des considérations d'ordre moral (appeler le bénéficiaire de l'aide un client). L'organisation fournirait un service aidant de nombreuses personnes, mais il y a de fortes chances pour que ses travailleurs ne se considèrent pas comme étant des personnes particulièrement charitables. Elles ne feraient que leur travail, leur devoir.

Par contre, bien que cette banalité du bien induite par l'intégration hiérarchique soit possible, selon certains auteurs, ce serait plutôt la marginalité, l'absence d'intégration hiérarchique ou l'appartenance à des groupes minoritaires persécutés ou exclus des hiérarchies légitimes, qui auraient le plus d'incidence sur l'émergence de la banalité du bien. Dans un article traitant du protestantisme minoritaire en lien avec le sauvetage des Juifs, Patrick Cabanel émet pour sa part l'hypothèse d'une affinité entre les peuples persécutés. Le village protestant du Chambon-sur-Lignon en est un bon exemple. Dès le XVI^e siècle, moment où le protestantisme s'est installé dans cette région française, il y eut de nombreux massacres. Ils avaient d'ailleurs acquis une tradition de résistance non-violente qui se perpétuait malgré les nombreuses persécutions dont ils étaient victimes. Se référant à ces événements, une villageoise déclarait à Philippe Hallie qui l'interrogeait : « Nous avons continué ce qui s'est fait ici pendant des siècles. » (Hallie, 1980, p.243)

Des minorités qui se sont mesurées à une telle épreuve pourront-elles rester tout à fait insensibles au déchaînement d'épreuves comparables venant frapper les juifs ? Lorsque les statuts ont surgi, lorsque les forces de l'ordre sont venues arrêter les innocents, ces protestants ont été renvoyés à leur propre histoire, certains ont même redouté que les nouveaux régimes ne finissent par s'en prendre à eux. [...] Tout « hussite », tout « huguenot », tout « vaudois », encore aujourd'hui, sans doute, est à lui seul un petit conservatoire des persécutions passés, de la fidélité sauvegardée, de la différence entretenue, de l'orgueil assumé [...]. « Les fils spirituels des huguenots tressaillent d'émotion et de sympathie chaque fois qu'une minorité religieuse est persécutée » écrit le pasteur Boegner au grand rabbin de France, dès le 4 avril 1933. (Cabanel, 2008, p.449)

Au-delà de la persécution historique qu'ont subie certains peuples, dont découle une conscience collective particulièrement éveillée par rapport à la possible nature destructrice de l'autorité, il existe des individus isolés, marginaux et tout aussi prompts à aider leur prochain. Nechama Tec considère d'ailleurs que l'une des caractéristiques fondamentales des sauveteurs est « l'individualisme » (autonomie) et le « sentiment d'être à part ». Elle l'explique ainsi :

[C]es sauveteurs n'étaient pas parfaitement intégrés dans leur environnement social et, bien souvent, n'en avaient pas conscience. [...] Les marginaux se situent, par définition, à l'extérieur de leurs communautés, et en sont donc, consciemment ou non, moins soumis aux contraintes sociales. Cette liberté entraîne une plus grande indépendance qui permet plus facilement d'agir en conformité avec ses valeurs personnelles et ses principes moraux, même s'ils s'opposent aux attentes de la société. (Tec, 2008, p.119)

Lee Ann Fujii rapporte le cas de Sula, une rwandaise hutue, « veuve, relativement âgée et pauvre », qui avait choisi de longue date de n'avoir qu'un petit cercle social car elle avait vu « tant de gens trahir les secrets qu'on leur avait confiés, surtout lorsqu'ils avaient bu ». Elle a caché des Tutsis durant tout le génocide rwandais. Selon Fujii, c'est sa marginalité, son isolement social, qui lui ont permis d'agir ainsi sans éveiller les soupçons, suivant en cela sa propre conscience. (Fujii, 2008, p.169-170)

Nous avons donc vu que l'intégration hiérarchique peut être un facteur crucial dans l'apparition de la banalité du mal. Ce facteur peut aussi jouer un rôle en ce qui a trait à la banalité du bien mais, pour ce qui est de ce deuxième phénomène, l'absence d'intégration hiérarchique semble être un facteur plus décisif. Ce facteur doit donc être pris en compte dans toute analyse liée à la banalité du mal ou à la banalité du bien. À quel point le sujet est-il lié à sa hiérarchie ? Quels sont les mécanismes utilisés par celle-ci ? Quel est le degré d'autonomie de l'agent ? À qui revient la responsabilité selon lui ?

2.2.2 Rapport à l'autre

Le deuxième facteur d'importance lorsqu'il est question de banalité du bien ou de banalité du mal est le rapport qu'entretient l'agent avec la victime potentielle. Cette dernière est-elle considérée comme un ennemi ou comme un « semblable » dans le besoin ? Dit autrement, fait-elle partie des « autres », générant indifférence ou mépris, ou fait-elle partie d'un « nous » qui appelle à la solidarité ? Cette relation qui unit l'agent à la victime, pour le meilleur ou pour le pire, peut le faire tendre vers la banalité du bien ou la banalité du mal.

Dans l'expérience de Milgram, l'engagement pris initialement, dont la force est ressentie comme celle d'un « contrat », aurait eu un impact décisif en ce qui a trait à la poursuite de l'expérience malgré les cris de douleur de la victime.

Au départ, expliquaient-ils, ils étaient convenus avec l'expérimentateur de renoncer en grande partie à leur libre arbitre afin de contribuer avec lui à l'avancement de la science, valeur universellement reconnue. Par ailleurs, cet engagement impliquait à leurs yeux un double consentement : l'élève y avait également souscrit et ne pouvait donc le dénoncer unilatéralement. En outre, il était entré dans ce système d'autorité sans mettre auparavant la moindre clause restrictive concernant la façon dont il serait traité. Il était donc tenu d'accepter les conséquences d'une décision prise en toute liberté. Quelque désagréable que se révélât l'expérience pour lui, il devait remplir ses obligations. La société est bâtie sur de tels préalables. (Milgram, 1974, p.86-87)

Milgram a également montré l'existence d'un mécanisme inhibiteur qui court-circuite l'obéissance à l'autorité et qui peut mettre fin au « contrat » : la proximité de la victime. Il remarque que plus la victime est située physiquement près de l'agent, plus les contacts entre eux sont rapprochés, plus il y a de refus d'obéir aux injonctions de l'expérimentateur (Milgram, 1974, p.59). De la même manière, plus l'expérimentateur - l'autorité - est situé physiquement près de l'agent, plus l'obéissance est élevée (Milgram, p.85). Ce sous-facteur qu'est la « proximité », déjà présent dans les réflexions en philosophie morale sur la bienveillance, est primordial dans la compréhension du rapport à

autrui. David Hume ne dit pas autre chose avec la notion de « générosité restreinte » et la loi de l'intensité décroissante de l'affect de bienveillance: « D'après la structure primitive de notre esprit, notre plus forte attention se limite à nous-mêmes ; le degré suivant de notre attention s'étend à nos parents et connaissances ; et c'est seulement le plus faible degré qui atteint les étrangers et les personnes indifférentes. » (Cité par Terestchenko, 2007, p.61)

De manière banale, ordinaire, plus la victime est proche de l'agent exécuter, au propre comme au figuré, plus les chances qu'il refuse d'obéir à l'autorité sont élevées. Il aura davantage tendance à la protéger qu'à la martyriser.

Le facteur majeur, déterminant le degré de préoccupation pour la victime, peut s'exprimer en termes de proximité géographique, « ethnique », culturelle ou idéologique. Plus l'identification est aisée et pluridimensionnelle, plus les victimes auront tendance à être considérées comme telles ; plus la différenciation est facile et moins la souffrance sera reconnue. (Herrmann, Palmieri, 2008, p.243)

Inversement, et de manière aussi banale, si c'est l'autorité qui est plus près de l'agent, la victime risquera d'être éclipsée, éludée, au profit de l'ordre d'exécution. Helen Fein parle quant à elle de « l'univers des obligations » pour signifier « le cercle des individus liés par les engagements réciproques à se protéger mutuellement et dont les liens proviennent de leur commune relation à une divinité ou à une autorité sacrée (l'État constituant l'une des formes courantes de cette autorité à laquelle les individus font allégeance) (Fein, 1979, p.4) » (Cité par Sémelin, 2008, p.25).

Or, pour rendre perceptible l'inhumanité des victimes, dit-elle, il n'est besoin que de les placer en dehors de cet univers des obligations. Cet « autre » ennemi devient alors complètement « autre » c'est-à-dire délié de tout lien d'identification réciproque. C'est un processus de désidentification (ou encore de déculturation, comme le diraient les psychologues) qui expulse les individus hors de leur communauté d'appartenance. Dès lors, tout deviendrait possible contre cet « Autre/Ennemi » placé au ban de la société, voué à être anéanti. (Sémelin, 2008, p.25)

« L'univers des obligations » est une notion d'une importance capitale dans la compréhension du phénomène de « guerre d'extermination ». Dès le début du régime nazi, les Juifs ont graduellement été exclus de la population allemande, de l'« univers des obligations ». Les règles du jeu avaient changé et ceux qui étaient considérés comme des citoyens à part entière peu de temps avant et qui faisaient partie d'un « nous » national ou culturel, ont tranquillement été exclus jusqu'à être considérés comme indésirables.

Ce phénomène [...] est la condition essentielle de la naissance des processus génocidaires. Car l'exclusion passe par la définition qui veut que le groupe à exclure est en soi – et cela signifie : chacun de ses membres – une menace pour la prospérité et finalement pour l'existence même de la majorité, qui dès lors voit logiquement son salut dans le fait de rendre inoffensif le groupe perçu comme menaçant et, conséquence ultime, dans son anéantissement. C'est pourquoi tous les processus d'anéantissement connus sont précédés d'une définition du groupe menaçant, et cette définition entraîne un déclassement accéléré – social, psychologique, matériel et juridique – qui traduit l'altérité, d'abord seulement prétendue, du groupe à exclure et une réalité ressentie et mise en œuvre par les contemporains. (Welzer, 2007, p.69)

Une des stratégies mises en place pour exclure une partie de la population de « l'univers des obligations » est d'en faire un « bouc-émissaire » ; il s'agit alors d'attribuer au groupe visé la cause de souffrances passées ou présentes.

Staub notait : « Lorsqu'il n'y a pas d'agresseur, si l'agresseur est trop fort, si la source de la responsabilité ne peut être identifiée, ou si l'on est soi-même responsable (ou notre groupe), désigner un bouc émissaire aura des effets secondaires "bénéfiques". Une cause est trouvée, et les problèmes de la vie semblent compréhensibles. Discerner un danger est préférable à une vague anxiété à propos d'une menace indéterminée. Trouver un bouc émissaire permet aux individus de croire que leurs problèmes peuvent être prévisibles et maîtrisés. Cela élimine du même coup leur propre responsabilité, en diminuant leur sentiment de culpabilité, et en augmentant leur estime de soi ». (Blumenthal, 2009, p.104-105)

Philippe Breton défend la même idée lorsqu'il écrit que les exécuteurs sont des vengeurs. Ce serait « l'argument vindicatif » qui ferait la plus grande différence entre ceux qui font un pas de côté et ceux qui exécutent les ordres de tuer. Dans son univers de

justifications, l'exécuteur accomplirait un acte « bon » car il « fait justice ». Il est convaincu que sa victime est un être dangereux et qu'il rend service à tous en l'éliminant (Breton, 2009, p.147). Dans le cas précis de la Shoah, les Juifs étaient considérés comme des personnes très dangereuses et, à en croire Welzer, la propagande n'était en fait que le reflet des convictions profondes des dirigeants nazis.

La lecture des journaux intimes de Goebbels, par exemple, montre de façon éclatante qu'il était effectivement convaincu de l'existence d'un complot juif international et que cette conviction était loin d'être seulement un truc de propagande auquel il n'aurait pas cru lui-même. Himmler, Hitler, Göring et les innombrables autres théoriciens et exécuteurs de la destruction, à tous les autres niveaux de la hiérarchie et des appareils, partageaient cette conviction dans une proportion plus ou moins importante, mais en tout cas suffisante pour mettre en branle le gigantesque projet de destruction des Juifs et l'amener presque jusqu'à son total achèvement. (Welzer, 2007, p.269)

Le fait de tuer des femmes et des enfants, dans les cas de génocides, trouve aussi un écho dans la notion de « bouc émissaire » car les enfants sont des vengeurs éventuels et que les femmes sont les porteuses de ces futurs vengeurs. Ceux qui exécutent le meurtre de masse considèrent qu'ils ne peuvent pas se permettre de laisser une porte ouverte à des représailles futures. Ils doivent assumer l'éradication totale pour assurer la sécurité de leur propre descendance.

La « déshumanisation » est une autre stratégie pour exclure des groupes de « l'univers des obligations ». Non seulement la victime ne fait pas partie du « nous », mais elle n'est plus « il » ou « elle ». Franz Stangl, commandant de camps d'extermination, disait lors d'un interrogatoire que les Juifs étaient simplement de la « cargaison² » (Terestchenko, 2007, p.82). Il s'agit en somme d'un phénomène de contre-anthropomorphisme. L'être humain à éliminer devient une chose.

² Cette appellation est aussi un exemple de technicisation du langage, phénomène abordé dans la section précédente concernant le facteur hiérarchique.

Cette stratégie est importante car, bien que l'exécuteur puisse considérer rationnellement qu'il a toutes les justifications nécessaires pour tuer hommes, femmes, enfants, vieillards, il peut tout de même ressentir de la difficulté à poser le geste fatal. Le phénomène de déshumanisation court-circuite le fait que la conscience puisse encore considérer qu'il est mal de mettre fin aux jours d'un autre être humain. « [L]a déshumanisation de l'autre contribue grandement à la distanciation psychologique qui facilite la tuerie » (Dower cité par Browning, 1994, p.212). Si l'individu à éliminer n'est plus considéré comme un être humain, le commandement « Tu ne tueras point » n'a plus la même force morale.

À l'inverse, la banalité du bien découle de rapports altruistes et empathiques avec les victimes qui, selon les agents, mériteraient considération et protection au même titre que les membres du « groupe d'appartenance ». Il y a ouverture à l'autre, acceptation de la différence, mise en relation, inclusivité et attachement (Blumenthal, 2009, p.118). Ainsi, les rapports entretenus avec les victimes ne seraient plus de l'ordre d'une différenciation entre « eux » et « nous ». Tout le monde serait un « autre » semblable à « soi », bien que différent. L'«extensivité », notion importante pour les Oliner dans leur description de ce qu'est une « personnalité altruiste », décrit bien ce rapport à l'autre.

L'extensivité signifie la tendance à assumer des engagements et des responsabilités envers divers groupes de gens. Elle inclut deux éléments : la propension à s'attacher aux autres par des rapports personnels engagés, et la propension à l'inclusivité, tout en respectant la diversité des individus et des groupes envers lesquels on va assumer des obligations. (Oliner et al, 1992, p.370)

Gandhi témoignait dans son autobiographie de cette capacité de considérer l'autre indépendamment de toute frontière identitaire. Ce trait de personnalité altruiste semble avoir été capital dans sa lutte non-violente pour une plus grande justice sociale en Inde.

Les incidents variés qui ont marqué ma vie se sont conjugués pour me mettre en rapports étroits avec des gens appartenant à toute sorte de croyances et de communautés, et mes expériences dans ce domaine sont un sûr garant de vérité, lorsque je dis que je n'ai jamais fait de distinction entre parents et inconnus,

compatriotes et étrangers, blancs et hommes de couleur, Hindous et Indiens rattachés à d'autres fois : Musulman, Pârsis, Chrétiens ou Juifs (Gandhi, 2012, p.349)

Ainsi, pour la personne bienveillante qui accomplit un geste altruiste, l'autre dans le besoin est un « semblable » qui appelle à l'aide ; il est alors normal d'agir comme on viendrait instinctivement en aide à une personne chère. L'aide apportée, malgré les dangers potentiels et les risques encourus, est ordinaire, banale, naturelle. Ce n'est que simple disposition à l'autre.

L'empathie serait la clé de voute de cette relation à l'autre qui rend banal l'acte d'aider un être humain dans le besoin. Elle découlerait d'une conscience intrinsèque de la nature mortelle et vulnérable de tout un chacun (Rifkin, 2011, p.302 ; p.734). Elle découlerait aussi d'une conception des êtres humains comme égaux, faisant partie d'une même « communauté humaine ».

L'élan empathique est la seule expression humaine qui établisse une véritable égalité entre les gens. Quand on entre en empathie avec un autre, les distinctions fondent. S'identifier à la lutte d'un autre comme si c'était la sienne est le stade ultime du sentiment d'égalité. On ne peut pas ressentir réellement de l'empathie sans mettre son être même sur un plan émotionnel identique à celui d'un autre. Si l'on se sent d'un statut supérieur ou inférieur à un autre, donc différent et étranger, on a du mal à éprouver comme sienne la souffrance ou la joie de cette personne. [...] Dans un moment empathique, il n'y a pas de mien et de tien, il n'y a que toi et moi. L'empathie est une communion entre personnalités fraternelles, et elle se produit dans une zone spatio-temporelle qui transcende les distinctions fondées sur le statut social. (Rifkin, 2011, p.205-206)

À titre d'exemple, les gens du Chambon-sur-Lignon n'ont pas sauvé des « Juifs », des gens faisant partie d'une « autre communauté ». Ils répondaient à l'appel à l'aide de leurs semblables. Devant la consigne de recenser tous les Juifs du Chambon, le pasteur André Trocmé avait répondu : « Nous ignorons ce qu'est un Juif. Nous ne connaissons que des hommes » (Hallie, 1980, p.149). À sa suite, après la première tentative de rafle au Chambon, les paroissiens auraient répondu de manière similaire bien que davantage

cynique: « Quand on les questionnait sur les Juifs, ils ouvraient de grands yeux et demandaient : “ Qu’est-ce que ces Juifs feraient ici ? Tu en as vu déjà, toi, des Juifs ? On dit qu’ils ont le nez crochu ! ” » (Hallie, 1980, p.160).

En somme, les stratégies exclusivistes de déshumanisation sont nécessaires à la banalité du mal, alors que considérer « l’autre » comme semblable à « soi » serait propice à la banalité du bien. L’origine de cette vision de « l’autre » est néanmoins complexe comme il en sera question dans le cadre du point suivant traitant de l’éducation.

2.2.3 Éducation

L’éducation constitue un troisième facteur contribuant à la banalité du bien ou du mal. Selon Michel Terestchenko, s’il n’y a pas de « nature humaine » immuable qui prédétermine les comportements de chacun, des potentialités peuvent en revanche être favorisées ou réprimées par l’éducation (Terestchenko, 2007, p.293). David R. Blumenthal a pour sa part consacré une grande partie de son livre *La banalité du bien et du mal* au rôle que joue l’éducation dans l’apparition des comportements prosociaux et antisociaux.

Les attitudes et les comportements antisociaux proviennent de l’éducation. Ainsi doit-il en être des attitudes et des comportements prosociaux. L’éducation raciale ainsi que les autres formes d’exclusivisme, l’autoritarisme dans la famille tout comme dans la sphère sociale, ainsi que l’entraînement à la survie constituent un enseignement dirigé vers le mal. Ils forment le cœur à l’éducation antisociale et facilitent les comportements en ce sens. D’autre part, la compétence personnelle, l’engagement envers un jugement moral sain, l’extensivité, l’empathie et/ou la juste colère sont les cinq idées maîtresses de l’enseignement de la bonté. Ils sont le cœur de l’éducation prosociale et facilitent un comportement en conséquence. (Blumenthal, 2009, p.134)

La majorité des auteurs abordés dans le cadre de ce mémoire qui se sont intéressés aux questions de la banalité du mal, de la banalité du bien, de l’obéissance à outrance, du conformisme pathogène ou de la capacité d’une minorité à aller à contre-courant dans des

moments cruciaux, se sont intéressés à l'éducation des individus. Il semble donc exister un consensus sur la pertinence de ce facteur. Par contre, cette question à elle seule est très complexe et seuls les éléments les plus saillants pourront être retenus dans cette section.

Blumenthal s'intéresse au conditionnement des agents avant l'action. Il considère que la socialisation est une forme d'éducation et il fait une distinction nette entre contenu et processus. Le contenu a trait aux valeurs qui sont véhiculées par l'éducation et les processus à la manière dont ce contenu est présenté à l'apprenant. Ces contenus et processus engendreraient une « orientation morale » chez l'individu (Blumenthal, 2009, p.60-61). Par exemple, l'éducation de type autoritaire véhicule de nombreuses valeurs : respect de la hiérarchie, discipline, obéissance, conformisme, etc. Parmi les processus liés à ce type d'éducation, les châtiments sont permis, le dialogue entre niveaux hiérarchiques n'est pas de mise, la remise en question de l'autorité est proscrite et le respect des commandements permettra au sujet apprenant d'être récompensé.

Des recherches ont ciblé ce type d'éducation pour expliquer la propension du peuple allemand, sous le régime nazi, à obéir sans concession (Adorno 2007 ; Miller, 1983, dans Blumenthal, 2009). Si ces recherches sont souvent remises en questions, Blumenthal n'en demeure pas moins convaincu que l'éducation de type autoritaire a joué un rôle à cette époque. À titre d'exemple, il cite les propos d'Hitler :

Ma pédagogie est rigoureuse. La faiblesse doit être réduite à néant. La jeunesse qui va grandir dans ma forteresse va terroriser le monde entier. Je veux une jeunesse brutale, autoritaire, vaillante et cruelle. Elle doit être tout ça à la fois. Elle doit être en mesure de supporter la souffrance, et ne pas céder à la faiblesse ni à la douceur. La lumière de l'animal de proie merveilleux et libre doit à nouveau briller dans ses yeux. Je veux que ma jeunesse soit belle et forte. (Blumenthal, 2009, p.106-107)

Le sixième tract du réseau de la Rose Blanche, qui a valu leur arrestation à Hans et Sophie Scholl et qui a justifié leur décapitation, témoigne aussi de cette volonté du Führer d'orienter l'éducation de la jeunesse allemande et du type de socialisation préconisé au cœur du III^e Reich.

Nous avons grandi dans un état où toute expression de ses opinions personnelles était impossible. On a essayé, dans ces années si importantes pour notre formation, de nous ôter toute personnalité, de nous troubler, de nous empoisonner. Dans un brouillard de phrases vides, on voulait étouffer en nous la pensée individuelle, et on appelait cette méthode : « formation pour une conception saine du monde ». Par le choix du Führer, un choix comme on n'en pouvait faire de plus diabolique et de plus borné à la fois, des hommes sont devenus des criminels sans dieux, sans honte, sans conscience ; il en a fait sa suite aveugle, stupide. (Scholl, 2008, p.154)

Puisant à d'autres sources, Jeremy Rifkin, qui a consacré un livre à la notion d'empathie, réfère à la « culture de la honte » comme étant un facteur éducationnel générant une atrophie au niveau de la capacité de considérer les situations du point de vue de l'autre.

Tout au long de l'histoire, les cultures de la honte ont été les plus agressives et les plus violentes, parce qu'elles verrouillent l'élan empathique et, avec lui, la capacité d'éprouver la souffrance d'un autre et d'y réagir par des actes de compassion. Lorsqu'un enfant grandit dans une culture de la honte, en se croyant tenu de se conformer à un idéal de perfection et de pureté sous peine de subir les foudres de la communauté, il est probablement enclin à juger tous les autres à l'aune de ces mêmes critères inflexibles. Manquant d'empathie, il ne pourra pas éprouver la souffrance des autres comme si c'était la sienne : il estimera probablement que leurs malheurs sont de leur faute, puisqu'ils n'ont pas su vivre à la hauteur de la perfection que la société attendait d'eux. [...] Les cultures de la honte font preuve d'une puissance terrifiante pour écraser l'empathie et transformer les humains en monstres. (Rifkin, 2011, p.157-158)

Tenant de comprendre la séparation des trajectoires entre exécuteurs et refusants, Philippe Breton s'intéresse à la « culture de la mort » (Mosse, 1999 ; Breton, 2009, p.129) et à la « socialisation par la violence » (Athens, 1999 ; Breton, 2009, p.224-225). Ces deux formes d'apprentissages antisociaux, tout comme les précédentes, peuvent générer des comportements favorisant la banalité du mal. Le jugement de l'individu est informé par l'éducation qu'il a reçue de longue date et, sans qu'il en ait conscience, ses référents sont orientés vers le mal malgré leur prétention au bien.

Primo Levi, qui a été directement en contact avec les nazis en tant que prisonnier d'un camp de concentration, dépeignait aussi la « banalité » des nazis et faisait un lien avec l'éducation que ces derniers avaient reçue.

Les jeunes nous demandent [...] de quelle pâte humaine étaient faits nos bourreaux. Le mot désigne nos anciens gardiens, les SS, et, à mon avis, il est impropre : il fait penser à des individus moralement marqués à la naissance d'une malformation morale, sadiques, affligés d'une tare originelle. Ils étaient au contraire faits de la même étoffe que nous, c'étaient des êtres humains moyens, moyennement intelligents, d'une méchanceté moyenne : sauf exceptions, ce n'étaient pas des monstres, ils avaient notre visage, mais ils avaient été mal éduqués. (Todorov, 2000, p.201)

L'éducation ne prédispose pas l'agent à être malveillant, mais à agir conformément avec ce qu'on lui a appris. Si on lui a appris qu'il devait être dur, insensible, obéissant et discipliné, s'il fut félicité d'avoir adopté de telles attitudes et si ce type d'apprentissage est valorisé par la culture majoritaire, il risque fort de ne pas avoir les ressources nécessaires pour remettre en question la pertinence de ses comportements.

L'éducation peut toutefois jouer dans le sens inverse en orientant l'agent vers l'accomplissement d'actes prosociaux.

Les pratiques d'une éducation prosociale se caractérisent par l'administration des châtements proportionnés à la faute, par la présence d'explications et de raisonnement, ainsi que par la possibilité donnée à l'enfant de contester la punition. Plus la discipline éducative sera prosociale, plus l'enfant pourra développer des comportements de responsabilité, de prise de risque, de sollicitude, d'ouverture et de réciprocité. Ces modèles cultivent la personnalité prosociale, qui se caractérisera par l'extensivité, l'inclusivité, l'attachement, l'empathie et la sollicitude active. De tels individus sont entraînés à résister aux demandes immorales d'une autorité légitime, aussi bien qu'à entreprendre des actes de sollicitude envers d'autres êtres humains. (Blumenthal, 2009, p.160)

Les conclusions de Blumenthal sont en droite ligne avec les résultats des recherches de Samuel et Pearl Oliner qui témoignent de « l'importance cruciale de l'éducation et des

convictions éthiques, religieuses ou philosophiques dans la constitution de ce qu'ils ont appelé la "personnalité altruiste", dont un trait remarquable est qu'elle se distingue par une puissante autonomie personnelle, la capacité à agir en accord avec ses propres principes indépendamment des valeurs sociales en vigueur et de tout désir de reconnaissance » (Terestchenko, 2007, p.16).

Ce qui est troublant, au regard de ces analyses, c'est que des personnes ayant été éduquées dans le même système, ayant fréquenté les mêmes écoles et baigné dans la même culture, adoptent des comportements différents, antisociaux pour certaines, prosociaux pour d'autres. Selon Fogleman (cité par Blumenthal, 2009, p.155-156), c'est au niveau familial que les trajectoires se divisent. Les Allemands antinazis auraient reçu une éducation familiale plus tolérante, ouverte, chaleureuse et aimante, bien que fermement orientée vers des attitudes prosociales. Les enfants issus de ces milieux étaient donc davantage imperméables à la propagande antisociale et au conformisme ambiant car ils avaient une meilleure estime d'eux-mêmes et des êtres humains en général.

Ce fut le cas de la famille Fest dont le père était très présent pour ses enfants, n'adhérait pas du tout à l'idéologie nazie et encourageait les siens à penser par eux-mêmes en l'absence d'autorités étatiques et sociales fiables. Joachim Fest, auteur du livre rapportant l'histoire de son père allemand antinazi, un *refusant* de surcroît, avait été suffisamment influencé par les enseignements paternels pour répondre à un recteur qui l'interrogeait quant à ses problèmes d'obéissance, après avoir été puni pour avoir fait une caricature d'Hitler, « que cela dépendait de qui réclamait l'obéissance », que son « père n'avait jamais eu à se plaindre à ce sujet » (Fest, 2006, p.171).

Pour le sociologue Robert K. Merton, qui s'est grandement intéressé aux non-conformistes, « la famille est la "courroie de transmission" la plus importante des normes culturelles de génération en génération » (Merton, 1965, p.190). Pour le psychologue Martin Hoffman, spécialiste de la question de l'empathie, c'est aussi la façon dont les parents disciplinent l'enfant qui aura une influence décisive sur le « développement ou non d'une sensibilité empathique mûre » (Rifkin, 2011, p.152). Dans le même ordre d'idées,

revenant à Fogelman et à ses recherches, il semblerait que 89% des sauveteurs interrogés « avait un parent ou une figure adulte proche qui avaient (sic) agi dans un modèle altruiste... chaque personne ou presque [...] a fait mention de quelqu'un qui avait influencé son attitude secourable » (Blumenthal, 2009, p.159) donnant ainsi à leur propre action un caractère de normalité. Ce qui rappelle une déclaration qu'aurait faite Kant : « Qui a passé sa vie parmi la racaille sans rien connaître d'autre ne peut avoir de concept de la vertu » (Arendt, 2009, p.106). Inversement, une personne qui aurait passé sa vie parmi des bienfaiteurs sans rien connaître d'autre ne pourrait avoir de concept du mal. Là se cache aussi la banalité, tant celle du mal que du bien. L'environnement social, l'éducation formelle et informelle, forment l'esprit de l'agent, l'influencent consciemment et inconsciemment, si bien qu'il peut participer à l'horreur sans être un monstre ou sauver des vies sans être un héros.

2.2.4 Nécessité

Le quatrième et dernier facteur qui contribue à favoriser la banalité du mal ou du bien est la nécessité. Autant les exécuteurs que les éveilleurs de conscience tiennent un « discours de la nécessité » : qu'il s'agisse d'actes meurtriers ou d'actes de sauvetage qui mettent en péril leur propre sécurité, les uns comme les autres considèrent que ces actions doivent être posées, qu'elles sont nécessaires. Par contre, c'est au niveau de l'objet de la loyauté des agents que les trajectoires se séparent et que les « discours de nécessité » changent de cible.

Par exemple, sous le régime nazi, plusieurs raisons étaient évoquées pour que l'acte de tuer devienne un acte incontournable, nécessaire.

Je peux leur dire que c'est horrible et effroyable pour un Allemand de devoir faire cela. C'est ainsi, et si cela ne nous semblait pas si horrible et si effroyable, alors nous ne serions sûrement pas allemands. Mais, si horrible et effroyable que cela puisse être, il était et il sera encore bien souvent nécessaire de le faire. C'est-à-dire que si nous n'avons pas aujourd'hui le courage de le faire alors nos fils et nos

petits-fils en subiront les conséquences. Nous n'avons pas le droit de leur faire ça. Il faut qu'une exécution reste la chose la plus difficile à accomplir pour nos hommes. Et, malgré cela, ils doivent serrer les dents et ne jamais faiblir. (Himmler cité dans Breton, 2009, p.181-182)

De tels discours, qui postulent qu'« autrui » est une menace, furent déterminants dans l'adhésion inconditionnelle de nombreux Allemands au nazisme et, par voie de conséquence, à l'accomplissement de la « solution finale ». Dans ce discours, la nécessité de tuer n'est plus remise en question car la menace apparaît réelle et immédiate. Tuer est requis pour protéger des « êtres chers » ; il est non seulement légitime de se défendre, mais impératif de le faire.

Il s'agit là du couplage entre meurtre et morale, et c'est ce couplage entre l'évidente nécessité d'actes déplaisants et le sentiment d'accomplir ces actes nécessaires contre leur propre sensibilité humaine qui donna aux exécuteurs la possibilité de se sentir jusque dans le meurtre des gens « bien », des personnes qui pouvaient dire, comme Rudolf Höss dans la dernière phrase de son autobiographie : «... moi, aussi, j'avais un cœur (Höss, 2005, 257) ». (Welzer, 2007, p.26-27)

Ce processus qui contribue à la banalité du mal aurait aussi son pendant pour la banalité du bien. Deux raisons sont souvent évoquées dans les témoignages des sauveteurs, ou des objecteurs de conscience, de la Deuxième Guerre mondiale. La première est liée à la nécessité de sauvegarder toute vie humaine. Comme il en a été question plus tôt, l'extensivité est une capacité commune à de nombreux sauveteurs qui se définissent comme semblables à « autrui », ce qui les incite à venir en aide à leurs semblables. Kristen Monroe, Michael Barton et Ute Klingmann, chercheurs s'étant intéressés au profil des sauveteurs, en sont venus à la conclusion que c'est la perception cognitive que ces derniers avaient d'eux-mêmes qui avait l'influence la plus décisive sur leurs comportements prosociaux.

La perception que les sauveteurs se faisaient d'eux-mêmes par rapport aux autres, c'est-à-dire comme élément d'une humanité globale et commune, limitait leurs options. Cette image était assez forte pour qu'ils n'aient pas à procéder consciemment à un choix en examinant les options disponibles et en essayant de

trouver la meilleure. Ils devaient aider, un point c'est tout (Monroe, Barton, Klingmann, 1990). (Croes, 2008, p.92)

Le même discours de nécessité reviendrait donc chez les éveilleurs de conscience qui, se considérant humains au même titre que les persécutés, ne pourraient concevoir une autre manière d'agir que celle de venir en aide, peu importe le risque encouru ou la difficulté de la tâche. Le Chambon-sur-Lignon demeure un bon exemple de ce sentiment de nécessité ressenti par les villageois face au sauvetage: « La vie humaine leur était trop précieuse pour qu'ils la suppriment pour quelque motif que ce fût, aussi glorieux ou important fût-il. Leur conscience leur disait de sauver autant de vies qu'ils le pouvaient, même si cela mettait en danger la vie de tous les villageois » (Hallie, 1980, p.24).

La deuxième raison sous-tendant un discours de nécessité de la part des sauveteurs est qu'ils devaient demeurer fidèles envers leur propre conscience. Si leur conscience les avertissait qu'un ordre pouvait s'avérer malveillant ou destructeur, ils devaient désobéir. L'impératif émanait de leur for intérieur et ils ne pouvaient y déroger. Philip Hallie obtint de nombreux témoignages au Chambon qui corroborent ce type de nécessité :

Je lui demandai une fois de me dire ce qu'elle pensait des risques d'arrestation et de déportation qu'elle avait courus alors, et elle me répondit : « Les Trocmé, voyez-vous, étaient des gens très dangereux à suivre. Ils voulaient aider les malheureux dans le besoin par tous les moyens possibles et suivre ces moyens était risqué. » Quand je lui demandai pourquoi elle avait continué à œuvrer avec eux, elle dit : « Oh ! c'était une question de conscience ! Tout ce qu'ils me demandaient de faire, ma conscience l'approuvait. C'est tout simple... je ne pouvais pas faire autrement que de les aider, eux et les réfugiés. » Quand je la pressai sur ce problème de conscience, elle dit que ce qui avait eu le plus d'influence sur sa pensée était la parabole du Bon Samaritain et le commandement d'aimer son prochain comme soi-même. (Hallie, 1980, p.244)

Le discours de nécessité est le même au niveau de son contenu, contraignant à une action spécifique, mais l'objet de cette nécessité diffère pour les exécuteurs et les

éveilleurs. La question cruciale, séparant les trajectoires, est : envers qui l'individu est-il loyal ?

Dans le cas de l'expérience de Milgram, les sujets s'étaient engagés auprès du scientifique et cet engagement les contraignait moralement à être loyaux envers lui indépendamment des ordres qu'ils devraient accomplir. De plus, compte tenu du fait que cet engagement avait été librement consenti, le participant ressentait comme une trahison de sa part le bris prématuré de celui-ci. Nombreux furent d'ailleurs les sujets qui ressentirent une forte culpabilité suite à leur désobéissance et qui s'excusèrent auprès des scientifiques.

Le coût de la désobéissance, pour celui qui s'y résout, est l'impression corrosive de s'être rendu coupable de déloyauté. Même s'il a choisi d'agir selon les normes de la morale, il n'en demeure pas moins troublé par l'idée d'avoir délibérément bouleversé une situation sociale définie, il ne peut chasser le sentiment d'avoir trahi une cause qu'il s'était engagé à servir. Ce n'est pas le sujet obéissant, mais bien lui, le rebelle, qui ressent douloureusement les conséquences de son action. (Milgram, 1974, p.202-203)

La force du sentiment de « nécessité », de la loyauté et de l'engagement librement consenti, est donc extrêmement puissante, mais non incontournable. Nous avons vu dans le premier chapitre que les désobéissants sont très seuls face à leur refus et que le doute est pour eux omniprésent, mais il y a une autre manière d'estomper la tension qu'ils ressentent : effectuer un transfert de leur loyauté. En ce sens, d'autres sujets sont parvenus à désobéir en passant outre le bris d'engagement avec l'autorité car l'objet de leur loyauté avait été transféré à la victime. C'est le cas d'un professeur de théologie qui avait répondu, dans le cadre de l'expérience de Milgram, que si l'homme électrocuté ne voulait pas poursuivre, c'est à ce dernier qu'il obéirait (Milgram, 1974, p.69).

Il est donc impératif de savoir, lorsqu'il est question d'individus qui ont accompli des actes pouvant découler de la banalité du mal ou de la banalité du bien, à qui était dévolue leur loyauté. C'est cet objet qui confèrera au sujet « le discours de nécessité » qui

engendrera ses justifications d'ordre « moral » face à l'action à accomplir. Dans le cas des éveilleurs de conscience, la loyauté va à tout être humain persécuté dont la situation requiert dès lors une action appropriée dans des circonstances précises. À un autre niveau de justifications, les éveilleurs de conscience peuvent aussi dire que leur loyauté va à leur propre conscience et que cette conscience leur dit qu'il est nécessaire de venir en aide à autrui, ou de s'opposer à l'autorité destructrice, comme en témoigne le professeur Huber, membre du Réseau de la rose blanche : « J'ai agi comme ma conscience me commandait de le faire. J'en accepte toutes les conséquences, selon ce que dit Gottlieb Fichte : “ Et tu dois te conduire comme si de toi et de ton acte seul dépendait le destin de ton peuple, et que toute responsabilité te soit impartie. ” » (Scholl, 2008, p.117) Dans le cas des exécuteurs, la loyauté était dévolue à l'autorité hiérarchique, considérée comme légitime, dont ils adoptaient le « discours de la nécessité ».

« La triste vérité est que la plus grande part du mal est faite par des gens qui ne se sont jamais décidés à être bons ou mauvais » disait Hannah Arendt (1996, p.58). Bien que cette affirmation puisse avoir une pertinence certaine dans les cas de banalité du mal, il n'en demeure pas moins qu'elle peut aussi trouver un écho dans les cas de banalité du bien. En effet, c'est pratiquement toujours l'objet de la loyauté qui détermine la nécessité de l'acte. Le sujet n'a pas décidé de faire le bien ou de faire le mal. C'est au niveau de l'autorité qu'il faudrait chercher cette décision, cette volonté ; quoique dans les faits, la réalité ne soit pas toujours aussi simple. Parfois l'emprise de l'idéologie dominante est la même pour tous et contraint autant les dirigeants que les exécutants.

Le phénomène de la soumission passive à une autorité qui se réclame du bien – le bien de la science, de l'État, de l'entreprise – recouvre un nombre incalculable de situations humaines, depuis l'obéissance du policier ou du soldat auquel ordre est donné de tuer d'une balle dans la nuque un « sous-homme » jusqu'à la décision d'un directeur des ressources humaines contraint de licencier et de jeter sur le carreau des milliers de salariés pour des motifs de rationalité économique. Aussi différentes ces actions soient-elles, et peu comparables quant à leur gravité, du moins ont-elles en commun d'être source de malheur et de souffrance pour les victimes tout en se réclamant à la fois d'un bien et de la nécessité objective qui exige aussi bien du donneur d'ordres que de l'exécutant qu'ils agissent rationnellement dans la négation de leur propre subjectivité. Car le donneur

d'ordres tout autant que l'exécutant est appelé à agir conformément aux recommandations impérieuses d'une instance transcendante qui est la vraie source de l'autorité, en sorte que tous aliènent également leur propre individualité. (Terestchenko, 2007, p.133-134)

En guise de conclusion pour cette section, citons Eichmann qui disait que le seul enseignement qu'il retenait de sa propre histoire était « qu'il ne faut jamais prêter serment » (Arendt, 2002, p.126). Les éveilleurs de conscience pourraient néanmoins être en désaccord avec lui et dire qu'il faut s'engager vis-à-vis de sa propre conscience et ne pas laisser quelque autorité humaine, ou emprise culturelle, que ce soit interférer avec cette loyauté première.

2.3 PERSONNE ROUAGE OU PERSONNE MORALE

Après avoir sommairement défini les phénomènes de la banalité du mal et de la banalité du bien, et après avoir expliqué quatre des facteurs qui sont relevés dans les études et qui y contribuent le plus souvent, on peut encore se demander ce qui, au niveau intrinsèquement personnel, prédispose à l'une ou à l'autre et si de telles prédispositions existent. Selon Hannah Arendt, la banalité du mal est en partie caractérisée par une inaptitude du sujet à penser. Suivant ce raisonnement, ceux qui ont choisi l'expression banalité du bien avaient comme intuition que les actes des sauveteurs étaient aussi posés sans réflexion ; qu'ils étaient conditionnés par l'éducation ou instinctifs. Arendt, qui ne discute pas de banalité du bien, semble chercher ailleurs l'antithèse de la banalité du mal. N'étant pas convaincus de la pertinence de la notion de banalité du bien au vu des facteurs étudiés, et en lien avec les diverses catégories d'éveilleurs de conscience, nous prendrons une distance avec celle-ci pour explorer une autre avenue ; celle des « personnes morales ». Ces dernières ne pourraient pas s'insérer inconditionnellement dans un système destructeur contrairement à ce que nous pourrions appeler des « personnes rouages », parfaitement intégrées dans une organisation. La question devient ainsi : est-ce que les

désobéissants marginaux qui se sont opposés à une autorité destructrice l'ont fait par instinct ou conditionnement ou l'ont-ils fait de manière réfléchie, motivée, intentionnelle?

Dany Rondeau, se référant à Hannah Arendt, définit ce qu'est une « personne morale ».

La notion de « personne morale » renvoie [...] à la condition solitaire de l'être humain s'entretenant avec lui-même. La conduite morale dépend ainsi exclusivement de la relation de l'être humain à lui-même (Arendt, 2005, p.96) ; elle n'a rien à voir avec l'obéissance à une loi donnée de l'extérieur, que ce soit par Dieu ou par l'homme. (Rondeau, 2013, p.39)

La « personne morale » serait donc celle qui est à l'écoute de sa conscience, de la « voix intérieure », nommée « conscience morale ».

Guy Durand, tentant aussi de définir ce qu'est la « conscience », se réfère, tout comme Arendt et Rondeau, à cette relation unique que l'individu peut avoir avec lui-même, tout en y ajoutant certains facteurs qui peuvent en faciliter le développement.

La conscience [...] n'est pas un double de soi-même, une sorte de surmoi, c'est le moi en tant que sujet moral, l'intelligence de chacun qui s'applique à discerner concrètement ce qu'il doit faire et juge l'acte effectivement posé. Elle n'est pas vide ou neutre au départ. Dès la tendre enfance, elle est marquée par l'éducation familiale, la formation scolaire, puis la culture environnante. Mais elle a à se faire, à se former à partir de cet horizon, à devenir soi, à devenir précisément conscience morale. Être moral, ce n'est pas seulement faire le bien – par imitation, par conformisme, par obéissance servile –, c'est faire le bien par conviction personnelle, parce que l'on juge que tel est le bien dans telle circonstance. Faire appel à la conscience, c'est donc respecter la dignité de la personne humaine en son intelligence et sa liberté profondes. (Durand, 2004, p.96)

À l'opposé de la « personne morale », comme étant un individu à l'écoute de sa conscience, il y aurait la « personne rouage », l'individu instrumentalisé par le système dans lequel il est inséré. Selon Jacquy Chemouni, la banalité du mal témoignerait « d'une

rencontre entre une conscience susceptible de ne pas se troubler face au crime qu'elle commet et un contexte social qui l'autorise, voire l'encourage » (Chemouni, 2011, p.86).

Dans cet ordre d'idées, le « contexte social » pourrait être celui d'une hiérarchie bien établie et particulièrement efficace, dans laquelle un discours partagé, servi par une propagande minutieusement étudiée, permet aux consciences de s'assoupir tout en enjoignant les agents à demeurer efficaces et concentrés sur la tâche à accomplir. La responsabilité morale des « personnes rouages » n'existe plus : il y a eu « remplacement d'un cadre normatif par un autre dans lequel les anciens repères s'évanouissent » (Rondeau, 2013, p.49-50). Tout l'aspect moral de l'agent est éludé au profit de l'efficacité de la structure qui passe par le respect rigoureux du nouveau cadre normatif.

L'individu qui s'insère dans ce type de hiérarchie totalitaire possède un rôle, un rang, une fonction et est soucieux d'être le plus performant possible dans le but de servir l'organisation qui lui confère un statut social. Que l'organisation ait une finalité prosociale ou antisociale ne le concerne pas, il n'y pense pas. Il n'est que l'exécutant, il agit conformément aux attentes que l'organisation a envers lui. Si une parcelle de sa conscience demeure, c'est celle lui rappelant qu'il est, en tant que rouage intermédiaire, remplaçable dans la hiérarchie et que la conservation de sa position est tributaire de son efficacité et de sa soumission inconditionnelle. L'exemple du régime nazi est tout indiqué pour clarifier cette notion de « personne rouage ».

Au sein du III^e Reich [...] un seul homme prenait des décisions et pouvait les prendre, et était donc d'un point de vue politique pleinement responsable. C'était Hitler lui-même, lequel, par conséquent, et non pas dans un accès de mégalomanie mais assez lucidement, s'est décrit un jour comme le seul homme dans toute l'Allemagne qui était irremplaçable. N'importe qui d'autre, de haut en bas, qui avait quoi que ce soit à voir avec les affaires publiques était en fait un rouage, qu'il l'ait su ou non. (Arendt, 2009, p.71)

En somme, à l'inverse de la « personne morale », la « personne rouage » n'entretient pas un dialogue intérieur guidant ses actions, mais elle est soumise à des

volontés extérieures. Ce phénomène nous ramène à l'état agentique dont il a été question dans le cadre du premier chapitre. L'individu qui ne se considère que comme un exécutant délaisse toute sa responsabilité personnelle à l'autorité et se contente de respecter les ordres qu'il reçoit. Ceci laisse donc penser que la banalité du mal pourrait être le fait de personnes qui ne pensent pas et sont peu conscientes d'elles-mêmes contrairement aux « personnes morales » qui elles entretiennent un dialogue intérieur constant. La désobéissance à une autorité destructrice ne serait peut-être donc pas liée automatiquement à la banalité du bien alors que la banalité du mal pourrait être directement liée à l'obéissance déresponsabilisée, à l'état agentique. Poursuivons la démystification de cette hypothèse en abordant quelques notions qui, dans la littérature, sont liées aux phénomènes de banalité du mal et de « conscience morale » : l'absence de pensée et l'absence à soi, de même que la pensée et la présence à soi.

2.3.1 Absence de pensée et absence à soi

L'absence de pensée est la thèse de Hannah Arendt pour expliquer la banalité du mal. Cette absence de pensée ne signifie pas un manque d'intelligence ou une absence de capacité au niveau du jugement stratégique. Elle est l'absence d'une réflexion qui prend en compte la nature réelle des situations et les conséquences de l'action. L'absence de pensée est aussi nécessaire à l'état agentique où seul le respect pour l'autorité, les règles, les consignes et les normes, compte. « L'homme est enclin à accepter les définitions de l'action fournies par l'autorité légitime. Autrement dit : bien que le sujet accomplisse l'action, il permet à l'autorité de décider de sa signification. » (Milgram, 1974, p.181) En somme, l'absence de pensée se produit lorsque l'individu a « abdiqué idéologiquement » sous la pression de l'emprise du moment. Il se contente d'accepter l'interprétation de la situation qui lui provient de l'autorité, de jouer le rôle qui lui est dévolu dans ce contexte, sans réfléchir (Blumenthal, 2009, p.111). « Je portais un uniforme, un brassard avec une croix gammée. Je me mettais au garde-à-vous et j'astiquais mon fusil. Mais rien de tout

cela ne comptait. On ne m'avait pas demandé mon avis. Ce n'était pas moi qui faisais cela. C'était un jeu, et je jouais un rôle. » (Haffner cité par Welzer, 2007, p.67)

Selon la lecture qu'en donne Hannah Arendt, Eichmann est bien évidemment l'exemple type du phénomène d'absence de pensée, de même que de la banalité du mal qu'elle génère. Selon Arendt, Eichmann ne s'était pas questionné sur la nature réelle du parti national-socialiste et encore moins sur l'idéologie que ce dernier véhiculait avant d'entrer dans la SS.

[I]l n'entra pas au parti par conviction, et ne fut jamais convaincu par lui-même chaque fois qu'on lui demandait de donner ses raisons, il répondait avec gêne par les mêmes clichés sur le traité de Versailles et le chômage ; ou plutôt, comme il le précisa devant le tribunal, « c'était comme si j'avais été avalé par le parti alors que je ne m'y attendais pas et sans que je l'aie décidé auparavant. Cela arriva si vite, si brusquement ». N'ayant eu ni le temps ni encore moins le désir d'être correctement informé, il ignorait jusqu'au programme du parti et n'avait jamais lu Mein Kampf. Kaltenbrunner lui avait dit : pourquoi ne pas entrer dans la SS ? Il avait répondu : pourquoi pas ? Voilà comment cela s'était passé et ce fut à peu près tout. (Arendt, 2002, p.92).

Toujours selon Arendt, ce n'était que pur opportunisme de sa part. Ses talents d'organisateur et de négociateur pourraient enfin être valorisés et il pressentait qu'il parviendrait à gravir les échelons de l'organisation et gagnerait par le fait même un statut social enviable (Arendt, 2002, p.92-93). Eichmann n'aurait donc pas été un nazi convaincu, témoignant même que ce n'était pas de son ressort de juger la pertinence des ordres qu'il recevait.

Néanmoins, il demeure que c'est à travers l'étude d'un tel cas (qu'il soit conforme à la réalité ou qu'il soit construit par Arendt) que nous pouvons voir concrètement les étranges couplages de l'obéissance et de l'intelligence, du conformisme et de la créativité stratégique, de l'emprise et de la « bonne conscience ». Le personnage « Eichmann » admirait Hitler et soulignait le fait que ce dernier avait « été capable de se hisser du rang de caporal dans l'armée allemande, à celui du Führer d'un peuple de près de quatre-vingt

millions d'âmes » (Arendt, 2002, p.241). À l'image de ce dernier, Eichmann faisait donc preuve de créativité dans l'accomplissement des tâches qui lui étaient confiées dans l'optique de gravir ainsi les échelons, conformément aux mœurs de toutes les hiérarchies.

Sa conscience était effectivement tranquillisée quand il constatait le zèle et l'empressement avec lesquels la « bonne société » réagissait partout comme lui. Il n'avait pas besoin de « fermer ses oreilles à la voix de sa conscience », selon les termes du jugement, non qu'il n'eût pas de conscience, mais parce que sa conscience lui parlait d'une « voix respectable », la voix de la société respectable qui l'entourait (Arendt, 2002, 241)

Ce phénomène, comme il en a été rapidement question plutôt, Rondeau le nomme « remplacement du cadre normatif » : « Ce qui auparavant était acceptable ou normal peut cesser de l'être, et *vice versa*, et un nouveau consensus social sur ce qui est moral s'instaure. » (2013, p.50) Dans le contexte du III^e Reich, Eichmann maîtrisait le raisonnement normatif en vigueur, de même que les codes, us et coutumes. Il était parfaitement adapté à son milieu.

Par voie de conséquence, Eichmann ne réfléchissait pas au-delà de l'obéissance aux volontés du Führer, du conformisme envers la « bonne société » allemande et de l'emprise de l'idéologie nazie. Il ne réfléchissait pas, philosophiquement parlant, à la nature réelle, bonne ou mauvaise, de l'organisation à laquelle il prêtait ses talents. Sous l'emprise de l'idéologie dominante, il adoptait les interprétations morales de ses supérieurs qui considéraient que l'entreprise du III^e Reich était bonne. Il était un rouage et son seul véritable souci allait à la tâche qu'il devait accomplir et à la position qu'il souhaitait conserver dans cette hiérarchie.

Au sujet de l'« absence de pensée », Michel Terestchenko parle d'absence à soi. Les individus ordinaires qui ont commis des actes destructeurs par obéissance, conformisme ou emprise, sont déconnectés d'eux-mêmes (Terestchenko, 2007, p.157). En n'étant pas entièrement présent à eux-mêmes, à l'écoute de leur voix intérieure, de leurs

affects et des effets de la tension, ils peuvent exécuter des ordres destructeurs sans volonté de nuire. Ils sont absents à eux-mêmes, mais aussi aux autres.

Plus qu'aucune autre raison, c'est là l'explication « ontologique » pourrait-on dire [...] à la docilité, à la servilité humaine à l'endroit des puissants, des riches, des maîtres et des tenants de l'autorité. Car c'est bien dans cette absence à soi d'un soi défaillant, déficient, un pur néant d'être, que se trouve la raison première qui rend possible qu'un individu ordinaire, incapable à première vue de faire du mal à quiconque, puisse dans certaines circonstances se transformer en exécuteur d'ordres maléfiques. (Terestchenko, 2007, p.41)

À ce titre, Milgram parlait du « dépouillement d'humanité » des sujets qui entrent dans l'état agentique jusqu'à poser des gestes irréparables. Par cette expression, Milgram référait à cette capacité qu'a l'humain de renoncer à son individualité lorsqu'il entre dans un système hiérarchique (Milgram, 1974, p.232).

Selon certaines recherches sur la banalité du mal, l'absence de pensée, l'absence à soi et le dépouillement d'humanité qui y sont liés, résulteraient d'une scission entre raison et affects.

Cet ordinaire témoigne de la présence de cette dissociation qui laisse libre cours à une obéissance sans distinction et où les actes qui s'en réclament prennent l'allure d'une atrocité sadique alors qu'ils ne manifestent aucune haine envers la victime. L'humanité d'autrui n'est pas tant niée par le bourreau ordinaire qu'absente de son champ mental opérationnel. Avec ce clivage, nous sommes d'une part en présence d'actes d'autant plus monstrueux qu'ils ne s'inscrivent pas dans le champ du bien ou du mal. Ils s'accomplissent sans liaison affective – la liaison étant pour Freud la marque des pulsions de vie – et témoignent de l'absence de toute épaisseur sémantique. (Chemouni, 2011, p.89-90)

Ainsi, il semblerait que la banalité du mal soit la résultante d'un manque, d'une absence, d'un dépouillement, d'une coupure. Quoiqu'il en soit, il est certain que ces états psychiques sont les plus sûrs pour les « personnes rouages » car sans eux leur conscience serait gravement affectée. Dans l'instant, sous l'emprise d'un système totalitaire et destructeur, être un rouage qui ne réfléchit pas est plus facile et sécuritaire que d'être une personne morale ressentant le besoin de répondre de son libre arbitre.

2.3.2 Pensée et présence à soi

Selon Arendt, la pensée est différente de la connaissance. Elle est réflexion solitaire sur des objets absents, exil intérieur, sortie « du monde des apparences », quête de sens (Arendt, 2009, p.220-221). Cet acte se vit dans la solitude, mais pas dans l'isolement ou l'esseulement.

La solitude implique que, bien que seul, je sois avec quelqu'un (c'est-à-dire moi-même). Elle signifie que je suis deux en un, alors que l'isolement ainsi que l'esseulement ne connaissent pas cette forme de schisme, cette dichotomie intérieure dans laquelle je peux me poser des questions et recevoir une réponse. (Arendt, 2009, p.146)

C'est la conscience qui incarne cette relation que l'individu a avec lui-même dans la solitude et qui lui donne l'occasion de penser. La conscience nous permet de nous connaître nous-même (Arendt, 2009, p.122) à travers un dialogue intérieur qui ne prescrit pas l'action concrète à entreprendre dans le monde, mais qui nous « indique quoi ne pas faire » (Arendt, 2009, p.244).

La conscience n'est pas la même chose que la pensée ; mais sans elle, penser serait impossible. Ce que la pensée actualise dans son processus, c'est la différence donnée par la conscience.

Pour Socrate, ce deux-en-un signifiait simplement que, si on veut penser, on doit veiller à ce que les deux qui mènent le dialogue de pensée soient dans de bonnes dispositions, que les partenaires soient amis. Il vaut mieux subir une injustice que d'en commettre une, parce qu'on peut rester l'ami de celui qui l'a subie ; qui voudrait être l'ami d'un meurtrier et vivre avec lui ? (Arendt, 2009, p.241-242)

Ce que les éveilleurs de conscience pourraient nous dire à ce sujet c'est qu'ils refusent de donner leur soutien à l'autorité destructrice car leur voix intérieure leur dit qu'ils auront de la difficulté à vivre avec eux-mêmes suite à l'acte commis par obéissance

ou conformisme. Dans la solitude, ils ont « pensé » et leur conscience leur a interdit d'avancer dans le sillon de l'autorité destructrice. Pour le désobéissant, un crime, qu'il soit légitimé par les hommes et l'époque, n'en demeure pas moins un crime et s'il ne risque pas de châtement légal, il craint les châtements de sa propre conscience.

Le crime qui reste caché aux yeux des dieux et des hommes, crime qui n'apparaît pas du tout parce qu'il n'y a personne auquel il apparaît et qu'on trouvera mentionné chez Platon à maintes reprises, n'existe donc pas du tout : de même que je suis mon partenaire lorsque je pense, je suis le témoin de moi-même lorsque j'agis. Je connais l'agent et je suis condamné à vivre avec lui. Il ne reste pas silencieux. (Arendt, 2009, p.138)

Ainsi, l'on comprend que l'éveilleur de conscience a entretenu, bien avant la confrontation avec l'autorité destructrice, un dialogue intérieur dans lequel pensée et conscience se sont complétées. Suite à ce dialogue, il a exercé son jugement et a pris position. La relation qu'il entretenait avec lui-même, sans doute de longue date, lui avait déjà interdit certaines actions. Il savait déjà avec quel « autre » soi il souhaitait vivre. Il savait déjà face à quels types de comportements il risquait les remontrances de sa conscience.

La condition préalable à cette forme de jugement n'est pas une intelligence hautement développée ou une grande sophistication dans les affaires morales, c'est plutôt la disposition à vivre explicitement avec soi, à avoir une relation avec soi, c'est-à-dire à être engagé dans ce dialogue silencieux entre moi et moi-même que, depuis Socrate et Platon, nous appelons en général penser. (Arendt, 2009, p.87)

Si l'on considère la rapidité avec laquelle les sauveteurs ont pris la décision d'aider les Juifs lors de la Shoah, on peut présumer que le dialogue intérieur avait déjà été effectué. Que l'action à entreprendre était dès lors « banale », « ordinaire », car effectuer le contraire de cette dernière avait déjà été décrété comme étant inadmissible pour la conscience du sujet pensant.

Ce sentiment d'une contrainte intérieure, expliquent Samuel et Pearl Oliner, était, de façon caractéristique, si puissant que la plupart des sauveteurs affirment avoir rarement réfléchi avant d'agir. À la question de savoir combien de temps leur avait pris la première décision d'agir, plus de 70% d'entre eux ont indiqué « quelques minutes ». Et, à la question de savoir s'ils avaient consulté quelqu'un avant de prendre leur décision, 80% répondirent que non. (Terestchenko, 2007, p.227)

Cette « contrainte intérieure » serait donc la voix de la conscience actualisée par l'acte de penser et se concrétisant dans le jugement en situation.

Arendt s'était principalement inspirée de Socrate dans sa réflexion sur la pensée comme « habitude de tout examiner et de réfléchir à tout ce qui arrive, sans égard au contenu spécifique et sans souci des conséquences » (Malherbe, 2001, p.43).

Toute sa vie, Socrate a enseigné qu'il faut se dégager de la servile obéissance à l'opinion reçue, qu'il faut chercher le bien en dehors de la médiocrité quotidienne, qu'il faut penser et agir en marge des habitudes acquises. Socrate, en harcelant les Athéniens comme un taon, les empêchait de dormir et de se reposer sur des solutions morales, sociales toutes faites. L'argumentation raisonnée est certes décisive pour Socrate, mais aussi l'harmonie avec son démon intérieur, c'est-à-dire cette petite voix qui sans mot l'avertissait des erreurs à ne pas commettre, une voix divine qui parlait en lui, l'intuition du Bien, la présence intérieure de la transcendance. Le sens profond de la méthode maïeutique renvoie à l'interrogation, la mise en question, le recul par rapport à soi, c'est-à-dire finalement la conscience. Sans dire jamais ce qu'est le bien, Socrate invite constamment à le rechercher et à l'appliquer envers et contre tout, y compris l'ordre et la stabilité de la cité. (Durand, 2004, p.103)

Nous retrouvons la même idée dans l'œuvre de Thoreau, qui fut d'ailleurs nommé « Socrate d'Amérique » par Marc Chabot (1994, p.82). Thoreau appelait à se méfier des foules, des « masses » ; et à se réfugier en soi pour apprendre à se connaître et pour comprendre le monde. « Père spirituel » de la notion de désobéissance civile, il considérait que seuls les individus qui savent commercer avec eux-mêmes, qui savent penser par eux-mêmes, seraient capables de se lever et de s'objecter à une autorité destructrice. Et, tel que mentionné dans le premier chapitre, il affirmait qu'aucune prison humaine ne pourrait

jamais emprisonner sa conscience, qu'il serait toujours libre de penser, peu importe les murs de pierre et les barreaux métalliques que l'on mettrait entre son corps et le monde extérieur.

Bien sûr, un mur de pierre me séparerait de mes concitoyens, mais un autre mur plus difficile encore à escalader ou à percer les séparerait, eux, d'une liberté égale à la mienne. Pas un seul instant je ne me suis senti prisonnier, et les murs me paraissaient un énorme gaspillage de pierre et de mortier. (Thoreau, 1994, p.37)

À la suite de Socrate, Thoreau et Arendt, Michel Terestchenko pense que c'est une forme de « présence à soi » qui fait ce que nous avons appelé les « éveilleurs de conscience ».

Seul celui qui s'estime et s'assume pleinement comme un soi autonome peut résister aux ordres et à l'autorité établie, prendre sur lui le poids de la douleur et de la détresse d'autrui et, lorsque les circonstances l'exigent, assumer les périls parfois mortels que ses engagements les plus intimement impérieux lui font courir. (Terestchenko, 2007, p.17)

Terestchenko lie « présence à soi » et « altruisme ». Il adopte une conception non-sacrificielle de l'altruisme dans laquelle l'action bienveillante « résulte de la présence à soi, de la fidélité à soi, de l'obligation, éprouvée au plus intime de soi, d'accorder ses actes avec ses convictions (philosophiques, éthiques ou religieuses) en même temps qu'avec ses sentiments (d'empathie ou de compassion) » (Terestchenko, 2007, p.17). La « présence à soi » fait qu'une personne pense par elle-même et cherche l'harmonie entre ses convictions et ses actions. Cette personne est, selon l'auteur, dotée d'une « vigoureuse ossature morale intérieure » et apte à « opposer la résistance de sa liberté inaliénable » (Terestchenko, 2007, p.290) à une autorité qu'elle juge destructrice. Sa personnalité est unifiée. Il n'y a pas de combat entre sa raison et sa sensibilité. Il existe chez elle « un profond accord entre les facultés, sensibilité, imagination, volonté et entendement » (Terestchenko, 2007, p.266).

Les comportements altruistes que nous avons évoqués ne sauraient donc être compris à partir d'une conception dualiste de l'homme qui sépare la raison et la sensibilité, l'esprit et le cœur. Ils résultaient au contraire d'un profond sentiment d'unité intérieure, d'une parfaite intégration des différents composants de la

personnalité humaine, à la fois subjectifs et rationnels, et ils ont été le fait d'êtres qui avaient réalisé en eux cette intégration et cette synthèse. Seule une personnalité ainsi psychiquement unifiée est capable de s'ouvrir à la souffrance d'autrui et de courir de tels risques pour la soulager. (Terestchenko, 2007, p.238)

Les éveilleurs de conscience, qui placent le bien-être d'autres êtres humains avant le leur, qui font preuve d'un altruisme extrême et d'une bienveillance que l'on admire longtemps après les faits, seraient-ils dotés de cette psyché unifiée, de cette capacité de penser en dehors du monde, de cette conscience transcendante, voir même envahissante, qui rendent leurs actes totalement naturels pour eux ? Peut-être ne se considèrent-ils pas comme des héros parce qu'ils n'auraient réellement pas pu agir autrement, parce qu'une autre action aurait été littéralement contre-nature.

Ainsi, lorsque nous disions que la banalité du bien pouvait découler d'une absence de réflexion profonde, nous aurions peut-être dû spécifier qu'il s'agissait d'une absence de réflexion profonde dans l'instant précis de l'action. Cette réflexion aurait eu lieu bien avant. Pour le sujet ayant travaillé de longue date à unifier sa personnalité, à être ami avec la voix de sa conscience contre l'autorité destructrice, le jugement serait donc instinctif et l'action banalement évidente.

2.4 BANALITÉ DE LA CONTINUITÉ

À la lumière de ce deuxième chapitre, il est possible de faire un lien avec la formule proposée au chapitre précédent pour imaginer les facteurs déterminants l'obéissance et la désobéissance. Nous avons posé l'hypothèse que la tension était l'élément de basculement entre les deux réponses possibles (obéissance ou désobéissance) face à une autorité destructrice et que cette tension pouvait être contrebalancée ou non par les facteurs de maintenance (m), les mécanismes de résolution de la tension (r) et les amortisseurs de tension (a). La formule était donc la suivante :

O (obéissance) = $T < (m + r + a)$

D (désobéissance) = $T > (m + r + a)$

Les facteurs de maintenance étaient la continuité de l'action, les obligations inhérentes à la situation et l'anxiété générée par la simple possibilité d'aller à l'encontre de l'autorité légitime. Les mécanismes de résolution de la tension étaient quant à eux beaucoup plus nombreux et variés, allant de la dérobade au déni, en passant par l'utilisation de subterfuges et par le dénigrement de la victime. Finalement, les amortisseurs de tension étaient la proximité de la victime, l'aspect technique de la tâche à accomplir et la division du travail.

Nous retrouvons dans cette formule, à divers degrés, tous les facteurs précédemment décrits dans ce chapitre. La hiérarchie, le discours technique et la division du travail seraient des amortisseurs de tension. Le rapport à l'autre, comme le phénomène de bouc émissaire ou la déshumanisation de la victime, seraient des mécanismes de résolution de la tension. L'éducation peut être vue, quant à elle, comme un facteur de maintenance, de même que le discours de nécessité, l'engagement et le désir de loyauté.

La notion de banalité pourrait donc se traduire par une équation mathématique donnant des résultats prévisibles. Il peut être normal, voir banal, qu'une personne qui a reçu une éducation de type autoritaire, à qui l'on a appris que des personnes ayant une culture « X » pouvaient gravement lui nuire (de même qu'à ses proches), qui s'est engagée dans une hiérarchie à laquelle elle souhaite être loyale, hiérarchie qui a pour but ultime d'éradiquer les individus de la culture « X », en vienne à obéir sans se poser davantage de questions. L'équation la menant à l'état agentique est logique et le mal s'ensuit banalement. Les nazis, les hutus génocidaires, ou tout autre groupe d'individus ayant perpétré des génocides ou des meurtres de masse, n'étaient pas des monstres. Il s'agissait de personnes ordinaires influencées par une situation, un contexte historique, une éducation et possédant des capacités d'intégration et d'adaptation leur permettant de s'insérer efficacement dans une structure. Des personnes ordinaires qui ont cessé de réfléchir et ont banalement

respecté l'autorité du moment. Welzer parle à ce sujet de « potentialités » qui peuvent être repérées et qui ont simplement été exploitées dans un contexte précis.

Cela veut dire que les institutions et les dispositifs d'action d'une société sont à comprendre comme des réservoirs de potentiels qui, selon l'objectif qui leur est assigné, peuvent engendrer des réalités fort diverses. C'est pourquoi, lorsqu'on s'interroge sur les exécuteurs et qu'on cherche à expliquer comment ils ont bien pu faire ce qu'ils ont fait, il est extrêmement important d'identifier les potentiels qui étaient là de toute façon, ouvrant des marges d'action collective et individuelle dans une direction ou une autre. C'est seulement à partir de là qu'il est pertinent de réfléchir pour savoir si la manière dont les acteurs interprètent et exploitent telle ou telle marge d'action est vraiment si inattendue, si étrange ou si inexplicable. (Welzer, 2007, p.272)

Pour cette raison, analyse Philip Zimbardo, ce qui est arrivé à la prison d'Abou Ghraid était parfaitement prévisible. Des soldats américains, laissés à eux-mêmes sur un territoire étranger en temps de guerre, avaient la responsabilité d'une prison sans avoir reçu la formation nécessaire pour ce type de tâche. De plus, « l'environnement hostile, les pertes de plus en plus nombreuses de l'armée américaine incitaient les soldats à se venger sur les prisonniers ». Selon Zimbardo, les autorités militaires étaient responsables de ne pas avoir pris en compte des potentialités qui rendaient le dérapage « inévitable » (Dans Terestchenko, 2007, p.160-162).

L'équation serait similaire pour la banalité du bien, mais avec l'insertion de variables différentes. Une éducation familiale basée sur des valeurs prosociales, une vision inclusive des êtres humains, l'appartenance à une classe sociale historiquement marginalisée, un engagement à faire le « bien », une propension à la réflexion solitaire, une loyauté envers sa propre conscience, sont autant de potentialités qui peuvent rendre inopérants les facteurs de maintenance et les amortisseurs de tension, tout en rendant obsolètes les mécanismes de résolution. La tension serait donc incontournable et, par voie de conséquence, la désobéissance serait spontanée.

Il est tout de même important de spécifier que la banalité exprimée par une équation qui se solderait par le mal ou le bien, ne réduit absolument pas la responsabilité de l'agent face à l'acte antisocial ou prosocial. L'individu n'est jamais totalement un pantin dont les diverses variables de la situation détermineraient le comportement, lui retirant ainsi toute autonomie intrinsèque.

Tous, à un moment ou à un autre du processus ayant mené à la banalité du mal ou à la banalité du bien, ont ressenti une forte tension. Cette tension était le signal d'alarme de leur conscience et le possible point de départ d'une responsabilisation. En fait, à partir du moment où un être humain doit utiliser des mécanismes de résolution de la tension, c'est que sa responsabilité a été engagée dans une situation malfaisante à laquelle il ne peut continuer de participer sans préalablement faire taire sa conscience. Il faut se rappeler que l'apparition de la tension est le symptôme d'un « état agentique » défaillant, de l'émergence possible de la « personne morale » et d'un choix à faire entre assoupissement et éveil face à un terrible dilemme moral. Les désobéissants sont d'ailleurs ceux qui n'ont pas fait intervenir de mécanismes réducteurs de tension, ou pour qui ceux-ci n'ont pas fait le poids ; qui ont été réveillés par le signal d'alarme lancé par leur conscience pour les contraindre à refuser d'exécuter les ordres.

Le dernier aspect de la notion de « banalité » qu'il reste à traiter est celui de la continuité. Tous les auteurs qui se sont intéressés à la banalité du mal ou à la banalité du bien s'entendent sur le fait qu'un premier pas, dans l'une ou l'autre des directions, peut s'avérer décisif pour la suite des événements.

Dans tout processus social, la probabilité de confirmer la justesse d'une décision une fois prise par sa répétition est plus grande que la probabilité qu'elle soit révisée par une interruption ou une rectification. Les êtres humains répugnent fort à mettre en question ce à quoi ils se sont une fois résolus, et cela signifie corollairement que la probabilité que quelqu'un se résolve à participer à une exécution sera plus grande la deuxième fois que la première, même si cette première expérience a été répugnante et horrible. (Welzer, 2007, p.95)

Milgram allait dans le même sens en déclarant que la continuité de l'action rassure le sujet « sur le bien-fondé de sa conduite antérieure » (Milgram, 1974, p.186). Précisément dans le cas d'actes destructifs accomplis par obéissance, la continuité neutraliserait la tension ressentie permettant par la suite d'accomplir des actes de plus en plus destructeurs sans que la tension ne réapparaisse avec la même intensité que lors du premier pas. Il y aurait une « pratique graduelle du mal » (Blumenthal, 2009, p.128-129). En effet, la banalité du mal ne découle pas forcément d'actes qui sont d'emblée mauvais.

Mais la perversion de la situation est telle qu'au moment de sauter le premier pas, le dernier, que nous finirons par franchir, nous paraît encore tout à fait intolérable, alors qu'on peut déjà disputer des bonnes raisons que nous avons à faire ce premier pas sans grande gravité : peut-être est-il seulement une petite entorse à une conviction qui est de toute façon fragile, seulement une impression désagréable ? (Welzer, 2007, p.274)

Les chocs de l'expérience de Milgram commençaient à 15 volts et à ce stade la victime n'en faisait pas de cas. S'il avait fallu que le scientifique demande à ses sujets de commencer à 450 volts, les taux de refus auraient sans doute été très élevés. Le même phénomène est observable chez les gardiens de la prison de Stanford qui n'ont pas débuté l'expérience en maltraitant leurs prisonniers. Le mal perpétré fut graduel chez eux aussi. Il en va de même pour les policiers du 101^e bataillon qui avaient déjà deux missions à leur actif en Pologne avant d'accepter sans condition la troisième où on leur demanda, pour la première fois, de tuer par eux-mêmes.

La soumission à l'autorité par quoi un individu perd sa liberté d'agir est un processus graduel. Aucune étape n'est, comme telle, décisive, à l'inverse d'une décision dont on sait, au moment où on la prend, qu'elle engage l'avenir tout entier (décider d'avoir des enfants, par exemple). Ce n'est que rétrospectivement que le processus apparaît comme une série d'événements intrinsèquement – bien que non nécessairement – liés les uns aux autres, et c'est toujours l'étape précédente, déjà franchie, qui rend possible et ouvre à la suivante, même si le processus ne répond à aucune nécessité et qu'il puisse à tout moment être interrompu. Cette indétermination, cette discontinuité dans le flux des actions sont vraies en théorie, mais, au plan psychosociologique, les choses se passent différemment. Tout manipulateur - et les nazis étaient passés maîtres dans l'art de la manipulation –

sait que celui qui a renoncé à sa liberté de dire non est déjà soumis, que le piège est prêt à se refermer sur lui et, qu'une fois le premier comportement d'obéissance obtenu, le sujet est en quelque sorte « ferré ». Celui qui donne son petit doigt est prêt à livrer son bras tout entier... (Terestchenko, 2007, p.93-94)

Ruwen Ogien, à la suite de Bernard Williams, parle pour sa part de « pente fatale » (Ogien, 2011, p.304-305 ; Williams, 1986). Pour que ce phénomène se produise, il faut que les conséquences des actions entreprises soient définitivement horribles et qu'elles aient été engendrées par une progression graduelle.

Peu importe l'expression utilisée pour nommer le phénomène (continuité, pratique graduelle, pente fatale, etc.), un fait demeure important : les possibilités sont très faibles pour qu'il n'y ait qu'un « consentement temporaire ». Si le sujet ne se méfie pas de l'engrenage qui s'amorce, ne refuse pas d'emblée, la difficulté du refus ultérieur sera extrême et la banalité du mal aura de grande chance de voir le jour.

C'est à tort que le sujet passif entretient l'illusion qu'il pourra toujours s'en sortir, échapper à l'étreinte qui le broie, se ressaisir de sa liberté, de son indépendance, de l'autonomie de son être, dire « non » demain, alors que le piège s'est d'emblée refermé sur lui. En certaines circonstances, il n'est pas de négociation possible. Le refus doit être premier, inaugural ; qui veut jouer au plus fin, et croit qu'il pourra reprendre plus tard ce que dans l'instant il accorde, est déjà entré dans la logique infernale de la concession au monde et du mensonge à soi. C'est là un processus destructeur dont il est plus difficile encore de s'extraire qu'il ne l'est de refuser tout de go d'y entrer. (Terestchenko, 2007, p.260)

Néanmoins, ce qui est vrai pour la banalité du mal l'est aussi pour la banalité du bien. Le phénomène du « pied-dans-la-porte » (foot-in-the-door-tactic) (Vallerand, 2006, p.476), est le même pour tous (Blumenthal, 2009, p.132 ; Welzer, 2007, p.151). Ce phénomène est caractérisé par le fait qu'un petit service rendu par un individu l'enjoindra à en rendre d'autres qui pourront être encore plus substantiels que le premier. Ainsi, un Juif ayant demandé à un « non-Juif » de l'aider pourrait avoir engendré chez le sauveur une propension à aider encore. D'ailleurs les recherches des Oliner et celles de Fogelman

démontrent que les sauveteurs ont, dans une forte proportion, continué à s'impliquer dans des causes caritatives après le génocide. « En fin de compte, une action graduelle mène à un engagement moral total. L'activiste prosocial dont l'action progresse graduellement finit par s'engager résolument » (Blumenthal, 2009, p.133).

CHAPITRE 3

RÉGULATION DES COMPORTEMENTS

Dans le cadre de ce troisième et dernier chapitre, nous tenterons de répondre à la question: est-ce que les actions des éveilleurs de conscience découlent de l'éthique en tant que mode de régulation autonome? L'exploration des notions d'obéissance, de conformisme, d'emprise et la typologie des désobéissants du premier chapitre, de même que l'approfondissement des notions de banalité du mal et de banalité du bien auxquelles fut consacré le deuxième chapitre, serviront de bases pour l'avancée de cette réflexion finale.

Ce chapitre débutera par un bref survol de l'approche québécoise de régulation des comportements en éthique appliquée. Notre cadre théorique se resserrera rapidement autour des deux pôles régulateurs que sont l'hétérorégulation et l'autorégulation. À partir de ceux-ci, nous serons à même d'aborder les raisonnements qui y sont liés (normatif et éthique) et de tenter une première analyse comparative avec les cas qui ont été abordés lors des deux premiers chapitres.

Cette première analyse fera ressortir un problème au niveau de la catégorisation des cas: l'existence de désobéissants qui semblent avoir obéi à une autre autorité. Leur comportement n'est ni purement obéissant, ni de l'ordre de la désobéissance pure. Bien que ces comportements puissent sembler relever de l'hétérorégulation, un doute demeure en ce qui a trait à une possible part d'autorégulation dans leurs actions. Pour nommer ce phénomène nous aborderons la notion d'« alter-obéissance » qui répondra plus adéquatement à ces cas complexes. Lorsque la majorité des cas de figure auront été nommés et catégorisés, il subsistera tout de même quelques exceptions qui nécessiteront le recours à une autre appellation: la « désobéissance éthique ».

3.1 PRÉMISSSES DE L'APPROCHE RÉGULATOIRE

L'éthique pensée comme un mode de régulation sociale est propre à ce que l'on pourrait appeler l'approche québécoise en éthique appliquée. Elle s'appuie sur une distinction entre modes de régulation hétéronomes (morale, mœurs, droits et déontologie) et l'éthique posée comme un mode de régulation autonome. Cette différenciation a été introduite par Guy Giroux (1997) qui établit d'abord une démarcation entre le droit et l'éthique, le premier assurant une forme de régulation hétéronome et, la seconde, s'en distinguant et se caractérisant par la réflexion autonome de la personne qui agit. Cette approche duale des régulations sociales et individuelles est ensuite développée et approfondie par Georges A. Legault dans le cadre notamment de travaux en éthique professionnelle par le biais de l'élaboration d'une approche de délibération éthique qui constitue une forme d'actualisation ou de procédure de l'éthique comme autorégulation ; ainsi que par Yves Boisvert et Magalie Jutras dans le domaine de l'éthique appliquée aux organisations (Legault, 2007, p.30-31).

Par la suite, dans le cadre du processus de modernisation de l'État québécois, Boisvert, Legault, Jutras ainsi que Allison Marchildon ont été mandatés par le gouvernement pour penser la formation à l'éthique des fonctionnaires québécois (Legault, 2007, p.31 ; Boisvert *et al.* 2003ab). Cette préoccupation gouvernementale s'inscrivait dans le sillon d'une recommandation de l'OCDE (1996) à l'effet que les « États occidentaux qui entreprennent la modernisation de leurs administrations publiques » tentent de minimiser, par la valorisation de la compétence éthique de leurs travailleurs, les dérapages que l'obéissance et le conformisme peuvent engendrer (Boisvert, 2007, p.66).

La modernisation de la gestion publique entreprise par le gouvernement se voulait une réponse constructive aux critiques récurrentes adressées au bureaucratisme déresponsabilisant, qui empêche les fonctionnaires d'être de véritables sujets contrôlant la portée de leurs décisions et de leurs actions en milieu de travail. Ce bureaucratisme a toujours fonctionné dans le cadre d'une culture inspirée de l'esprit militaire du 19^e siècle et fondée sur la logique de commandement et d'obéissance. Weber avait d'ailleurs parfaitement résumé cette culture bureaucratique en affirmant que la seule responsabilité du

fonctionnaire est d'obéir aux demandes de ses supérieurs hiérarchiques. C'est justement cette culture de l'obéissance aliénante et déresponsabilisante qui aurait, pour reprendre l'esprit de Hannah Arendt, amené les fonctionnaires ordinaires, ceux qui font fonctionner le service public au quotidien, à exécuter aveuglément tous les ordres issus de la hiérarchie, même les plus barbares. (Boisvert, 2007, p.65)

Ce serait donc pour prévenir l'apparition ou le développement de comportements répréhensibles issus de la soumission à l'autorité, du conformisme, ou même de la « banalité du mal », que le gouvernement a souhaité accroître la « marge de manœuvre » des fonctionnaires. En permettant une plus grande autonomie, l'objectif était que la responsabilité des fonctionnaires croisse proportionnellement et que ce changement paradigmatique leur permette de répondre personnellement de leurs actes devant les citoyens.

Compte tenu du fait que l'approche régulatoire de l'éthique appliquée a été approfondie pour permettre aux individus de développer leur compétence éthique, nous avons trouvé pertinent de la reprendre et de l'utiliser pour mieux comprendre les comportements des éveilleurs de conscience. Si cette approche a retenu l'attention de gouvernants parce qu'ils y ont vu la possibilité qu'elle prévienne la « banalité du mal », si elle est encore à ce jour utilisée dans la formation des fonctionnaires dans l'optique de les aider à développer leur compétence éthique, elle pourra contribuer à mieux appréhender la manière dont les désobéissants marginaux régulent leurs comportement face à une autorité destructrice.

La prémisse de l'approche régulatoire en éthique appliquée est qu'il existe deux logiques décisionnelles distinctes, deux pôles régulatoires, caractérisés par le positionnement de l'autorité par rapport à l'agent : l'hétérorégulation et l'autorégulation. À ces pôles régulatoires peuvent se greffer des raisonnements : normatif dans le cas de l'hétérorégulation et éthique dans le cas de l'autorégulation. Ces deux logiques, de même que les raisonnements qui les sous-tendent, seront définis tour à tour.

3.1.1 Hétérorégulation et raisonnement normatif

L'hétérorégulation s'actualise lorsque l'autorité qui dicte la norme ou le comportement à adopter est extérieure à l'individu. « Dans une logique hétéronome, la régulation des conduites passe par le respect des règles édictées par l'autorité et par la crainte de la sanction que peut imposer cette dernière dans le cas d'irrespect » (Boisvert, 2008, p.93). Les notions d'obéissance, de conformisme, d'emprise, de même que celles d'« état agentique », de « banalité du mal » et d'« absence de pensée », ne sont possibles que dans le cadre d'une logique hétéronome. L'individu se conforme à une norme en laissant à une autorité autre que lui-même le soin de décider de sa conduite, de prescrire le type de décision qu'il prendra et vers quels objectifs il devra tendre.

Cette autorité peut être de sources différentes : la religion, la patrie, l'idéologie, la hiérarchie, la bureaucratie, la famille, etc. En fait, elle peut être autant une personne singulière qu'un groupe de pairs, autant une institution qu'une idéologie ou une culture. Peu importe sa nature, l'individu s'y abandonne.

Eichmann, si l'on se fie au portrait qu'en fait Arendt, est un exemple fort d'un comportement de type hétérorégulatoire. Il s'était parfaitement adapté au régime nazi, aux diverses consignes, à ses fonctions et à son rôle. Il respectait à la lettre la volonté du Führer. C'est d'ailleurs sa parfaite intégration et l'abdication de sa volonté propre qui l'a mené à plaider « non coupable dans le sens des accusations ». En ayant accompli tous ses gestes dans une logique hétérorégulatoire, il était rationnel selon lui de considérer qu'il n'était pas coupable, sa volonté personnelle n'ayant jamais été mise à contribution dans l'élaboration des desseins du III^e Reich. D'autres avaient pris les décisions et « qui était-il pour juger ? Qui était-il pour avoir des “ idées personnelles sur la question ” ? » (Arendt, 2002, p.223).

D'ailleurs, la défaite allemande fut pour Eichmann une période très difficile. Ce n'était pas tant parce qu'il voyait un idéal politique s'effondrer mais bien parce qu'un changement de logique régulateur lui était imposé.

Je presentais qu'il me faudrait vivre une vie individuelle, difficile, sans chef; que je ne recevrais plus de directives de qui que ce soit, qu'on ne me donnerait plus d'ordres ni de commandements, qu'aucune ordonnance appropriée ne serait là pour que je la consulte – bref, que je devrais mener une vie jusque-là inconnue de moi. (Arendt, 2002, p.90-91)

Tout comme Eichmann, les policiers obéissants du 101^e bataillon de réserve étudiés par Browning avaient adopté un comportement hétéronome. « Les ordres sont les ordres » (Browning, 1994, p.223) insistaient-ils lors de leurs interrogatoires. Il s'agissait aussi d'hétérorégulation dans le cas des expériences en psychologie sociale abordées dans le cadre du premier chapitre.

Les exemples issus de la Shoah et de la psychologie demeurent bien sûr des exemples extrêmes. Les décisions motivées de manière hétérorégulatoire n'ont pas forcément de conséquences destructrices. Plusieurs des comportements observables en milieu de travail, lorsque la norme, la procédure, la volonté du dirigeant guident les agissements des travailleurs, relèvent d'une logique hétérorégulatoire. Cette logique n'est pas mauvaise d'emblée. L'autorité peut être bienveillante et l'insertion du sujet dans une structure hiérarchique qui lui dicte les comportements à adopter peut renforcer l'efficacité des organisations et l'atteinte de leurs finalités. C'est la nature de l'autorité, bienveillante ou destructrice, et les finalités qu'elle vise qui engendreront une connotation positive ou négative à l'hétérorégulation de ses subordonnés.

En ce sens, l'individu qui se soumet à une autorité cherchera à se conformer aux volontés de cette dernière et aux normes prescrites, et adoptera un raisonnement de type normatif. Devant un dilemme d'action et motivé par le souci de bien faire, l'individu qui exerce un raisonnement normatif se demande quel comportement il doit adopter pour agir conformément aux devoirs, règles et normes qui balisent la situation. Le raisonnement suit le processus suivant : identifier la norme ou la règle qui pose le devoir et l'interpréter en vue de déterminer le comportement qui permettra le mieux de s'y conformer. (Boisvert *et*

al., 2003b, p.72) Il n'est pas question ici de s'interroger sur les finalités de l'action, seule une délibération sur les moyens et les devoirs est de mise dans ce type de raisonnement.

La morale, les mœurs et le droit sont, par ordre décroissant, les modes de régulation des comportements les plus hétérorégulateurs. Ces modes de régulation peuvent ici servir à mieux appréhender certains cas de figure et à mieux illustrer les raisonnements à l'œuvre pour les cas abordés dans les deux premiers chapitres.

Le mode le plus hétérorégulateur est la morale qui définit ce qu'il est bien de faire et les comportements à adopter pour bien agir. Elle énonce des prescriptions et des interdictions qui véhiculent tous des devoirs. Cette autorité peut être un dieu, une religion, la nature, l'humanité, la patrie ou tout autre personne ou organisation qu'il n'est pas permis de questionner. « La dimension impérative de la morale exige une discipline de la part de l'individu afin qu'il agisse en respectant l'ordre établi, c'est-à-dire la loi morale. » (Boisvert *et al.*, 2003a, p.15)

Les mœurs constituent le deuxième mode de régulation des comportements le plus hétérorégulateur.

[Les mœurs] renvoient à des manières de faire, de vivre, d'évaluer et de penser partagées au sein d'un groupe.

Les mœurs interpellent les us et coutumes, les pratiques et les traditions. Elles réfèrent aux valeurs partagées, à des usages communs à un groupe, un peuple, une époque ou une organisation

Elles constituent un mode de régulation implicite et puissant qui existe de facto dès que des individus vivent en société. Les mœurs résultent de l'expérience, de l'histoire du groupe; elles le forgent et évoluent très lentement avec lui. (Boisvert *et al.*, 2003a, p.18)

La motivation à se conformer aux mœurs est de l'ordre du désir d'appartenance, de l'identification au groupe et de l'habitude. L'individu adoptera des comportements conformes aux mœurs du groupe s'il souhaite en demeurer membre car celui qui ne se conforme pas risque le rejet, la marginalisation, l'exclusion. La pression du groupe est donc

un facteur important à prendre en compte dans l'étude des comportements conformistes. Les mœurs et le conformisme étant aussi essentiels à toute formation sociale (Merton, 1965, p.177), voire même à la survie de l'espèce, ces phénomènes deviennent encore plus puissants lorsque les situations sortent de l'ordinaire. « Plus l'incertitude est grande et la situation inhabituelle, plus l'accord avec le groupe est prégnant » (Welzer, 2007, p.97).

Le droit serait à mi-chemin entre hétérorégulation et autorégulation. En imposant des obligations, en établissant des lois et règlements et en déterminant un cadre procédural, le droit s'inscrit dans une logique hétérorégulatoire. La régulation est imposée par le législateur. Par contre, dans le cadre d'un État démocratique, ce sont des représentants élus qui dictent les lois. La participation des individus aux processus démocratiques confère ainsi au droit une part d'autorégulation. L'individu se conforme au droit, soit parce qu'il a la « conviction » de la « nécessité » de « règles minimales de comportements » pour baliser les relations, les conflits et protéger les droits de chacun; soit par crainte des sanctions car, connaissant les lois et les conséquences encourues en cas de transgression, il souhaite éviter des désagréments (Boisvert *et al.*, 2003b, p.23).

« La déontologie s'inscrit dans la logique du droit » (Boisvert *et al.*, 2003b, p.26) mais agit, en tant que mode de régulation des comportements, dans le cadre d'une profession ou d'une organisation. La déontologie s'actualise à travers des normes qui prescrivent des conduites à adopter et des devoirs à respecter. Elle vise à « atteindre l'excellence dans la réalisation du travail » (Boisvert *et al.*, 2003b, p.28) en actualisant « des valeurs professionnelles ou organisationnelles » (Boisvert *et al.*, 2003b, p.27). « L'efficacité de la déontologie repose sur l'existence de règles claires, d'une autorité légitime et reconnue, de mécanismes désignés pour assurer le contrôle des comportements ainsi que des mécanismes de sanction en cas de faute. » (Boisvert *et al.*, 2003b, p.29)

Comme il a été mentionné précédemment, l'hétérorégulation et les modes de régulation qui la sous-tendent peuvent mener à des comportements destructeurs si l'autorité est malveillante, mais aussi à des comportements prosociaux si l'autorité est bienveillante. À titre d'exemple de comportements destructeurs découlant des modes de régulation

hétérorégulateurs, ciblés d'emblée les exécutants sous le régime national-socialiste allemand. La plupart respectaient la « loi morale » nazie, les mœurs de leur groupe d'appartenance, le droit du régime en place et, précisément dans le cas des fonctionnaires, des policiers et des militaires, la déontologie en vigueur. Le Führer et les doctrines qu'il prônait, telles que « la supériorité raciale des Germains et une "certaine aversion" à l'égard des Juifs » (Browning, 1994, p.242), orientaient la régulation des comportements des Allemands. Ceux-ci pouvaient agir par conviction s'ils adhéraient à cette morale patriotique et s'ils considéraient l'autorité de Hitler comme étant légitime, ou ils pouvaient agir par peur des sévères représailles subies par les détracteurs de l'idéologie nazie.

La culture politique autoritaire de la dictature nazie, sauvagement intolérante à l'égard de toute forme de dissidence ouverte, en même temps que l'impitoyable discipline et la stricte obéissance aux ordres inhérentes à la vie militaire, ont créé une situation dans laquelle les individus n'avaient pas le choix. (Browning, 1994, p.223)

Ainsi, pour des individus comme Eichmann ou les policiers obéissants du 101^e bataillon de réserve de la police allemande, le raisonnement à l'œuvre était normatif. La finalité de l'action était déterminée par le Führer, autorité ayant dicté la « loi morale » et, par conséquent, leur marge de manœuvre réflexive se résumait à déterminer l'action la plus adéquate, la norme la plus efficiente dans les circonstances et les moyens les meilleurs pour faire leur « devoir ».

[...] à l'exigence sociale d'inhumanité, telle qu'elle procède de la morale nationale-socialiste, on se plie individuellement en choisissant entre diverses formes d'actes inhumains. La morale nazie définit ce qui doit être fait, la « distance au rôle » est le régulateur entre cette obligation et la volonté individuelle. Autrement dit encore : dans un cadre normatif modifié, ce qui est considéré comme conduite morale se trouve modifié également, mais cela ne signifie nullement que la morale ne jouerait là plus aucun rôle. Entre meurtre de masse et morale, il n'y a pas contradiction mais conditionnement réciproque. Sans morale, le meurtre de masse n'aurait pas pu être mis en œuvre. (Welzer, 2007, p.44)

Au-delà de la « loi morale » du Führer, les mœurs généraient aussi un raisonnement de type normatif chez les individus. Dans le cas du 101^e bataillon, la morale et les mœurs furent déterminantes lorsque les 500 « hommes ordinaires » reçurent la consigne de tuer. Ils ont alors eu à choisir entre rester solidaires de leurs camarades ou les abandonner à leur tâche difficile.

Puisque le bataillon devrait tirer même si l'individu ne le faisait pas, refuser de tirer revenait à ne pas prendre sa part dans une pénible obligation collective. C'était commettre une action asociale à l'égard de ses propres camarades. Ceux qui ne tiraient pas risquaient l'isolement, le rejet, l'ostracisme – une perspective très inconfortable dans le cadre d'une unité étroitement solidaire, stationnée à l'étranger au sein d'une population hostile. Où aller chercher ailleurs soutien et contact humain ? (Browning, 1994, p.243-244)

Le droit renforça aussi les comportements hétéronomes et destructeurs des citoyens allemands lors de cette même période. En fait, bien que le droit soit essentiel à la vie en société, il n'est pas infaillible. L'histoire de la montée du national-socialisme en Allemagne et l'instauration de la dictature nazie en demeurent l'exemple le plus fort. Les dirigeants nazis, Hitler en tête, avaient été élus démocratiquement et ils changèrent les lois tout en respectant les principes du droit.

La conception autoritaire de la loi est amplement documentée par Müller : la nouvelle idéologie était modelée via le processus légal, particulièrement par différents décrets, des règlements, des procès, etc. (Müller, 1991, p.48), [...]. Même après la période nazie, les juristes restèrent si convaincus qu'ils avaient bien agi, qu'ils se trouvèrent désorientés par la méfiance des Alliés envers leur système (Müller, 1991, p.201), et ils continuèrent à affirmer qu'ils n'avaient fait qu'appliquer la loi (Müller, 1991, p.220); également qu'ils ne partageaient pas les idées de base du régime nazi et n'avaient fait qu'obéir aux ordres (Müller, 1991, p.247); qu'ils n'avaient pas sciemment manqué à la loi (Müller, 1991, p.274); que le fanatisme avait mené à l'aveuglement face à l'injustice, ce qui les exonérait (Müller, 1991, p.277); que la condamnation d'un seul juriste mènerait à la condamnation de tous, et que, dès lors, aucun d'entre eux n'était coupable. Tout cela est enraciné dans une vision autoritariste de la loi et de sa relation avec la société, spécialement avec ses praticiens. *Zucht und Ordnung* (discipline et ordre) étaient les mots d'ordre du moment (Mayer, 1955, 1966). (Blumenthal, 2009, p.107-108)

Sous le régime nazi, ce qui était vrai pour le droit l'était aussi pour la déontologie qui concernait plus particulièrement les travailleurs. Ce mode de régulation des comportements, avec ses règles et normes bien établies, a aussi mené des individus à adopter des comportements découlant de la « banalité du mal ». À titre d'exemple, Eichmann était un fonctionnaire zélé qui avait à cœur de faire son « devoir ». C'est à cause de cette dévotion irréfléchie qu'il participa activement à l'éradication de millions d'individus.

En somme, la notion de « banalité du mal » est inséparable des notions d'hétérorégulation et de raisonnement normatif. La personne qui accomplit un geste tragique sans se considérer coupable et qui, en contrepartie, considère qu'elle n'a fait que son devoir en obéissant à une autorité « légitime », exerce un raisonnement normatif et adopte un comportement hétéronome. Néanmoins, la notion de « banalité du bien » semble elle aussi intimement liée aux notions d'hétérorégulation et de raisonnement normatif. Si le désobéissant marginal a agi en conformité avec les volontés d'une autre autorité (Dieu, religion, groupe de pairs, etc.) ou qu'il a respecté des enseignements qu'il a reçus (éducation, conditionnement), nous pouvons poser l'hypothèse qu'il a adopté un raisonnement de type normatif dans une logique hétérorégulatoire. À ce titre, trois cas de désobéissants chrétiens extraits du contexte de la Shoah méritent d'être approfondis : André Trocmé et le Chambon-sur-Lignon, Mgr Clement August von Galen et Franz Jägerstätter.

En premier lieu, il semble que les trois hommes aient agi en raison de leur attachement à une morale religieuse et en conformité avec les textes sacrés. En effet, les sermons d'André Trocmé puisaient à la morale chrétienne en défendant une conception bien précise de ce qu'est le mal et de ce qu'est le bien. Le bien était selon lui lié à l'accomplissement de tout ce qui peut aider son prochain et le mal était de nuire à autrui.

[...] en attaquant le mal, nous devons chérir la valeur inestimable de la vie humaine. Notre obligation de lutter contre le mal dans le monde doit s'exercer d'abord autour de nous : nous ne devons pas faire le mal, c'est-à-dire nous ne devons pas faire mal nous-mêmes. Être contre le mal, c'est s'opposer à la destruction de la vie humaine et aux passions qui motivent cette destruction.

Les sermons ne proposaient cependant pas un mode d'emploi noir sur blanc pour ce combat de l'amour contre la haine. Ils ne prétendaient pas dire au monde, ou au Chambon, ce qu'il fallait faire exactement pour vaincre par l'amour le mal incarné par Hitler. À la fin de ces sombres années 30, les sermons disaient : cherchez sans relâche des moyens, des occasions d'obtenir de petites victoires sur l'esprit de destruction; ils n'indiquaient pas quels étaient ces moyens; ils rappelaient seulement qu'un fidèle du Christ doit agir chaque fois que l'occasion se présente. (Hallie, 1980, p.122-123)

Le raisonnement à l'œuvre et prêché par André Trocmé était de type normatif. Il « imposait » la finalité à atteindre (la protection de la vie humaine), déclarait que le devoir d'un chrétien était de tenter d'atteindre cette finalité, mais laissait à ses fidèles le soin de trouver les meilleurs moyens pour y parvenir. La « loi morale » que respectait le pasteur et qu'il prêchait pour inciter ses fidèles à la désobéissance face au nazisme, et face aux décrets de Vichy, était aussi inspirée de l'Épître de saint Paul aux Romains. Cette référence prescrivait une certaine ligne de conduite à respecter en ce qui a trait aux moyens choisis pour atteindre la fin visée.

Pour quiconque connaissait le [13^e] chapitre – et les gens du Chambon le savaient presque par cœur – la morale de l'amour du prochain n'exigeait pas un farouche affrontement avec le gouvernement mais un respect de pure forme pour les « autorités supérieures » en faisant calmement, mais fermement, comprendre qu'il y avait des limites à ce respect, limites établies par un commandement de ne pas faire du mal à son prochain. (Hallie, 1980, p.146)

La morale qui a motivé Franz Jägerstätter à refuser le service militaire et à en accepter les conséquences fut sensiblement la même que pour Trocmé. Tout comme ce dernier, il disait qu'il était juste d'obéir aux hommes à condition que ces derniers n'ordonnent pas d'accomplir le mal, de nuire aux autres. Si l'autorité humaine s'avérait malfaisante, il fallait désobéir aux hommes et obéir à Dieu (Zahn, 1967, p.112). En fait, tout l'argumentaire de Jägerstätter était bâti à partir des textes bibliques et il essayait chaque tentative de le convaincre d'accepter le service militaire en se référant à ces textes. Par exemple, à ceux qui lui disaient que son devoir premier était envers sa famille, il

répliquait en citant Jésus : « Quiconque aime son père, sa mère, ou ses enfants plus que moi, n'est pas digne de moi. » (Zahn, 1967, p.55) Face à un conflit de morales, Jägerstätter a donc toujours choisi de suivre les préceptes de la morale religieuse chrétienne.

Les mêmes thèmes reviennent aussi dans les discours et les lettres pastorales de MGR Clement August von Galen. Il respectait l'autorité de l'Église, il travaillait pour le salut des âmes de ses fidèles et il avait une foi inébranlable envers les doctrines chrétiennes.

Comment l'Église peut-elle honorer le soldat Victor comme saint ? Comment peut-elle nous donner comme modèle un homme qui est condamné et exécuté parce qu'il a violé le serment de fidélité au drapeau, parce qu'il a désobéi à l'empereur ?... Le christianisme demande l'obéissance à Dieu, mais aussi aux hommes... Mais du moment que l'autorité humaine s'oppose aux commandements de Dieu reconnus clairement dans sa propre conscience, qu'elle détruit sa propre dignité, elle perd son droit de commander, elle abuse de son pouvoir... Une obéissance qui asservit les âmes, qui attente à la conscience et au sanctuaire le plus intime de la liberté humaine est l'esclave le plus rude... C'est une attaque à Dieu lui-même... Saint Victor a confessé par son sang la vérité. Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Ma tête, ma vie appartiennent à l'empereur, mais pas ma conscience. Dieu veut nous donner à nous aussi le discernement et la force héroïque pour que jamais, par égoïsme ou par crainte des hommes, nous ne consentions au péché, salissant notre conscience pour gagner ou conserver la faveur des puissants mortels. (MGR C.A. von Galen, cité par Knecht, 2007, p.50-51)

MGR von Galen n'était pas le premier à prendre une telle position. Le devoir de désobéissance en lien avec les doctrines chrétiennes avait déjà été exploré par Thomas d'Aquin et par Grotius (1625), de même que par de nombreux martyrs chrétiens (Durand, 2004, p.20-28).

Ce qui est vrai pour la morale l'est aussi pour les mœurs. Les trois chrétiens ont agi en conformité avec les normes de leurs groupes d'appartenance respectifs. Leurs actions étaient des moyens pour faire leur devoir et atteindre des finalités qui étaient prescrites à eux comme à leurs pairs.

Comme il en a été question dans le deuxième chapitre, les actions des habitants du Chambon-sur-Lignon s'inscrivaient dans une longue suite de rapports conflictuels avec l'autorité pour défendre leur droit de continuer à pratiquer leur religion. La « tradition » protestante, les mœurs protestantes, de même que les coutumes propres au village en ce qui a trait à l'exercice de leur culte envers et contre les autorités étatiques, ont grandement influencé la réaction des villageois quand est arrivé le temps de se positionner face au nazisme et à Vichy. La « banalité du bien » est ici très bien nommée car il ne s'agissait pas d'actes de bonté issus d'une longue réflexion, mais bien d'une continuité dictée par leur passé et leurs mœurs communes. Aider était naturel pour eux et ne méritait pas d'éloge à leurs yeux. Peu importe la dangerosité de la situation, il faisait partie des habitudes et des mœurs des villageois de venir en aide.

À l'instar des villageois du Chambon-sur-Lignon qui poursuivaient une tradition de désobéissance aux autorités destructrices et d'aide envers les victimes, Franz Jägerstätter inscrivait son action dans la lignée d'autres traditions comportementales. Il s'identifiait aux saints et aux martyrs des siècles passés. Gordon Zahn emprunte à Robert K. Merton l'expression « opposition conformiste » pour décrire les actions de l'objecteur de conscience chrétien.

L'élément le plus significatif pour le sociologue, c'est que Jägerstätter ait choisi un groupe de référence hors du domaine temporel. Pour reprendre l'analyse de Merton, il se rattachait à un groupe de référence passé, et faisait revivre un jeu de valeurs, de normes et de pratiques oubliées; mais dans son acte, il se rattachait aussi à un groupe de référence futur, puisqu'il espérait la Béatitude éternelle. Son univers, c'était l'Église des trois premiers siècles, celle des saints et des héros qui avait sauvé une tradition de généreux témoignages. Son idéal apparaît clairement dans la déclaration qu'il écrivit en prison : « Je me rends parfaitement compte que si on ne veut pas déclarer appartenir à cette communauté dont se réclame le national-socialisme et si on ne veut pas obéir à tous les ordres qui nous seront donnés en son nom, on est déchu de tous ses droits, y compris celui de vivre, alors qu'on est citoyen du même Reich. Dieu n'agit guère autrement; qui refuse d'appartenir à la Communion des Saints, de lui obéir lorsqu'il nous l'ordonne par son Église, quiconque n'accepte pas de consentir des sacrifices et de lutter pour son Règne, perd aussi tout droit de participer à son Royaume ».

« [...] Si jamais quelqu'un réussit à se battre pour les deux règnes, s'il arrive à se faire admettre dans les deux corps, d'une part la Communion des Saints, d'autre part la communauté nazie, s'il peut suivre tous les ordres qui sont donnés dans le troisième Reich sans se mettre en contradiction avec les commandements de Dieu, c'est un virtuose. Je veux bien, mais moi je n'en suis pas capable. Et c'est pourquoi je préfère encore renoncer à ne jouir d'aucun droit sur le plan du troisième Reich et sauvegarder ceux qui me sont assurés pour le Royaume de Dieu ». (Zahn, 1967, p.171-172)

Franz Jägerstätter avait étudié la vie des saints catholiques et les admirait. Mourir en martyr était pour lui un honneur car il ferait partie intégrante de ce groupe béatifié. Appartenir à ce groupe était en soi une finalité et lui prescrivait des devoirs qu'il devait respecter. Son comportement était dès lors principalement hétéronome.

Plusieurs cas de « banalité du bien » pourraient encore être approfondis pour faire des liens avec l'hétérorégulation et le raisonnement normatif. Néanmoins, le survol de ceux de Trocmé, de Jägerstätter et de MGR von Galen démontre déjà les liens qu'il est possible de faire entre désobéissance marginale et hétérorégulation. Par contre, ils soulèvent aussi des questions en ce qui concerne le rôle joué par l'autorégulation et le raisonnement éthique par rapport au choix que ces individus ont fait entre deux autorités. Dans un contexte de contrainte où une autorité particulière est dominante au point de pouvoir enlever la vie aux détracteurs, choisir d'obéir à une autre autorité que cette dernière n'est-il pas de l'autorégulation ? Qu'elle est la place de la conscience individuelle et du jugement lorsque l'individu obéit à une autorité morale ? Il est nécessaire de définir ce que sont l'autorégulation et le raisonnement éthique avant de s'attarder à ces questions.

3.1.2 Autorégulation et raisonnement éthique

L'autorégulation s'actualise lorsque l'autorité est intérieure à l'individu qui délibère et décide, en contexte et en conscience, des actions à poser. Compte tenu du fait que l'être humain est un être social, socialisé par une famille, une culture, une histoire collective,

c'est à travers les relations qu'il entretient avec les autres qu'il peut peaufiner son jugement en soupesant les valeurs agissantes et en déterminant lesquelles ont préséance dans une situation donnée. « Dans une perspective d'autorégulation, c'est donc à partir d'un sens, construit à travers les interactions collectives et partagé par les membres du groupe auquel l'individu appartient, que ce dernier trouve la source de la régulation de sa propre conduite » (Boisvert, 2008, p.93). En somme, bien que d'autres individus puissent avoir une influence sur le sujet, il s'agit d'autorégulation lorsque celui-ci n'obéit pas aveuglément à des normes mais « décide de sa conduite en référence à des valeurs » sur lesquelles il a délibéré en tenant compte d'autrui. L'autorégulation « constitue un appel à l'autonomie, à la responsabilité, au jugement de la personne ainsi qu'au dialogue, puisqu'elle prend son sens dans le rapport à l'autre » (Rondeau, 2007, p.9). La motivation de l'agent est dès lors de l'ordre de la responsabilité et de l'engagement.

Comme l'ont souligné Magalie Jutras et Louise Campeau dans un numéro de la revue *Ethica* consacré à l'éthique comme autorégulation (2007), l'hétérorégulation relèverait d'une responsabilité objective alors que l'autorégulation relèverait d'une responsabilité subjective. En d'autres mots, la première forme de régulation est basée sur des règles formelles dont il est facile d'en vérifier le respect et la conformité, alors que le deuxième type de régulation appelle à une forme de responsabilité qui découle de la réflexion et de la délibération (Rondeau, 2007, p.10). L'autorégulation n'est pas pour autant arbitraire, car elle se fonde sur l'intersubjectivité critique. Ainsi, face à un acte à poser, les individus peuvent confronter leurs jugements, entamer un dialogue et réfléchir collectivement à la meilleure action à poser dans les circonstances. L'intersubjectivité critique, nommée par le philosophe Karl Popper et revisitée par Jean-François Malherbe, est ici définie comme étant un « dialogue critique entre plusieurs sujets assumant autant que faire se peut leur propre subjectivité et tentant ensemble de se prémunir de tout jugement arbitraire » (Durand, 2004, p.100).

L'autorégulation nécessite donc la capacité de « penser », telle que définie au précédent chapitre. Pour que l'individu puisse se mettre à distance de l'autorité et des

normes qu'elle prescrit, pour qu'il entame la délibération, seul ou en groupe, et qu'il en vienne à un comportement autorégulé, il doit avoir fait appel à son propre jugement. Arendt parle de la « menace de l'autopunition » en référence à cette sanction qui plane dans l'esprit de l'être pensant en ce qui a trait aux actions qu'il pourrait entreprendre de son propre chef. En l'absence d'une autorité extérieure qui dicte quoi faire et quoi ne pas faire, l'individu se règle sur une autre autorité, sa conscience, qui possède ses propres sanctions.

Dans le cas de Kant, la conscience nous menace du mépris de nous-mêmes; dans celui de Socrate, [...] de la contradiction avec nous-mêmes. Et ceux qui redoutent le mépris d'eux-mêmes ou la contradiction avec eux-mêmes sont ceux qui vivent avec eux-mêmes; ils trouvent évidentes les propositions morales, ils n'ont pas besoin d'obligation. (Arendt, 2009, p.124)

Cette « menace de l'autopunition », inhérente à l'autorégulation, peut être évitée par des « limites autopoées ».

Si c'est un être qui pense, qui est bien enraciné dans ses pensées et ses souvenirs, et qui sait donc qu'il doit vivre avec lui-même, il y aura des limites à ce qu'il peut se permettre de faire et ces limites ne lui seront pas imposées de l'extérieur, elles seront autopoées. [...] le mal extrême et sans limites n'est possible qu'en l'absence totale de ces racines autodéveloppées qui limitent automatiquement les possibles. (Arendt, 2009, p.149-150)

L'autorégulation n'est toutefois pas une logique régulatoire égoïste et narcissique comme il peut sembler à première vue. La personne qui s'autorégule le fait à partir de valeurs, puisées à même le dialogue et la délibération réfléchie, et prend en compte autrui dans ses décisions et dans ses actions. L'autorégulation nécessite donc un difficile travail sur soi et une certaine mise à distance par rapport à ses intérêts personnels immédiats pour éviter l'autopunition (honte, remord, regret), tout en s'assurant « que les conséquences [des] actions ne portent pas préjudice aux autres ou à la collectivité » (Boisvert, 2007, p.55).

Lorsque l'individu délibère et décide « en son âme et conscience », non de la meilleure manière d'actualiser une norme prescrite et de s'y conformer (raisonnement normatif), mais de la fin qu'il est le plus souhaitable d'actualiser dans les circonstances, il exerce un raisonnement de nature éthique. Celui-ci consiste à choisir entre deux ou plusieurs valeurs pour déterminer la finalité à viser et l'action pour l'atteindre. L'agent moral ne délibère plus alors uniquement sur les moyens, mais sur les fins et les moyens. Sa décision s'effectue en opérant deux types de jugements : un jugement sur les moyens les meilleurs – comme pour le raisonnement normatif – et un jugement sur les fins, à la lumière des valeurs visées, sans qu'aucune d'entre elles n'ait de préséance prédéterminée de manière absolue, dans le but d'aboutir à une décision bien pesée, juste et équilibrée.

L'éthique, dans une logique autorégulatoire, peut être appréhendée comme un raisonnement mais aussi comme un mode de régulation des comportements. Il s'agit en fait du mode de régulation des comportements le plus autorégulatoire présenté par Boisvert *et al.*.

Le lieu de régulation s'est [...] déplacé. Il n'est plus de l'ordre de la prescription mais plutôt de l'ordre de la réflexion. L'agent social ne régule plus son comportement à partir de la seule injonction personnelle, familiale, institutionnelle ou sociale, sous peine d'exposer son action à une perte de sens. Il préfère réguler son comportement en fonction de la compréhension qu'il en a, selon une réflexion menée à partir de cette compréhension. (Lacroix, 2008, p.83)

En éthique, l'individu engage sa responsabilité personnelle. Il ne la rejette pas sur une autorité extérieure. L'éthique repose aussi sur la « reconnaissance de l'autre en tant que personne », sur la prise en compte de l'autre dans les décisions et actions et sur le « respect de la différence » (Boisvert *et al.*, 2003a, p.35). « L'éthique vise en effet à prendre en considération les valeurs et les intérêts de l'ensemble des personnes et des groupes de personnes sur qui ses actions ont une incidence. » (Boisvert *et al.*, 2003a, p.36)

La régulation provient ainsi de l'individu qui, tout en mettant l'accent sur des valeurs partagées auxquelles il adhère, mobilise son raisonnement pour répondre aux questions « pourquoi j'agis? », « dans quel but? », « pour quelles raisons? », « avec quelle intention? » (Boisvert *et al.*, 2003a, p.32). Cette réflexion permettra à l'agent de répondre de ses décisions et de ses actions aux autres et d'en assumer toutes les conséquences.

Cette responsabilité exige de l'individu une très grande maîtrise de soi. Cette dernière ne s'acquiert que par un travail exigeant et continu de l'individu sur lui-même ainsi que par l'acceptation du consensus issu du dialogue. Cette maîtrise de soi sous-tend en outre un certain renoncement, puisque dans sa délibération, l'individu est amené à renoncer à des valeurs au nom de certaines autres.

Par sa réflexion, l'individu est ainsi amené à renoncer à une part de ses intérêts, en raison du fait que leur poursuite aurait ou pourrait avoir des conséquences désastreuses sur les autres. Il doit alors accepter de se « faire violence », en réprimant une pulsion parfois forte à agir en fonction de son intérêt individuel. (Boisvert *et al.*, 2003a, p.37)

Il est dès à présent possible de constater plusieurs points communs entre les critères de sélection définissant ce qu'est un éveilleur de conscience et cette brève définition de l'éthique comme autorégulation. Par exemple, selon notre conception, l'éveilleur de conscience doit avoir assumé son libre arbitre et avoir accepté les conséquences et la responsabilité de son refus d'obéissance. La nature non-violente du refus rapproche aussi l'action de l'éveilleur de conscience de l'éthique comme mode de régulation des comportements car le non-violent considère l'autre, quel qu'il soit, dans le choix de ses moyens d'action. S'il utilisait des méthodes violentes, il ne respecterait pas entièrement autrui. En optant pour la non-violence, il sacrifie sa sécurité dans l'espoir de pouvoir instaurer un dialogue avec l'autorité destructrice.

Persuader, amener à consentir, convaincre – c'est tout le contraire de violenter, d'exiger, de vaincre. La seule exigence admise par le non-violent est celle de la conscience. Il tiendra donc à provoquer une prise de conscience pour que chaque citoyen évalue sa responsabilité dans la marche de la cité. Pas d'embrigadement. Mais une mobilisation des esprits. Grâce à quoi la

participation individuelle à une action collective ne sera pas une diminution de sa responsabilité, ni de son initiative, mais un engagement conscient avec des risques calmement assumés. (Fronsac, 1962, p.92-93)

Par exemple, Gandhi fondait ses actions sur les valeurs d'« ahimsa » (amour du prochain) et de « satyagraha » (non-nuisance). Il a toujours accepté les conséquences de ses refus d'obéissance et tentait constamment d'instaurer des dialogues entre les diverses couches hiérarchiques de la société et les diverses religions qui cohabitaient en Inde. Il travaillait pour une plus grande justice sociale en visant la concertation. Le raisonnement qu'il mettait en œuvre était de l'ordre de l'éthique car bien qu'il respectait les institutions en place, entre autre en sa qualité d'avocat, il était toujours motivé à réfléchir aux fins visées par celles-ci et à s'y opposer si elles ne prenaient pas en compte autrui. Gandhi est, en outre, un bel exemple du passage entre raisonnement normatif et raisonnement éthique. Il considérait qu'il fallait d'abord savoir respecter les lois et que la désobéissance n'était légitime qu'après avoir obéi et après avoir constaté que les lois ne répondaient pas convenablement aux problèmes rencontrés dans la société (Gandhi, 2012, p.602-603). La désobéissance n'était pas non plus une fin en soi, mais un moyen, une rupture dans l'ordre des choses pour pouvoir prendre une distance avec les normes en vigueur, pour les questionner collectivement, pour trouver des avenues plus adéquates afin de répondre aux besoins des citoyens.

On passe [...] du raisonnement normatif au raisonnement éthique quand on éprouve le besoin d'aller au-delà de la simple application d'une norme pour exercer son jugement personnel, le strict respect de la norme ou de la règle ne résolvant pas convenablement à ses propres yeux le dilemme auquel on fait face. On peut y venir également quand il n'y a pas de norme, ou qu'elle est ambiguë ou jugée inadéquate. Dans ce dernier cas, on pourra demander qu'elle soit révisée. Dans des cas exceptionnels, on pourrait même agir en contravention de la norme. Ce ne serait pas là un acte de délinquance délibérée, mais plutôt une décision réfléchie fondée sur la conviction que la norme est insuffisante ou injuste. (Boisvert *et al.*, 2003a, p.85)

Le raisonnement éthique se retrouve aussi dans l'analyse du cas de David Henry Thoreau. En délibérant sur le bienfondé des lois du Massachusetts en lien avec les valeurs véhiculées par la Constitution des États-Unis, il en était venu à la conclusion que les normes en vigueur devaient être modifiées pour respecter les valeurs motrices du pays. Son refus de payer les impôts, moyen non-violent de retirer son consentement face à l'application des politiques en vigueur, était donc de l'ordre de l'autorégulation car il considérait que le fait de refuser ainsi symboliquement son soutien à l'État était sa responsabilité de citoyen. Cette décision fut le fruit d'une délibération et d'un questionnement en ce qui a trait aux fins visées par les normes auxquelles il devait légalement se conformer. Il était aussi prêt à ouvrir un dialogue avec ses concitoyens et demeurait ouvert à la réévaluation de ses positions : « Chaque année, à l'arrivée du percepteur, je suis disposé à passer en revue les actes du gouvernement du pays et de l'État, à réexaminer leur position, à réévaluer l'état d'esprit du peuple, dans l'espoir de trouver un prétexte pour faire comme tout le monde. » (Thoreau, 1994, p.44-45)

Si le raisonnement éthique a mené plusieurs « éveilleurs de conscience » à la désobéissance, cette avenue n'est pas pour autant la seule possible. En ce sens, le « père de la philosophie » et l'une des inspirations de l'appellation « éveilleur de conscience », Socrate, a fait preuve d'un raisonnement éthique dans le *Criton* de Platon afin de confirmer sa décision de prendre la cigüe. Son bon ami Criton souhaitait aider Socrate à s'évader de prison mais ce dernier refusait. Néanmoins, il ouvrit un dialogue dans le but que tous deux délibèrent de l'action à entreprendre.

Examinons ensemble ce qu'il en est, mon bon; et si tu as quelque objection à soulever, ne te gêne pas, j'en tiendrai compte. Sinon, renonce, bienheureux Criton, à me tenir sans cesse les mêmes propos, à savoir que je dois partir d'ici, même si les Athéniens ne sont pas d'accord. Je tiens beaucoup, vois-tu, à agir comme je vais le faire, avec ton approbation et non contre ton gré. Eh bien, en ce qui concerne le point de départ de notre examen, vois s'il te satisfait et essaie de répondre à mes questions en fonction de ce que tu penses vraiment. (Platon, *Criton*, 48d-49a)

Dans cette délibération, Socrate fait intervenir des considérations sur la justice et l'injustice, sur le mal et sur le bien, et fait discourir les « Lois ». En procédant ainsi, les deux hommes ont recours au raisonnement normatif (Lois) au cœur de leur raisonnement éthique. Au terme de leur dialogue, ils en viennent d'ailleurs à la conclusion qu'un comportement respectueux des normes est le plus adéquat dans les circonstances. Tous deux s'entendent sur le fait qu'accepter la peine de mort est l'action la plus appropriée, car c'est elle qui engendre le moins de conséquences fâcheuses pour les autres et qu'elle est la plus indiquée pour actualiser la valeur de « justice » que tous deux considèrent comme la plus importante dans l'analyse de cette situation particulière. En agissant ainsi Socrate ne désobéit pas aux lois d'Athènes mais il demeure un « éveilleur de conscience » car son obéissance n'est pas aveugle et irréfléchie, elle est raisonnée et vise une finalité plus grande et importante à ses yeux que sa propre vie : la justice.

3.2 ENTRE « ALTER-OBÉISSANCE » ET « DÉSOBÉISSANCE ÉTHIQUE »

Compte tenu du fait qu'il a été démontré que les agissements de certains éveilleurs de conscience découlaient d'un raisonnement normatif, il est impossible d'affirmer que le raisonnement éthique est le seul raisonnement opérant lorsqu'un acte de désobéissance ou de non-conformité nous interpelle par sa marginalité et son essence prosociale. Dans plusieurs cas, l'action désobéissante a été motivée par un désir de conformité envers une autre autorité. Pour ces désobéissants, la question était de savoir : « Quel est le devoir premier dans les circonstances ? » Par contre, il ne s'agissait pas pour autant d'« obéissance servile » car ces désobéissants ont fait un choix que les « exécuteurs » n'ont pas fait. Incidemment, leur action nécessite le recours à une autre notion.

Dans sa thèse de doctorat, *Ni paix ni guerre. Philosophie de la désobéissance civile et politique de la non-violence*, Manuel Cervera-Marzal introduit une nouvelle classification de l'obéissance et de la désobéissance. Il propose tout d'abord deux catégories d'obéissance : obéissance première et obéissances secondes.

J'entends par *obéissance première* l'attitude consistant à se soumettre aveuglément aux lois en vigueur, c'est-à-dire aux lois étatiques – l'État ayant dans nos sociétés l'apanage des pouvoirs législatif et judiciaire. Cette obéissance première est le pendant pratique du *légalisme*, qui désigne la position théorique illustrée par la maxime « la loi, c'est la loi ». D'après cette position, que j'appelle aussi *obéissance servile*, les lois en vigueur méritent une soumission absolue.

Face à cette obéissance première se tiennent trois attitudes prétendument désobéissantes. Elles ont en commun le refus d'une obéissance systématique aux lois étatiques. Mais deux d'entre elles sont, au fond, des obéissances qui s'ignorent et/ou qui ne disent pas leur nom. Je les nomme *obéissances secondes* au sens où elles sont des « obéissances au second degré » qui, au premier degré et en apparence (mais en apparence seulement), peuvent se présenter comme des « désobéissances ». L'adjectif « *secondes* » permet de souligner qu'elles tentent d'occulter leur vraie nature obéissante. Par conséquent, seule l'une des trois, la désobéissance civile, est une désobéissance véritable. (2014, p.361)

La première forme d'« obéissance seconde » est l'« anti-obéissance ». Elle s'actualise par un refus total de toute forme d'obéissance. « Elle renverse l'obéissance première mais, ce faisant, elle en conserve le noyau. Sans le savoir, l'anti-obéissance est donc *obéissance* à la loi qui prescrit de “ désobéir à toutes les lois ”. » (Cervera-Marzal, 2014, p.361)

La deuxième forme d'« obéissance seconde », celle qui nous intéresse car elle peut remplir un vide théorique laissé par la présente problématique, est l'« alter-obéissance ».

Elle désigne le refus d'obéir aux lois étatiques afin de se soumettre à d'autres lois : la loi religieuse, la loi naturelle, la loi du marché, la loi des traités internationaux, la loi morale, la loi de l'histoire, etc. L'alter-obéissance se présente comme « désobéissance » dans la mesure où elle transgresse en effet les lois étatiques. Mais cette violation des lois en vigueur a pour vocation de permettre d'obéir *encore mieux et encore plus* à une loi *non* étatique. Elle viole les lois en place, qu'elle juge injustes, pour mieux se soumettre à une autre loi, jugée pour sa part entièrement conforme à l'idéal de justice. Elle ne fait que remplacer une obéissance par une *autre*. Elle est donc *alter-obéissance*, obéissance au second degré.

L'alter-obéissance partage avec l'obéissance première – à laquelle elle ne s'oppose qu'en apparence – l'idée selon laquelle il existe de « bonnes » lois auxquelles il faut par conséquent vouer un respect absolu, une soumission

systematique. Pour l'obéissance première, ces bonnes lois sont celles édictées par l'État. Pour l'alter-obéissance, ce sont les lois de Dieu, de la science, du droit international, des marchés, de l'histoire ou de la morale. (Cervera-Marzal, 2014, p.362)

Cervera-Marzal articule ces catégories dans le domaine de la science politique et tente de mieux circonscrire son objet d'étude, la « désobéissance civile ». Son but premier étant de défendre l'une de ses thèses motrices : la « désobéissance comme *extra-légalité* » (2014, p.360). Compte tenu du fait que le terreau de ses recherches est voisin mais non identique au nôtre, il nous faut extraire ses notions du domaine politique pour notre analyse des desseins individuels dans le cadre de l'action désobéissante. Nous retenons donc de la définition de l'« alter-obéissance » que celle-ci s'actualise lorsque l'individu désobéit à l'autorité légitime, ou dominante, pour obéir à une autre autorité.

En ce sens, les éveilleurs de conscience qui ont désobéi à une autorité destructrice pour respecter leurs devoirs face à une autre autorité ont fait acte d'« alter-obéissance ». Il ne s'agissait pas plus de pure obéissance que de pure désobéissance. Choisir entre deux autorités, c'est aussi choisir entre deux finalités distinctes et ce type de choix relève de l'autorégulation. Lorsque l'individu soupèse les valeurs véhiculées par les devoirs des deux autorités auxquelles il fait face, il actualise un raisonnement éthique. Nous prenons ainsi une certaine distance avec Cervera-Marzal qui postule que les deux formes d'« obéissances secondes » entretiennent un rapport exclusivement « hétéronome » avec l'autorité.

Malgré leurs différences, l'obéissance première et les obéissances secondes entretiennent un rapport *hétéronome* à la loi. Elles partagent le postulat selon lequel certaines lois sont sacrées et méritent de ce fait une obéissance inconditionnelle. La désobéissance civile clame au contraire que toute loi particulière est en proie à la contingence. (Cervera-Marzal, 2014, p.367)

Nous posons donc l'hypothèse qu'il existe deux moments régulatoires dans l'« alter-obéissance » : un moment autorégulatoire et un moment hétérorégulatoire. Cette hypothèse s'appuie sur la constatation que les désobéissants marginaux, notamment les cas chrétiens

étudiés plus tôt, ont franchi une étape réflexive supplémentaire avant d'en venir à leur refus d'obéissance. Franz Jägerstätter, par exemple, a dialogué avec plusieurs prêtres (et même un évêque) qui lui ont tous conseillé de préférer l'autorité nazie à l'autorité de l'Église dans les circonstances particulières du III^e Reich. Or, soumis à une autorité quelconque et faisant face à un ordre qu'il pressent destructeur, l'individu qui ressent une forte tension à l'idée d'exécuter ces ordres chercherait une autre autorité à laquelle obéir pour résorber la tension qu'il ressent. Cette recherche d'une autre autorité, transcendante (Dieu), absente (exemples passés) ou diffuse (culture minoritaire), est basée sur une réflexion quant aux finalités visées et aux valeurs véhiculées par ces autorités antagonistes. Ce moment du choix entre deux autorités est donc le moment autorégulateur du comportement de l'« alter-obéissant ».

Néanmoins, le moment le plus saillant, le plus long et durable, des comportements désobéissants de ces mêmes individus est le moment hétérorégulateur. Après que le choix ait été effectué, l'individu peut dès lors se soumettre aux normes de la deuxième autorité et avancer avec confiance dans son refus d'obéissance car il sent qu'il fait son « devoir ». La notion de « banalité du bien », qui fut questionnée lors du dernier chapitre, trouve ici son essence.

Il reste à catégoriser les cas qui ne relèvent pas de la « banalité du bien » et dont le refus d'obéissance n'est pas une forme d'« alter-obéissance ». Pensons notamment aux cas de Socrate, Jésus, Thoreau, Gandhi, Luther King et même Hans Fest dont il était question au premier chapitre et pour lesquelles il est impossible de cibler un moment irrévocablement hétérorégulateur. Il n'existe pas de notion unificatrice pour nommer le type d'actions que ces éveilleurs de conscience ont entreprises. Nous proposons donc celle de « désobéissance éthique ».

Ce phénomène s'actualiserait lorsque le désobéissant a délibéré sur les diverses normes en présence, qu'il a pris en compte les valeurs en jeu dans la situation, qu'il a fait preuve de « sagesse pratique » (Ricoeur, 1991) en choisissant d'obéir de manière créative (Malherbe, 2001, p.37) à son propre jugement prudentiel.

Terminant la délibération, le jugement prudentiel mobilise l'expérience accumulée dans le passé, la connaissance des principes de l'agir, la fidélité à l'intention éthique originaire, l'appréciation nuancée de la situation, la puissance d'invention de l'« imagination créatrice », la prise en compte des conséquences de l'action. On comprendra donc quelle richesse éthique se concentre dans l'acte prudentiel, qui est le point de jonction de la pensée et de l'action effective : l'acte qu'assume le « prudent » n'est pas le risque aléatoire du joueur, ni l'action savamment élaborée du calculateur, ni l'engagement craintif d'un sujet que les responsabilités effraient, mais le risque lucide d'une décision qui joint aux aléas de l'action la lumière d'une pensée, qui est inséparablement intuition et raison. On ne peut dire qu'agir, c'est cesser de penser; c'est plutôt engager la pensée dans l'action, si l'on confère au terme de pensée la somme des éléments que l'analyse de l'acte prudentiel a permis de mettre en relief.

Risque lucide, disions-nous. La lucidité est précisément la part même de la raison pratique en œuvre dans la démarche éthique et plus largement dans le procès d'humanisation qui caractérise l'éthique dans sa liaison avec la morale. (Simon, 1993, p.66)

Ce type de désobéissance serait donc entièrement sous-tendu par un raisonnement éthique menant à un comportement autorégulé. La responsabilité totalement assumée du désobéissant serait aussi garante de la nature éthique de l'acte. C'est en effet ce facteur qui semble départager le plus sûrement les éveilleurs de conscience des autres individus. Ils ont conscience de leur responsabilité personnelle face à autrui et face aux possibles conséquences de leurs actions.

L'être responsable est cet être [...] qui développe l'action efficace comme si chaque maillon des séries causales pouvait lui être imputé. Certes, il sait bien que tout ne dépend pas de lui, mais il tient obstinément à penser, à connaître et à reconnaître sa part dans les événements qui, sans lui, n'auraient pu advenir. À strictement parler, l'homme responsable n'est pas seulement celui qui peut répondre, c'est celui qui agit en pensant qu'il devra répondre et qui donc veut répondre. (Etchegoyen, 1993, p.53)

La responsabilité est du domaine de l'autorégulation et présuppose l'autonomie du jugement du sujet qui réfléchit aux implications de son action et à ses possibles

conséquences. Les individus comme Eichmann, qui ont obéi à une autorité destructrice et dont les actions s'inscrivent dans le registre de la « banalité du mal », ont assumé les responsabilités inhérentes à leur rôle – une responsabilité contractuelle au sens de Milgram – conformément à l'engagement qu'ils avaient pris envers l'autorité. Cette responsabilité ne dépassait toutefois pas le cadre très restreint de leur tâche. En contrepartie, la responsabilité des éveilleurs de conscience est beaucoup plus vaste, tendant même vers l'universel.

Dans la responsabilité, il faut comprendre que nous développons la capacité à répondre à autrui, quel qu'il soit. [...] La moralité ne s'identifie jamais au seul pouvoir. Elle ne prend corps que dans la réponse que nous sommes capables de donner à autrui, quel qu'il soit, c'est-à-dire à tous les hommes. Autrui n'est pas l'homme de loi. Autrui est une conscience, comme la mienne. Autrement dit, mon action ne devient moralement évaluable que si, et seulement si, je suis capable de répondre à tous les hommes de ces actes. Ma responsabilité ne consiste pas seulement à répondre à cet homme qui me confie un pouvoir dans l'espérance de me voir accomplir correctement ma mission. Cette réponse locale correspond au devoir que j'ai reconnu en prenant cette responsabilité. Encore faut-il qu'il soit compatible avec la conscience d'autrui qui est en moi dès que je sollicite ma conscience morale. Il n'est pas de responsabilité qui soit seulement formelle; encore faut-il qu'elle soit aussi universelle. (Etchegoyen, 1993, p.63)

Certains éveilleurs de conscience que nous avons étudiés assumaient ce type de responsabilité. Face à une autorité destructrice, ils avaient la capacité de mettre en relation les responsabilités liées à leur rôle et celles liées à leur humanité, à leur « conscience d'autrui ». Ils n'étaient pas des rouages irréfléchis mais bien des « personnes morales » (Arendt, 2009), par définition autonomes, aptes à prendre une distance par rapport aux situations pour en voir les multiples implications et finalités. Leur responsabilité était conséquemment accrue et cette responsabilité, liée à une conscience fine de la situation, activait leur jugement prudentiel.

« Personne morale », « jugement prudentiel », « responsabilité » et « intersubjectivité critique » sont des notions liées à la fois aux éveilleurs de conscience et à l'éthique comme autorégulation. Dans ce registre où pensée, conscience et jugement se complètent, nous

sommes à mille lieux d'une quelconque « banalité du bien ». Les éveilleurs de conscience qui ne cadrent pas avec la notion d'« alter-obéissance » adoptent des comportements où l'éthique comme autorégulation est à ce point incontournable qu'elle nous pousse à conclure à l'existence d'une « désobéissance éthique ».

La « désobéissance éthique » pourrait donc se définir comme étant un refus réfléchi découlant de l'usage d'un « jugement prudentiel » motivé par le souci d'autrui. Pour que la désobéissance puisse être qualifiée d'« éthique », il doit y avoir délibération sur les normes et les valeurs en présence, de même que sur les finalités des actions envisagées et sur les conséquences possibles de ces dernières. Finalement, l'agent désobéissant doit assumer intégralement sa responsabilité personnelle dans les actions entreprises et doit accepter d'en répondre face à autrui, et particulièrement face à l'autorité.

Néanmoins, qu'il s'agisse d'« alter-obéissance » ou de « désobéissance éthique », que les actions des désobéissants ciblés n'aient pas été uniquement, ou indéniablement, soutenues par un raisonnement éthique, l'appellation « éveilleur de conscience » conserve sa pertinence. De tels individus sont parvenus à s'extraire d'une situation où tout concourrait à ce qu'ils obéissent ou se conforment servilement. Ce faisant, ils sont devenus une « exception », un « précédent », une « anomalie » dans un univers normalisé. De tout temps, ce sont ces exceptions qui happent les consciences, qui inspirent les légendes, qui changent l'histoire et qui donnent espoir. « L'histoire progresse par ses marges. » (Cattelain, 1973, p.22) Ils sont la preuve qu'il est possible de désobéir à une autorité destructrice, de « ne pas être [...] complice du mal que [l'on] condamne » (Thoreau, 1994, p.31), et que malgré les conséquences encourues, ce geste sert la réflexion, l'évolution des rapports sociaux, l'éveil des consciences des générations présentes et à venir. L'« alter-obéissance » ou la « désobéissance éthique » à une autorité destructrice n'est pas vaine, comme peuvent le penser de nombreux obéissants. Elle peut par contre s'avérer être un investissement à long terme. C'est d'ailleurs sur la prophétie d'un des plus anciens d'entre eux que nous souhaitons conclure ce dernier chapitre.

[...] j'ai bien envie de faire une prédiction vous concernant, vous dont les votes m'ont condamné. J'en suis, en effet, à cette heure de la vie où les êtres humains sont le plus aptes à faire des prophéties, au moment où ils vont mourir. Je vous prédis en effet, citoyens, vous qui m'avez condamné à mort, que vous aurez à subir, tout de suite après ma mort, un châtement beaucoup plus pénible, par Zeus, que celui auquel vous m'avez condamné en me condamnant à mort. En agissant ainsi aujourd'hui, vous avez cru en effet vous libérer de la tâche de justifier votre façon de vivre; or, c'est tout le contraire qui va vous arriver, je vous le prédis. Il augmentera, le nombre de ceux qui vous demanderont de vous justifier, et que je m'employais à retenir sans que vous vous en rendiez compte! Et ils seront d'autant plus agressifs qu'ils seront plus jeunes, et ils vous irriteront davantage. Car si vous vous imaginez que c'est en mettant des gens à mort que vous empêcherez qu'on vous reproche de ne pas vivre droitement, vous faites un mauvais calcul. En effet, cette manière de se débarrasser du problème n'est ni particulièrement efficace ni particulièrement honorable. En revanche, la façon la plus élégante et la plus pratique consiste non pas à supprimer les autres, mais à prendre les moyens qui s'imposent pour devenir soi-même le meilleur possible. Voilà ce que j'avais à prédire à ceux de vous qui m'ont condamné par leur vote; cela fait, je prends congé d'eux. (Platon, *Apologie de Socrate* – 39cd, p.89)

CONCLUSION GÉNÉRALE

L'hypothèse motrice de ce mémoire était que les « éveilleurs de conscience » sont, en quelque sorte, immunisés contre la « banalité du mal » et qu'en étudiant leurs actions, en isolant les facteurs qui ont engendré leur comportement marginal, il serait peut-être possible de trouver un « remède » à la « majeure partie du mal [...] qui est commise » (Arendt, 2009, p.236) en ce monde. En catégorisant ces individus, de même que leurs motivations d'agir et certains éléments des situations auxquels ils étaient confrontés, il est maintenant possible d'extraire de cette recherche certaines pistes de solution porteuses d'espoirs en ce qui a trait à l'évolution des relations qu'entretient l'individu avec l'autorité.

D'entrée de jeu, l'éducation et la socialisation de l'individu constituent le facteur le plus déterminant dans les cas d'« alter-obéissance ». Si l'éducation transmise depuis l'enfance était fermement orientée vers des valeurs prosociales, si le groupe d'appartenance (famille, amis, congrégation, etc.) prônait des valeurs de bienveillance, d'entraide, de partage et d'ouverture, l'individu confronté à une autorité destructrice risquerait fort de désobéir car il souhaiterait demeurer fidèle aux enseignements qu'il a reçus, aux traditions dans lesquelles il a grandi, aux valeurs dominantes de son milieu. Il s'agit d'un conditionnement à faire le « bien ». Être attentif aux valeurs qui sont prônées dans les foyers, à l'école, dans les activités sociales, ou même à la télévision, pourrait même permettre de cibler la teneur du conditionnement reçu par l'individu et cette constatation pourrait permettre de prédire vers quel type de « banalité » ce dernier risque de verser. Il reviendrait donc aux « éducateurs » de veiller à ce que ce conditionnement soit davantage prosocial qu'antisocial.

La « désobéissance éthique » se situe, par contre, dans un autre registre que l'« alter-obéissance » : celui d'une compétence réflexive. Pour former un esprit critique apte à prendre une distance avec les situations pour les questionner, il est souhaitable

d'encourager dès l'enfance les individus à poser des questions, à se positionner sur la manière dont ils voient les choses, à remettre en question l'autorité, à ouvrir un dialogue lorsqu'ils sont en désaccord avec ce qui leur est demandé. Pour qu'une telle éducation soit réellement efficiente, elle doit toutefois être cohérente. C'est-à-dire qu'elle doit rompre avec la tradition du « command and control ». L'objection de conscience, tant de la part d'un enfant que d'un subordonné en milieu de travail, est encore largement perçue comme une attaque contre l'autorité, une nuisance pour la bonne marche des choses, une porte ouverte au chaos. Pour éviter les dérapages que l'obéissance, le conformisme et l'emprise peuvent engendrer, les autorités bien intentionnées doivent valoriser et encourager l'exercice du jugement personnel, autonome et critique, de chacun en offrant une « marge de manœuvre accrue » qui permettrait à ces derniers d'ouvrir un dialogue et de délibérer. Par la concertation, basée sur la réflexivité des acteurs et rendue possible grâce à l'aplanissement des structures hiérarchiques, les risques de dérapage vers la « banalité du mal » sont certainement réduits. L'individu qui expérimente et intègre de tels processus possède les ressources nécessaires pour s'opposer à une autorité destructrice, même si à côté de lui une majorité de personnes s'y conforme. Il pourrait tenter d'ouvrir un dialogue avec les autres, les inviter à une délibération sur les valeurs en présence, questionner les finalités visées et devenir, par le fait même, un « éveilleur de conscience ».

Un autre aspect peut s'avérer déterminant tant dans les cas d'« alter-obéissance » que dans les cas de « désobéissance éthique » : la capacité empathique de l'individu. Il en a été question dans la section traitant du « rapport à autrui » comme facteur contributif des phénomènes de « banalité » et cette capacité peut aussi être constitutive du raisonnement éthique car il doit y avoir prise en compte d'autrui avant qu'une décision soit prise. Ce thème n'a toutefois pas été explicitement approfondi dans ce mémoire, mais nous pensons que la capacité empathique est essentielle pour pouvoir s'objecter à une autorité destructrice. Si le sort d'autrui nous est égal, pourquoi se mettre en « danger » en désobéissant à l'autorité ? Comme nous l'avons vu au premier chapitre, il y a en effet beaucoup plus d'avantages immédiats à obéir et à se conformer qu'à se rebeller. Incidemment, il y a fort à parier qu'un individu ressentant de l'empathie pour une victime

potentielle sera plus motivé à s'objecter à une autorité destructrice qu'un individu apathique qui veillera à ses intérêts immédiats.

En somme, l'éducation, la socialisation, l'esprit critique, la réflexion et l'empathie sont des aspects essentiels pour qu'apparaissent les phénomènes d'« alter-obéissance » et de « désobéissance éthique » lorsqu'une autorité s'avère destructrice. Il serait donc souhaitable de trouver des moyens pour socialiser les individus très tôt, tant dans les écoles qu'à la maison, en prenant en compte ces aspects cruciaux. Au niveau académique, les cours d'*Éthique et culture religieuse*, présentement offerts dans les institutions scolaires québécoises, sont un bon point de départ. D'autres cours pourraient s'ajouter, tel un cours de « participation citoyenne » et certains programmes pourraient être modifiés pour inclure de manière plus affirmée les aspects ciblés par cette recherche.

Par exemple, il pourrait être souhaitable de sensibiliser très tôt les individus à la « désobéissance éthique » par l'étude de cas d'éveilleurs de conscience. Il a été dit qu'une des caractéristiques essentielles de ces désobéissants marginaux est qu'ils ont une propension naturelle à être des agents multiplicateurs, des exemples comportementaux. Au contact de leur histoire, par le biais de récits ou de films biographiques, nous sommes bien souvent séduits, émus et admiratifs. Inclure l'étude de cas d'« éveilleur de conscience » dans les formations académiques augmenterait les chances que les individus aient les outils réflexifs nécessaires pour confronter pacifiquement une autorité destructrice. Il serait aussi possible de valoriser très tôt les capacités empathiques, l'action prosociale, les valeurs d'aide et l'esprit critique. On s'assurerait ainsi que l'option de la désobéissance ne devienne pas « anti-obéissance » mais qu'elle s'actualise par la « désobéissance éthique ».

Au-delà des aspects qui viennent d'être abordés et qui peuvent être pris en charge au niveau éducationnel, il y a d'autres facteurs qui concernent plus spécifiquement les organisations et les milieux de travail. Un retour à la formule de Milgram, que nous avons modifiée au premier chapitre, s'impose. Il avait été dit que la tension (T) était l'élément déclencheur de la désobéissance, mais que celle-ci pouvait être amoindrie, malgré la nature destructrice de la situation, par des « facteurs de maintenance » (m), des « mécanismes de

résolution de la tension » (r) et des « amortisseurs de tension » (a). La formule était la suivante :

$$\text{Désobéissance} = T > (m + r + a)$$

$$\text{Obéissance} = T < (m + r + a)$$

Les implications de cette formule sont grandes pour l'éthique organisationnelle. Compte tenu du fait qu'il a été démontré que les différents vecteurs de cette équation (m + r + a) ont une incidence décisive sur la propension à la réflexion des agents, il est dès lors proposé de leur accorder une attention particulière. En tentant de les amoindrir en organisation, voir même de les éliminer, il pourrait être possible de rendre la tension incontournable. Cette tension, symptôme premier d'un dilemme éthique, pourrait disposer les individus à la réflexion et leur prescrire le recours à des pratiques délibératives pour tenter de la résoudre. Ce processus contrecarrerait l'émergence de la « banalité du mal ».

La première démarche qu'il est possible de déduire de cette aspiration en organisation est qu'il faut sensibiliser les agents au fait que la « tension », qu'ils peuvent ressentir dans certaines situations, est indicative que quelque chose se passe sur le plan moral, elle est un signal lancé par leur conscience morale. Cette tension peut donc être le déclencheur d'un processus réflexif et le point de départ d'une éventuelle responsabilisation. Sans celle-ci, l'individu demeure dans le registre de la routine, du conformisme et de l'obéissance. Il n'a pas besoin de remettre en question ses pratiques puisqu'il se sent bien et qu'aucun « signal d'alarme » n'appelle sa vigilance. En fait, ce qui peut empêcher l'individu d'entendre ou de porter attention à la tension, au « signal d'alarme » émis par sa conscience face à un dilemme éthique, ce sont les « mécanismes de résolution de la tension ». En conséquence, il faudrait impérativement encourager les individus à cibler les « mécanismes de résolution de la tension » qu'ils sont le plus enclin à utiliser (déli, déroba, subterfuge, etc.) avant de leur apprendre d'autres processus de résolution de l'ordre de l'éthique.

Les formations en éthique appliquée basées sur le modèle de Boisvert *et al.*, et traitant particulièrement du raisonnement éthique, de même que le recours au modèle délibératif de

Georges A. Legault (Legault, 1999), pourraient aider l'individu à cibler l'objet de la tension et lui apprendre à résoudre le dilemme qui la sous-tend en choisissant l'action la plus appropriée dans les circonstances auxquelles il est confronté. Par contre, ce modèle est présentement remis en question par certains chercheurs en éthique appliquée au Québec car il suppose que l'individu qui s'y réfère a déjà pris conscience d'un problème éthique. Ces chercheurs questionnent aussi les retombées des formations en ce qui a trait à leurs effets concrets dans la pratique des individus. Ainsi, même si ce modèle peut être intéressant à certains points de vue, notamment dans le cadre de l'analyse de notre troisième chapitre, il est impératif de continuer à trouver des moyens et à tenter de développer de nouveaux modèles pour accroître la compétence éthique des travailleurs.

Par ailleurs, en plus de sensibiliser l'individu au phénomène de tension et de le former pour qu'il puisse y répondre le plus adéquatement possible, il faudrait agir sur les organisations pour amoindrir ce qui peut concourir à « l'absence de pensée » et à la « banalité du mal ». C'est un changement de paradigme organisationnel qui est en cause ici. Les nouveaux modèles de gestion participative qui chamboulent l'organisation traditionnelle du travail dans le domaine du management (Aktouf, 2012) pourraient être des terrains fertiles pour rendre inopérants les facteurs et amortisseurs qui inhibent la conscience individuelle. Il s'agirait de questionner et de modifier les facteurs de maintenance (continuité de l'action, obligation liée à l'engagement, anxiété de bouleverser une situation établie) et les amortisseurs de tension (éloignement des victimes potentielles, aspect technique de la tâche, division du travail) pour créer des conditions propices à l'émergence de la « personne morale » en organisation. Il serait souhaitable que des recherches futures en éthique organisationnelle creusent cette question.

En définitive, même si l'obéissance, le conformisme et l'emprise sont des phénomènes essentiels à la vie en société, la désobéissance et le non-conformisme sont des comportements qui le sont tout autant dans certaines circonstances particulières. Le premier défi pour l'individu consiste dès lors à savoir reconnaître ces situations particulières pour ensuite apprendre à se positionner par rapport à elles et même à s'y opposer si son

« jugement prudentiel » l'y encourage. Pour les institutions sociales, que ce soit l'école, la famille, les milieux de travail et même l'État, le plus grand défi est d'accepter la « désobéissance éthique » comme étant une composante essentielle d'une saine régulation sociale et de donner aux individus la « marge de manœuvre » nécessaire pour qu'ils puissent y avoir recours si leur conscience les y enjoint et que la situation le justifie. L'instauration de telles conditions pourrait permettre d'en finir avec la « banalité du mal ».

Il est néanmoins certain que des individus, tout aussi minoritaires que pouvaient l'être nos « éveilleurs de conscience », auront toujours la fâcheuse tendance à s'accaparer le pouvoir dans le but d'atteindre des fins égoïstes. Depuis toujours, des individus puissants, voir même surpuissants, font la pluie et le beau temps au quotidien dans de nombreuses sphères d'activités. Beaucoup de leurs décisions ont d'ailleurs des conséquences désastreuses pour bon nombre d'êtres humains. On dit qu'à notre époque 50% des ressources de la planète appartiennent à 1% de la population mondiale. Cette infime minorité, qui n'a pas été démocratiquement élue pour diriger, contrôle présentement l'« ordre des choses » et impose son idéologie par tous les moyens qui sont à sa disposition. Ainsi, bien que la présente recherche ait pu ouvrir sur quelques pistes d'action pour éviter la « banalité du mal » qui sert si bien ces autorités aux tendances machiavéliques, elle ne peut aider en ce qui a trait à la nature et aux visées de ce type d'autorité. Elle enjoint les « exécutants » à reprendre la responsabilité qui leur revient, mais elle reste muette sur la responsabilité des dirigeants. Le mouvement d'éveil des consciences qu'elle encourage est ascendant et confère une responsabilité pratiquement intenable aux individus pour qu'ils acceptent de devenir des « David contre Goliath ». La suite la plus constructive de la présente recherche serait donc de tenter de trouver une manière d'atteindre les sommets décisionnels en partant de la question suivante : « Comment éveiller la conscience des surpuissants » ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AKTOUF, Omar, *et al.* 2012. *Le management entre tradition et renouvellement*. 5^e édition. Montréal : Gaëtan Morin Éditeur. Chenelière Éducation. 555p.
- ANDRIEU, Claire. 2008. « Le sauvetage, une notion renouvelée ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir. de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.505-517
- ARENDT, Hannah. 1972. *Du mensonge à la violence*. Calmann-Lévy. 249p.
- ARENDT, Hannah. 1996. *Considérations morales*. Paris : Éditions Payot & Rivages. 78p.
- ARENDT, Hannah. 2002. *Eichmann à Jérusalem*. Gallimard. Folio Histoire. 519p.
- ARENDT, Hannah. 2009. *Responsabilité et jugement*. Paris : Éditions Payot et Rivages. 362p.
- BÉGIN, Luc. 2008. « L'intervention en éthique organisationnelle : acteur moral et titulaire de rôle ». Dans *Mélanges, Georges A. Legault*. Sous la dir. de LALONDE, Louise, *et al.* Sherbrooke : Les Éditions Revue de Droit, p.43-65
- BLUMENTHAL, David R. 2009. *La banalité du bien et du mal*. Paris : Les Éditions du Cerf. 454p.
- BOISVERT, Yves, *et al.* 2003a. *Raisonnement éthique dans un contexte de marge de manœuvre accrue : clarification conceptuelle et aide à la décision*. Rapport de recherche. Secrétariat du Conseil du trésor. Gouvernement du Québec. 96p.
- BOISVERT, Yves, *et al.* 2003b. *Petit manuel d'éthique appliquée à la gestion publique*. Montréal. Liber. 135p.
- BOISVERT, Yves. 2007. « Argumentation et démonstration de ma conception autorégulatoire de l'éthique ». *Ethica*. Vol16. No2. p.51-71

- BOISVERT, Yves. 2008. « Pour une lecture sociologique de l'éthique ». Dans *Sociologie de l'éthique*. Sous la dir. de GAUDET, Stéphanie et Anne Quéniart. Montréal : Liber. p.87-101
- BRETON, Philippe. 2009. *Les refusants, Comment refuse-t-on de devenir un exécuter?*. Paris : Éditions La Découverte. 250p.
- BROWNING, Christopher. 1994. *Des hommes ordinaires. Le 101^e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne*. Paris : Éditions Les Belles Lettres. 281p.
- BRUDNY, Michelle-Irène, Jean-Marie, WINKLER (dir.). 2011. *Destins de « la banalité du mal »*. Paris : Éditions de l'Éclat. 203p.
- CABANEL, Patrick. 2008. « Protestantismes minoritaires, affinités judéo-protestantes et sauvetage des Juifs ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir. de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.445-456
- CATTELAINE, Jean-Pierre. 1973. *L'objection de conscience*. Presses Universitaires de France. 128p.
- CERVERA-MARZAL, Manuel. 2014. « Ni paix ni guerre. Philosophie de la désobéissance civile et politique de la non-violence ». Thèse de doctorat en Science politique. Université Libre de Bruxelles / Université Paris Diderot (Paris 7) Sorbonne Paris Cité. 488p.
- CHABOT, Marc. 1994. « L'immobilité du penseur n'existe pas ». Dans *La désobéissance civile*. THOREAU, Henry David. Montréal : Éditions Typo. p.75-93
- CHEMOUNI, Jacquy. 2011. « L'homme ordinaire ou l'homme sans qualité : une approche psychodynamique de la banalité du mal ». Dans *Destins de « la banalité du mal »*. Sous la dir. de BRUDNY, Michelle-Irène, Jean-Marie, WINKLER. Paris : Éditions de l'Éclat. p.73-100
- CLEMENT, Olivier. 1973. « Préface ». Dans *Ma non-violence*. GANDHI. Paris : Lutter/Stock. 318p.
- COULMAS, Corinna. 2011. « Victimes et Täter. Impossibilité de la mémoire du mal? ». Dans *Destins de « la banalité du mal »*. Sous la dir. de BRUDNY, Michelle-Irène, Jean-Marie, WINKLER. Paris : Éditions de l'Éclat. p.29-50

- CROES, Marnix. 2008. « Pour une approche quantitative de la survie et du sauvetage des Juifs ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.83-98
- DEAGLIO, Enrico. 1998. *The Banality of Goodness. The Story of Giorgio Perlasca*. London: University of Notre Dame Press. 163p.
- DELIÈGE, Robert. 1999. *Gandhi*. Paris : Presses Universitaires de France. 126p.
- DURAND, Guy. 2004. *Pour une éthique de la dissidence. Liberté de conscience, objection de conscience et désobéissance civile*. Montréal : Liber. 151p.
- ETCHEGOYEN, Alain. 1993. *Le temps des responsables*. Paris : Julliard. 262p.
- FEST, Joachim. 2006. *Pas moi! Souvenirs d'une jeunesse allemande antinazie*. Éditions du Rocher. 395p.
- FRONSAC, Henri, Mylène CLÉMENT, Pie-Raymond RÉGAMEY. 1962. *Non-violence et objection de conscience*. Belgique : Casterman. 158p.
- FUCHS, Édith. 2011. « La “ banalité du mal ” comme absence de pensée selon Hannah Arendt ». Dans *Destins de « la banalité du mal »*. Sous la dir. de BRUDNY, Michelle-Irène, Jean-Marie, WINKLER. Paris : Éditions de l'Éclat. p.147-164
- FUJII, Lee Ann. 2008. « Sauveteurs et sauveteurs-tueurs durant le génocide rwandais ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.165-178
- GANDHI. 2012. *Autobiographie ou mes expériences de vérité*. Paris : Quadrige, Presses Universitaires de France, 4^e édition. 676p.
- GANDHI. 1973. *Ma non-violence*. Paris : Lutter/Stock. 318p.
- GIROUX, Guy. 1997. « La demande sociale d'éthique : autorégulation et hétérorégulation ? ». Dans *La pratique sociale de l'éthique*. Sous la dir. de GIROUX, Guy. Montréal : Éditions Bellarmin. p.27-47
- GÖÇEK, Fatma Müge. 2008. « À la recherche des Justes. Le cas arménien ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.39-52

- HALLIE, Philip. 1980. *Le Chambon-sur-Lignon, village sauveur*. Paris : Éditions Stock. 414p.
- HERMANN, Irène, Daniel, PALMIERI. 2008. « Humanitaire et massacres. L'exemple du CICR (1904-1994) ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p235-246
- KNECHT, Thierry. 2007. *MGR Von Galen. L'évêque qui a défié Hitler*. Éditions Parole et Silence. 148p.
- LABOÉTIÉ, Étienne. 1993. *De la servitude volontaire ou Le contr'un*. Paris : Gallimard. 303p.
- LACOSTE-LAREYMONDIE, François. 2011. *Je refuse! L'objection de conscience, ultime résistance au mal*. Paris : Éditions de l'Emmanuel. 221p.
- LACROIX, André. 2008. « L'éthique à la croisée des chemins ». Dans *Sociologie de l'éthique*. Sous la dir de GAUDET, Stéphanie et Anne QUÉNIART. Montréal : Liber. P.69-85
- LAFFITTE, Jean (MGR). 2010. *Tolérance intolérante? Petite histoire de l'objection de conscience*. Paris : Éditions de l'Emmanuel. 56p.
- LEGAULT, Georges A.. 1999. *Professionalisme et délibération éthique*. Québec : Presses de l'Université du Québec. 290p.
- LEGAULT, Georges A.. 2007. « Autorégulation et hétérorégulation : un concept interdisciplinaire ». Dans *Ethica*. Vol16. No.2. p.27-50
- LENOIR, Frédéric. 2009. *Socrate, Jésus, Bouddha. Trois maîtres de vie*. Librairie Arthème Fayard. 301p.
- MALHERBE, Jean-François. 2001. *Déjouer l'interdit de penser*. Montréal : Liber. 130p.
- MAISONNEUVE, Jean. 2011. « Aux sources d'une notion (l'apport de Robert Pagès) ». *Connexions*. 2011/1. No.95. p.11-14
- MELLON, Christian, Jacques SÉMELIN. 1994. *La non-violence*. Paris : Presses Universitaires de France. 128p.

- MÉNAGER, Camille. 2008. « Rafles, sauvetage et réseaux sociaux à Paris (1940-1944) ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.425-456
- MERTON, Robert K. 1965. *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris : Librairie Plon. 514p.
- MILGRAM, Stanley. 1974. *Soumission à l'autorité*. Calmann-Lévy. 268p.
- MRÉJEN, Aurore. 2013. « Absence de pensée et responsabilité chez Hannah Arendt. À propos d'Eichmann ». *Raison-publique*. <http://www.raison-publique.fr/article606.html>
- NICK, Christophe, Michel, ELTCHANINOFF. 2010. *L'expérience extrême*. France : Don Quichotte Éditions. 295p.
- OBERLÉ, Dominique, Jean-Léon BEAUVOIS, Didier, COURBET. 2011. « Une transposition du paradigme d'obéissance de Milgram à la télévision : enjeux, résultats et perspectives ». *Connexions*. 2011/1. No.95. p.71-88
- OGIEN, Ruwen. 2011. *L'influence de l'odeur des croissants chauds sur la bonté humaine : Et autres questions de philosophie morale expérimentale*. France : Éditions Grasset & Fasquelle, livre de poche. 353p.
- ONFRAY, Michel. 2008. *Le songe d'Eichmann*. Paris : Galilée. 95p.
- PLATON. 2011. « Apologie de Socrate ». Dans *Platon. Œuvres complètes*. Sous la dir. de BRISSON, Luc. Paris : Éditions Flammarion. p.65-92
- PLATON. 2011. « Criton ». Dans *Platon. Œuvres complètes*. Sous la dir. de BRISSON, Luc. Paris : Éditions Flammarion. p.271-286
- RICOEUR, Paul. 1991. « Éthique et morale ». Dans *Lecture 1 : Autour du politique*. Paris : Seuil. 407p.
- RIDEL, Charles. 2007. *Les embusqués*. Paris : Armand Colin, 345p.
- RIFKIN, Jeremy. 2011. *Une nouvelle conscience pour un monde en crise. Vers une civilisation de l'empathie*. Babel. 888p.
- RONDEAU, Dany. 2007. « Lieux et contextes de l'autorégulation en éthique ». *Ethica*. Vol16. No.2. p.9-23

- RONDEAU, Dany. 2013. « La banalité du mal politique et l'éthique de la "refusance" ». *Ethica*. Vol18. No.1. Automne. p.37-66
- SAVATER, Fernando. 1994. *Éthique à l'usage de mon fils*. France : Éditions du Seuil. 180p.
- SCHOLL, Hans, Sophie, SCHOLL. 2010. *Lettres et carnets*. Librairie Générale Française. 478p.
- SCHOLL, Inge. 2008. *La rose blanche. Six allemands contre le nazisme*. Paris : Les Éditions de Minuit. 155p.
- SÉMELIN, Jacques. 2000. *La non-violence expliquée à mes filles*. Éditions du Seuil. 62p.
- SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER (dir.). 2008. *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. 552p.
- SÉMELIN, Jacques. 2008. « De l'aide au sauvetage ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.19-32
- SIMON, René. 1993. *Éthique de la responsabilité*. Paris : Éditions du Cerf. 354p.
- TEC, Nechama. 2008. « Qui a osé sauver des Juifs et pourquoi? ». Dans *La résistance aux génocides. De la pluralité des actes de sauvetage*. Sous la dir de SÉMELIN, Jacques, Claire, ANDRIEU, Sarah, GENSBURGER. France : Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques. p.117-130
- TERESTCHENKO, Michel. 2007. *Un si fragile vernis d'humanité. Banalité du mal, banalité du bien*. Paris : Éditions La Découverte/Poche. 298p.
- THOREAU, Henry David. 1994. *La désobéissance civile*. Montréal : Éditions Typo. 120p.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. 2011. « La banalité du mal ». Dans *Destins de « la banalité du mal »*. Sous la dir. de BRUDNY, Michelle-Irène, Jean-Marie, WINKLER. Paris : Éditions de l'Éclat. p.179-182
- VALLERAND, Robert J. 2006. *Les fondements de la psychologie sociale*. 2^e édition. Montréal : Gaëtan Morin Éditeur. Chenelière éducation. 741p.

- WELZER, Harald. 2007. *Les exécuteurs. Des hommes normaux aux meurtriers de masse*. Éditions Gallimard. 352p.
- WINKLER, Jean-Marie. 2011. « Entre “banalité du mal” et banalisation de l’horreur. Les Drs Friedrich Mennecke et Georg Renno, médecins de l’euthanasie nationale-socialiste ». Dans *Destins de « la banalité du mal »*. Sous la dir. de BRUDNY, Michelle-Irène, Jean-Marie, WINKLER. Paris : Éditions de l’Éclat. p.113-128
- ZAHN, Gordon. 1967. *Un témoin solitaire. Vie et mort de Franz Jägerstätter*. Paris : Éditions du Seuil. 250p.

