

Université de Montréal

**Concept de non-violence chez le théologien processuel
David Ray Griffin entre la guerre du Vietnam et la guerre d'Iraq
(1968-2008)**

Par Christine Marie Gladu

Faculté de théologie et de science des religions

Thèse présentée à la Faculté de Théologie et science des religions en vue de l'Obtention
du grade de Philosophiae Doctor (PhD) en théologie.

© Christine Marie Gladu décembre 2014

Résumé en français

La non-violence fait référence à une idéologie et un ensemble de pratiques qui ont pour caractéristique commune de rejeter la violence sous toutes ses formes dans l'actualisation quotidienne. La non-violence est cependant devenue également un outil auquel certains recourent dans des objectifs qui ne servent pas nécessairement le bien commun. En d'autres termes, la non-violence n'est pas systématiquement un outil de paix. Elle est un moyen d'obtenir ce que l'on veut, sans recourir à la violence.

Cette thèse propose une vision de la non-violence au service du bien commun. Elle puise dans l'historicité de grands événements et acteurs qui ont utilisé la non-violence pour libérer une collectivité de formes d'oppression qui amenuisaient la dignité humaine. Elle fait référence à des auteurs et acteurs qui ont influencé le théologien processuel David Ray Griffin dans sa propre démarche d'enseignement et de recherche théologiques sur une quarantaine d'années, soient de la guerre du Vietnam à celle d'Iraq. Les dates survolées vont de 1968 à 2008.

Une première démarche entreprise par la recherche est de comprendre le plus précisément possible quelles sont les avenues les plus récentes concernant la non-violence et d'explorer ses influences sur la vie et la carrière du théologien processuel États-Unien David Ray Griffin. En second lieu, une rétrospective historique des événements marquants aux États-Unis permet de cerner le contexte au sein duquel Griffin a évolué et comment son discours a laissé transparaître ces influences historiques, sociales et académiques. Une analyse plus centrée sur la politique extérieure des États-Unis en matière d'économie et de militarisme aiguille vers l'identification de signes que Griffin qualifie lui-même d'anti-théologiques, ce qui l'incite à élaborer une vision paradigmatique globalisante, équilibrée selon lui, où les ressources planétaires sont redistribuées dans un souci d'équité et de justice. Pour ce faire, un tribunal international, une religion globale, à l'image de ce que propose la pensée processuelle whiteheadienne-hartshornienne sont proposés. Griffin en brosse les grands traits dans un

discours où l'exhortation s'assortit d'une méthodologie et d'une pédagogie éprouvés depuis 40 ans. Une grille d'analyse des textes griffiniens est par la suite élaborée, structurant les différentes composantes fondamentales de sa pensée. Un modèle d'intégration des valeurs de la non-violence est dégagé des lectures, applicable à d'autres disciplines.

Appuyé sur une tradition authentique d'auteurs non-violents, David Ray Griffin présente les caractéristiques d'un homme de paix, duquel les idéaux débordent le cadre national pour rejoindre le planétaire, dans une visée résolument sotériologique. Cette visée devient urgente alors que les événements des attentats terroristes du World Trade Center du 11 septembre 2001 font dire à Griffin que non seulement les États-Unis sont engagés dans une démarche impérialiste démoniaque, mais qu'ils contribuent de manière accélérée à la destruction de la planète. Il faut absolument, croit-il, renverser le courant et devenir, pour le monde, un leader de la réparation des écosystèmes, des économies et des sociétés. S'adjoignant des auteurs d'autres disciplines, et toujours dans un cadre processuel, Griffin entreprend le long périple pédagogique qu'est celui de convaincre le plus grand nombre d'individus possible que le temps est venu d'agir.

Mots clés français : non-violence, théologie processuelle, David Ray Griffin, bien commun, guerre du Vietnam, guerre d'Iraq, globalisation, politique états-unienne, impérialisme, valeurs.

Résumé en anglais / English summary

Non-violence primarily refers to an ideology and practices which reject any form of violence altogether in our everyday lives. It has become also, however, a tool used by pressure groups or individuals to obtain whatever they wish, as long as no violence is used. Therefore, there is no concern for the common good. Non-violence is merely a means to an end.

This research is written in the perspective of non-violence serving the common good and features major history events and protagonists who have used non-violence in order to free a group of people from a form of oppression which undermined their dignity. It refers more specifically to authors who have influenced David Ray Griffin throughout his own teaching and research career on a 40-year span. It stretches from the Vietnam war to the Iraq War. Dates range from 1968 to 2008.

A first step was to establish what exactly non-violence is and what are its most recent interpretations so that influences on David Ray Griffin's life and work could be pinpointed. Secondly, national and international U.S.-lead events are examined in retrospect, in order to set the context in which Griffin's evolution has progressed and how his thinking and discourse have shown through those historical, sociological and academic influences, all along his career. A special focus is directed towards the United States' foreign policy as well as economic and military implications leading to Griffin's opinion that the US are engaged in an anti-theological journey. His response is that a global, more balanced paradigmatic change is urgently needed, in which planetary resources are spent and shared with justice for all. Hence, an international court of justice and a global religion are put forward, according to a whiteheadian-hartshornian process theology perspective. David Griffin demonstrates how this has become urgent and a methodology and pedagogy are thereby stated, inferred from his 40-year experience.

Based on a tradition of genuine non-violent authors, David Ray Griffin's life features the characteristics of a peace maker whose ideals jut out over the limits of nationalism, towards a global salvation perspective triggered by the September 11th, 2001 World Trade Centre attacks. Griffin not only believes that the United States have undertaken an imperialistic, demonic predation approach towards the world, but that they must, at once, stop this course, reverse it, and lead the healing process of the planet's ecosystems, economies and nations. As he is joined by other authors who share the same view in a process theology standpoint, Griffin travels along the road of pedagogy in order to convince as much people as possible, that now is the time to act upon our destinies. A standardized reading chart is then created and used to analyze Griffin's texts, hence giving way to a structure of his basic ideas. Finally, the process of integrating non-violence values is modelized, so that the same process can be applied to other subjects of research.

Mots clés anglais : non-violence, process theology, David Ray Griffin, common good, Vietnam War, Iraq War, globalisation, American politics, imperialism, values.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES TABLEAUX.....	IX
LISTE DES GRAPHIQUES	X
INTRODUCTION.....	1
<i>Intégration de la non-violence chez David Ray Griffin : un profil longitudinal</i>	<i>1</i>
<i>Notes biographiques sur David Ray Griffin</i>	<i>3</i>
<i>Mobilisation et engagement.....</i>	<i>8</i>
<i>Politique extérieure des États-Unis : analyse et perception de Griffin.....</i>	<i>10</i>
<i>La non-coercition, attribut de Dieu, valeur fondamentale de Griffin.....</i>	<i>13</i>
<i>Pourquoi David Ray Griffin ?.....</i>	<i>14</i>
<i>Structure de la thèse.....</i>	<i>17</i>
Chapitre 1. LA NON-VIOLENCE, PRINCIPES, MODE DE VIE ET ENJEU.....	20
1. NOTIONS CONCEPTUELLES	21
1.1 Non-violence : mode de vie, outil de lutte, mécanisme du pouvoir.	21
1.2 Le pouvoir : moyen, but ou caractéristique ?	25
1.3 L'oppression, un déséquilibre.....	27
1.4 L'action non-violente.....	28
1.5 Figures marquantes et influentes sur la pensée griffinienne.....	30
1.5.1 Brève présentation des auteurs.....	31
1.5.2 Au nom de la dignité, du respect et de la justice	34
1.5.3 Modèle théologique chrétien de la non-violence	37
1.5.4 Un changement paradigmatique	40
1.5.5 Les moyens utilisés.....	44
1.5.6 Des caractéristiques de la non-violence.....	47
1.5.7 Esprit de sacrifice, don de soi	48
1.5.8 La réconciliation, sous le sceau de l'interdépendance	52
1.6 Définition des auteurs-source.....	56
Vers une définition générale provisoire	59
1.7 Synthèse.....	60
2. DÉFINITION	66
2.1 Une définition contextuelle de la non-violence.....	66
2.2 Charisme et leadership.	68
2.3 Valuation et évaluation de la non-violence	70
2.3.1 La prise de conscience	71
2.3.2 La valuation/réflexion.....	72
2.3.3 L'éthique.....	73
2.3.4 L'actualisation.....	74
Chapitre 2. 40 ANS DE TERREAU THÉOLOGIQUE ENTRE DEUX CONFLITS	
ARMÉS.....	77
1. LA GUERRE DU VIETNAM.....	77
1.1 Préambule.....	77
1.2 Une guerre entre deux idéologies	78

1.3	<i>David Griffin et les années 1960-1970</i>	82
1.4	<i>La perspective économique</i>	83
1.5	<i>Une question d'honneur</i>	85
2.	LES ANNÉES INTERMÉDIAIRES.....	87
2.1	<i>Quarante et un conflits en quatre décennies</i>	87
2.2	<i>Succession des Présidents américains</i>	92
2.3	<i>Rupture avec la tradition : le Patriot Act</i>	95
3.	LA GUERRE D'IRAQ : PRÉDATION OU DÉMONSTRATION DE FORCE ?	97
3.1	<i>Voix concordantes</i>	97
3.2	<i>Une hégémonie commerciale, politique et militaire</i>	101
3.3	<i>Voix discordantes sur l'hyperpuissance</i>	102
3.4	<i>Notes de synthèse</i>	104

Chapitre 3. DÉMARCHE GRIFFINIENNE ET ÉVÉNEMENTS POLITIQUES..... **110**

1.	PRÉAMBULE.....	110
	<i>Modèle d'intégration - reprise</i>	113
2.	LE DÉBUT.....	115
2.1	<i>A Process Christology, 1973</i>	115
2.1.1	Non coercition de Dieu.....	116
2.1.2	Interrelativité.....	119
2.2	<i>God Power and Evil. A Process Theodicy. Travaux de recherche sur le mal :</i>	121
2.2.1	De 1976 à 1983 : une quasi-décennie d'écriture !	125
2.2.2	Un tissage sacré – Les années 1990.....	127
2.3	<i>Gouvernement global : pour un vivre ensemble dans la justice et la paix</i>	129
2.3.1	Vivre ensemble	130
2.3.3	Paradoxes.....	135
2.4	<i>Pérennité</i>	140
2.4.1	La Paix	141
2.4.2	Courage et vie éternelle	144
2.4.3	À la ressemblance de Dieu, et pour la Création.....	145
2.5	<i>Globalisation, leadership et patriotisme</i>	149
3.	CARACTÉRISTIQUES DISCURSIVES CHEZ DAVID RAY GRIFFIN.....	156
3.1	<i>Analyse du discours griffinien sur la non-violence</i>	157
3.2	<i>Actualisation</i>	164
3.2.1	Gandhi.....	164
3.2.2	Martin Luther King Jr.....	165
3.2.3	Léonard Desroches : un peu plus près de nous.....	166
3.2.4	David Griffin.....	167
3.3	<i>Définition de la non-violence griffinienne</i>	171
3.4	<i>Synthèse</i>	173

Chapitre 4. DAVID RAY GRIFFIN ET NON-VIOLENCE : UNE HERMÉNEUTIQUE PROCESSUELLE..... **179**

4.1	LE VÉRITABLE POUVOIR NON-VIOLENT DE DIEU	180
4.1.1	<i>Le pouvoir de Dieu : nous sommes-nous trompés ?</i>	182

4.1.2 Charles Hartshorne et le pouvoir dipolaire	183
4.1.3 Comment ce pouvoir dipolaire de Dieu fonctionne-t-il ?	185
4.2 ÉVOLUTION DU CONCEPT DE NON-VIOLENCE CHEZ DAVID R. GRIFFIN.....	187
4.2.1 Repositionnement et mise en contexte.....	187
4.2.2 Non-violence classique et non-violence processuelle.....	190
4.2.3 Pouvoir de Dieu et enjeux politiques modernes	193
4.2.4 Non-violence processuelle, pouvoir de Dieu et démarche griffinienne.....	200
4.2.5 Mise à jour des définitions de la non-violence et comparaison.....	202
4.3 NON-VIOLENCE POSTMODERNE ET PERSPECTIVE D'AVENIR	205
4.3.1 Alliances et affinités porteuses.....	207
4.3.2 Non-violence processuelle, foi et pratique.....	210
4.3.3 Quel Salut la non-violence processuelle a-t-elle à offrir ?.....	212
CONCLUSION	214
<i>La démarche griffinienne et l'intégration des valeurs de la non-violence</i>	<i>214</i>
<i>Un modèle intégrateur</i>	<i>216</i>
<i>Un modèle pédagogique</i>	<i>217</i>
<i>Concevoir Dieu, différemment ?</i>	<i>218</i>
<i>Une nouvelle dénomination religieuse ?.....</i>	<i>221</i>
<i>Éternel dynamisme.....</i>	<i>221</i>
<i>L'amour déguisé</i>	<i>223</i>
BIBLIOGRAPHIE.....	227

LISTE DES TABLEAUX

Tableau 1 – A : Éléments communs de définitions	64
Tableau 2 : Définition contextuelle de la non-violence	67
Tableau 3- A : Modèle d'intégration	75
Tableau 4 – A : Rétrospective historique.....	107
Tableau 5 : Actualisation : Locution, verbe, connotation, rapport au temps	159
Tableau 3 – B : Modèle de l'intégration des valeurs de la non-violence - Reprise	168
Tableau 1- B : Éléments communs - incluant David Griffin	169
Tableau 6 : Répertoire des occurrences de termes, idées, connotations non-violents dans l'œuvre de David Griffin	178
Tableau 1- C : Éléments communs	192
Tableau 4- B : Rétrospective historique - Reprise	194

LISTE DES GRAPHIQUES

Graphique 1 – Actualisation de l'éthique	160
Graphique 2 – Rapport au temps	161

Remerciements aux Professeurs Lise Baroni et Jean-Guy Nadeau
qui m'ont encouragée à entreprendre des études doctorales.

Remerciements au Professeur Robert David, navigateur, explorateur et capitaine de cette
traversée. Notre parcours durant ces 7 années de recherche nous a menés tantôt sur des
flots calmes puis agités, barres, rouleaux et mascaret.
Même la vague scélérate n'a pu avoir raison de notre navire !
C'est grâce au professeur David que je suis arrivée à bon port.

INTRODUCTION

Intégration de la non-violence chez David Ray Griffin : un profil longitudinal

Il n'est jamais étonnant de lire ou d'entendre que plusieurs chemins conduisent à la théologie processuelle. L'appel du neuf, à travers une nouvelle interprétation des Écritures ainsi qu'une nouvelle conception de Dieu et du monde, ont de quoi stimuler l'imagination, retenir l'attention, rafraîchir l'espérance et peut-être raviver la foi. Curiosité et circonspection peuvent aussi se manifester au cœur de celui ou celle qui est conscient de s'approcher d'un univers nouveau dont la perspective d'exploration promet. La métaphysique whiteheadienne est difficile d'accès. Elle exige la fréquentation d'une terminologie spécialisée et hermétique. Elle requiert une ouverture d'esprit certaine, en même temps qu'une analyse qui soit telle que le chercheur qui s'y intéresse puisse non pas ressentir qu'il est englouti par cette nouveauté, mais bien qu'elle le transporte comme à travers un voyage où l'on distingue toujours au loin, pour se rassurer, des concepts théologiques familiers, comme des lueurs de bouées. Patience et longueur de temps contribuent à raffermir le pas dans ce pèlerinage et l'intérêt n'en est que plus grand, au fil des années.

Comme d'autres théologies, notamment au chapitre de la théodicée, la théologie processuelle n'a pas réponse à tout. Comme d'autres théologies aussi, elle formule des hypothèses qui ne restent toujours que des hypothèses. C'est là un point important qui interpelle le chercheur, car dans certains de ses éléments fondateurs, la conception de Dieu par exemple, la théologie processuelle propose des interprétations surprenantes qui viennent bouleverser les convictions fondamentales du croyant chrétien tant catholique que réformé, non seulement dans sa compréhension du mystère de Dieu mais dans l'interprétation des récits bibliques. Cette interprétation devient, chez David Ray Griffin, la base d'une œuvre qui s'échelonne sur toute une vie.

Précisément, l'interprétation des récits de Création, ainsi que la théodicée, sont des éléments qui bifurquent l'un vers l'autre pour ne faire qu'un, et David Griffin est tout à fait confortable dans cette situation alors qu'elle soulève les interrogations, commentaires et arguments d'autres théologiens et philosophes. Comment en effet, David Griffin peut-il patiemment construire, sur 40 années de recherche et d'enseignement, un raisonnement à l'effet que Dieu n'est pas tout-puissant au sens de la théologie traditionnelle, mais bien tout-puissant dans sa patience, son respect et sa non-coercition ? Dieu, incapable, selon la théologie processuelle, d'empêcher le Mal parce qu'incapable de le prévoir, est-il toujours digne d'être glorifié ? Mais de quel Dieu est-il question, demande Griffin ? Notre société soi-disant post-moderne n'est-elle pas nécessiteuse d'une théologie postmoderne elle aussi ? N'y-a-t-il pas d'autres conceptions de Dieu qui soient à promouvoir et à enseigner au détriment du Dieu tel que compris, imaginé et imagé au Moyen-Âge ? Griffin va même jusqu'à proposer de faire une grève de ce Dieu traditionnel, d'arrêter de le prier et de le glorifier pour un temps, le temps qu'il faudra pour construire une image de Dieu qui soit à échelle humaine, écologiste dans le sens large du terme, parent plus que père, qui soit vivifiant et toujours personnel.

Depuis ses débuts en enseignement durant la Guerre du Vietnam jusqu'à aujourd'hui, 40 ans plus tard, alors que l'intervention américaine en Afghanistan tire à sa fin, la non-violence que pratique David Griffin a toujours été en accord avec les principes processuels whiteheadiens-hartshorniens, fondés sur le principe de non-coercition de Dieu et de sa toute-puissance comprises dans une perspective processuelle. Cette intégration chez Griffin est telle qu'il est possible d'identifier une non-violence authentiquement processuelle et de démontrer différents fondements et étapes de son intégration et de son approfondissement.

L'orientation de cette recherche concerne justement les facteurs qui ont contribué à cette intégration de la non-violence chez David Ray Griffin entre la Guerre du Vietnam et celle d'Iraq. Phénomènes sociaux, événements politiques, tous ces marqueurs historiques forment autant d'accidents du paysage qui enrichissent le relief du parcours griffinien. Il est nécessaire de s'arrêter pour examiner ces moments historiques, de les

analyser à travers les yeux et la pensée de Griffin pour en faire ressortir les messages théologiques qu'il a lui-même décodés. À partir de cette perspective très personnelle de David Griffin, il est possible de découvrir pourquoi l'expression « impérialiste » connote le « démoniaque » lorsqu'il parle de la politique étrangère de son pays et comment il faut, selon lui, immédiatement et unilatéralement procéder au désarmement nucléaire, bâtir des mécanismes de commerce à taille humaine et surtout, créer un gouvernement mondial qui sache partager les ressources entre tous les pays du monde. Pour David Griffin, l'enjeu est la survie de l'être humain.

Notes biographiques sur David Ray Griffin

De cet auteur, David Ray Griffin, nous savons beaucoup, puisqu'il vit toujours et continue de s'illustrer dans sa communauté et notre société. Né en 1939 en Oregon aux États-Unis, David Griffin grandit dans la foi méthodiste et se destinait à la musique. À 19 ans, il bifurque vers le domaine pastoral alors qu'il se sent appelé à la vocation de ministre de l'Église Méthodiste. Éduqué en théologie dans un environnement qu'il qualifie de conservateur à fondamentaliste, il se voit en lutte avec les concepts d'exclusivité de sa dénomination, et particulièrement dit-il, avec la sotériologie de saint Anselme. En 1962-63, son monde change : il assiste à Berkeley à une conférence donnée par Paul Tillich. Il abandonne sa maîtrise en counselling et se propose d'aller explorer le monde de la philosophie des religions. C'est au cours de ces études qu'il sera mis en contact avec l'œuvre de Reinhold Niebuhr, ce pacifiste qui l'influence encore aujourd'hui. Il lira aussi Whitehead, Harsthorne et Daniel Day Williams, mais il avoue ne pas avoir été particulièrement intéressé par la pensée processuelle à ce moment. Toujours en 1963, une visite au Collège de théologie Claremont lui permet de rencontrer John B. Cobb Jr. et de lire son essai intitulé « A Personal Christology ». Griffin décide de s'inscrire à Claremont. À travers le parcours qu'il devait suivre, le jeune homme admet même avoir séché des cours pour assister à ceux plus intéressants de Cobb, dont un qui portait sur la pensée whiteheadienne et sa pertinence religieuse.

Le premier livre de Griffin, publié en 1973, est en fait sa thèse doctorale qu'il avait intitulée *A Process Christology*. Il était revenu à son idée première d'étudier la philosophie des religions, mais s'identifiait maintenant lui-même comme théologien processuel.

Il est intéressant de savoir que Griffin nourrissait, et nourrit encore, des convictions portant sur les phénomènes paranormaux. Son intérêt pour Edgar Cayce se double d'une croyance personnelle dans la vie après la mort. Il écrit encore à l'occasion sur le sujet.

Les années suivant l'obtention de son doctorat, Griffin les passe à enseigner au département de théologie de l'université de Dayton. Mais ce sont des années troubles. Griffin cite lui-même ces événements des années '60 qui donnaient le ton à la décennie :

More importantly, the general state of the culture during those years, between 1963 and 1968, can best be recaptured by recalling the assassinations of John and Bobby Kennedy at the beginning and the end, and the assassination of Martin Luther King, Jr., and the driving of Lyndon Johnson from office over the Vietnam war in between. (Griffin, 1989, p.4)

Dans son livre *Primordial Truth and Postmodern Theology*, Griffin cite d'autres moments qui ont marqué l'histoire américaine des années 1960. Il identifie également des phénomènes sociaux qui laissaient leur impression sur la société américaine d'alors. Il commence à rêver, dès 1969, à une société nouvelle. Le passage ci-dessous constitue un exemple concret d'une prise de conscience chez le jeune homme :

(...) after the rise of ecological awareness about 1969, I devoted considerable attention to a process theology of nature, becoming convinced that anthropocentrism and dualism are errors that must be rooted out if we are to survive. (...) In my mind, both ecological and spiritual survival became associated with the possibility of a widespread adoption of a new worldview (...) (Griffin, 1989, p.4)

Griffin parle également d'une opportunité d'enseigner les religions asiatiques, ce qu'il fit avec enthousiasme. L'on peut interpréter que sa rencontre avec les philosophies orientales fut marquante pour lui. « This decision allowed for an immersion in the

literature of Hinduism and Buddhism, and for some reflection about the relation of Whiteheadian philosophy to some of the philosophies produced by these traditions.» (Griffin, 1989, p.5)

En 1973, et à la demande de John Cobb, Griffin revient à Claremont pour co-fonder le **Center for Process Studies**. Ce projet a pour but la recherche et la diffusion d'idées sur le bien commun selon une perspective d'interrelationalité propre à la pensée processuelle whiteheadienne. Le centre permet aussi à David Griffin d'utiliser cette nouvelle tribune pour affirmer et concrétiser ses convictions sur la promotion d'un nouvel ordre mondial : «(...) I became more convinced than ever of both the possibility and the necessity of a postmodern worldview (...) based primarily upon a synthesis of Whiteheadian philosophy and the best of more recent thinking in these and other areas.» (Griffin, 1989, p.5)

Cette vision du monde qu'il nous partage ne date donc pas des années 1980 ou 90 : c'est depuis les années 60 que David Griffin ressent l'urgence de passer du modernisme à un nouveau paradigme, le post-modernisme. L'on pourrait relier ce désir d'un nouveau paradigme aux nombreux changements politiques qui couvent aux États-Unis durant ces années. En 1980 et 81, une année consacrée à la recherche permit à Griffin de confirmer sa conviction quant à la nécessité d'un changement de paradigme moderne-post-moderne et d'en faire le thème central de ses travaux à venir. Jamais Griffin n'a-t-il publié sur la non-violence comme telle, utilisant l'idée en certains endroits cependant, comme s'il s'agissait d'un outil pour parvenir à ces objectifs qu'il s'était fixés. Griffin n'a pas identifié lui-même son enseignement comme non-violent. Pourtant, l'ensemble de son œuvre porte des traits de comparaison sans équivoque lorsqu'on examine la vie et l'œuvre d'autres penseurs et acteurs de la non-violence, particulièrement ceux que Griffin identifie lui-même comme étant signifiants dans son parcours.

Ainsi, l'on pourrait ranger David Griffin parmi les penseurs politiques que sont King et Gandhi. Théologien, professeur, il utilise la parole et le geste, l'écrit et les médias pour diffuser sa pensée. L'autorité que lui confère son statut de professeur universitaire lui

permet d'exercer une influence certaine et justifiée sur ses auditeurs et lecteurs. Par contre, Griffin n'abuse pas de cette forme de pouvoir lié à la connaissance qu'il détient, sachant trop bien que l'opinion publique change parfois comme le vent. Griffin est probablement davantage conscient de son autorité que de son pouvoir. Parler de leadership ou de charisme serait un pas à ne pas franchir car, bien qu'il soit entouré d'une certaine aura de popularité et de notoriété, il ne rallie pas le grand public à la manière de King ou Gandhi par exemple. Sur la non-violence, Griffin s'illustre plutôt dans sa démarche de sauvegarde de la planète et de l'humanité. Il expose en différents ouvrages son inquiétude face aux effets du modernisme et propose un ordre mondial nouveau, le post-modernisme constructiviste. En cela, lire Griffin c'est aussi lire King et Niebuhr : certains passages de tous ces auteurs se réunissent d'ailleurs en Griffin. Les phrases du type : «Voici peut-être la dernière chance que l'humanité doit saisir afin d'éviter le pire », semblent tout droit sorties de la plume de King alors que les idées de Griffin sur un gouvernement mondial et une justice internationale indépendante ont été calquées de Niebuhr. Donc, cette vision du monde constructiviste chez Griffin fait référence à un paradigme où sont conservés les acquis positifs du modernisme, mais qui en rejette les effets destructeurs sur l'humanité et l'environnement.

À l'occasion de la conférence intitulée *A Post-Hiroshima Image of the Future*, Griffin fait appel justement à des notions vues tour à tour chez d'autres penseurs tels que King, Niebuhr et Gandhi. Puisqu'il conçoit la non-violence d'après la philosophie processuelle, dans sa proposition d'un monde postmoderne, Griffin croit que pour amener l'humain à choisir la non-violence, Dieu *persuadera* l'humain par des propositions non-sensorielles et des idéaux qui créeront sur l'imagination humaine un désir, une appétence pour une nouvelle forme d'existence qui incitera l'humain à agir. Il l'exprime en ces termes :

(...) we need to move to a way of life based upon non-violent relations. (...) How could it come about ? Whitehead suggests that all well-marked social transitions require the combined effectiveness of "senseless agencies" and "ideal aspirations". (AI, 6-7) The ideal aspirations have to be there, working on the human imagination, creating an appetition (lure) for a new form of existence. Such intensity of appetition will develop only if we see this transition as absolutely necessary for a) the physical survival of life on our

planet and b) the fulfillment of our deepest religious longings and destiny. (Griffin, 1984, p.3)

Vivre dans la non-violence signifie pour Griffin «(...) To live without being dependant upon violence or its threat, to the greatest degree possible. » (David Ray Griffin, 1984, p. 3) Cela signifie aussi d'être prêt à surmonter sa peur du ridicule, de l'emprisonnement, même de la mort et de la croyance que l'Amérique ne peut être que belle et salvatrice. À l'instar de King et Gandhi, Griffin observe la gouvernance de sa nation et y identifie des écueils qui nourrissent les injustices et disparités de toutes sortes (Lutte des classes, ségrégation, etc.). Particulièrement, David Griffin dit que la politique extérieure des États-Unis est une source des problèmes du monde d'aujourd'hui. Plus encore, il qualifie les États-Unis d'influence démoniaque, en ce sens que l'administration américaine poursuit un agenda dépourvu de toute sensibilité humaine et conduit elle-même au terrorisme international. Il croit que les valeurs de la société américaine sont contraires aux valeurs divines et qu'elles les menacent :

Even many Americans who know America's policies, as opposed to its cultivated image of itself as the champion of everything good and holy, may feel that the description of it as demonic goes too far. However, this term surely should be used for that which is diametrically opposed to divine values and powerful enough to threaten divine purposes. If we agree that anything fitting this description should be called demonic, what other term can be used for a state that seeks to impose its will on the entire world, that oversees a system of global economic control that kills more people every decade than were killed by Hitler and Stalin combined, that refuses to eliminate the threat of nuclear holocaust, and that refuses to take action to reduce the likelihood that human civilization will be brought to an end by global warming within the present century ? (Griffin, 2006, p. 154)

Griffin imagine un changement de paradigme qui a pour objectif la survie de l'humanité construite sur une justice internationale. Pour lui, la non-violence est une condition *sine qua non* de ce cheminement qui implique nécessairement le désarmement nucléaire et la destruction de ces armes, mais à la condition qu'un leadership exercé par les États-Unis soit assumé dans ce domaine. Griffin abandonne l'idée de Reinhold Niebuhr sur la possession préventive d'armes nucléaires parce que, dit-il, cette perspective est trop risquée. « It is increasingly probable that a nuclear attack will be launched, whether

through computer error, human error, a terrorist deception, or fear of a first strike. »
(Griffin, 1984, p. 4)

Mobilisation et engagement

En conséquence, et depuis plusieurs années, David Griffin consacre du temps et de l'énergie à la réduction des arsenaux nucléaires ainsi qu'au désarmement. Témoinant de non-violence, les extraits qui suivent font foi d'une démarche globalisante :

En 1983, le Los Angeles Times publie une lettre de Griffin sur le désarmement nucléaire unilatéral, accompagné d'une caricature de Ronald Reagan.

En 1984 dans sa conférence *A Post-Hiroshima Image of the Future* Griffin affirme que l'humanité doit transiter vers une nouvelle manière de vivre, et bannir complètement toute forme de violence.

En 1987, à l'occasion d'une conférence à sa faculté, David Griffin explique comment à son université, on pourrait former les pasteurs pour qu'ils deviennent eux-mêmes des agents de changement. Il inclut que le paradigme post-moderne est supporté par des développements dans tous les domaines des sciences.

En 1988 Griffin décrit l'humanité comme une communauté, et précise qu'aucune communauté ne peut subsister sans liberté ni égalité. La liberté n'existe que s'il y a communauté. Il propose d'entrer dans le post-modernisme et de changer le visage de Dieu, de changer la façon actuelle de faire communauté :

Postmodern thought would create new attitudes. It again speaks of God, but its God is not the God of medieval or early modern thought. For those who cannot break the connection between the word and this previous image, the word God should not be used, at least for a time. Perhaps *Holy Reality* is better. The Holy Reality is our Creator, but not in an external unilateral sense. This Holy Reality stimulates us from within, urging us to create ourselves in optimal fashion; this Holy Reality moves us by giving us a dream, not a push. To imitate this Holy

One is to provide others with visions by which they can realize their own deepest potentialities for creativity.

Postmodern thought, furthermore, portrays the fundamental relationships of life as noncoercive, and shows that cooperation is more basic in the nature of things than competition. Coercive relations and competition do exist, but they are derivative, secondary. To have a postmodern consciousness is to see and feel the primacy of cooperation, mutual assistance, and noncoercive relation. An ethic informed by this consciousness will not feel violence to be a satisfactory way of achieving goals.(Griffin, 1988, p. 145)

Griffin ne souhaite pas revenir derrière, à des valeurs pré-modernes. Il ne désire pas non plus que ce qui est propre au modernisme soit perdu : de grands progrès qui favorisent la vie humaine en ont émergé. Ce que Griffin propose dans ce qu'il appelle le postmodernisme constructiviste (il emploie parfois le terme postmodernisme révisionnaire), c'est de bâtir un monde où le meilleur du modernisme demeure et où une vision d'avenir orientée sur la pérennité existe. Pour bâtir ce monde postmoderne constructiviste, Griffin propose une gouvernance globale où il n'est plus possible de recourir à la guerre lors de conflits. Résoudre par la force ne peut pas cadrer avec la vision du Sacré telle que la présente David Griffin. Les effets d'une telle transition vers un nouveau paradigme modifieraient les fondements qui supportent l'ancienne vision du monde :

It overcomes the modern worldview through an anti-worldview, it deconstructs or eliminates the ingredients necessary for a worldview, such as God, self, purpose, meaning, a real world and truth as correspondance.» (Griffin, 1988, p. x)

Griffin publie, grâce à la mise sur pied de la collection SUNY Series in Constructive Postmodern Thought, une série d'ouvrages portant sur la globalisation et le postmodernisme. Il s'allie plusieurs auteurs qui partagent cette vision paradigmatique nouvelle tout en évoluant dans des disciplines différentes et variées. En 2001, les États-Unis subissent l'attaque terroriste contre le World Trade Center. Griffin écrira alors beaucoup sur ce fait historique majeur parce qu'il ramène à l'agenda cette urgence, selon lui, d'un changement de paradigme. Depuis 2001, David Griffin a donné de nombreuses

conférences sur la théorie de la Conspiration qu'il endosse, a publié pas moins de cinq ouvrages sur le sujet, et continue ses démarches pour que la vérité soit faite dans ces événements. Ces publications et apparitions publiques lui ont valu d'importants antagonismes dans plusieurs milieux politiques et populaires.

Griffin est confronté à son interprétation horrifiante du gouvernement de son propre pays qui semble poursuivre un itinéraire tout autre que celui de la libération et de l'émancipation. Il juge que les administrations qui se sont succédées à la Maison Blanche ont d'avantage travaillé à l'oppression d'autres nations, à leur soumission économique, à l'usurpation de tous les types de ressources et à la destruction de nations qui auraient osé résister. Entraver le dynamisme créateur de Dieu, c'est manifester la présence du Mal. D'ailleurs, bien avant Griffin, King avait utilisé cette expression pour décrire le système ségrégationniste aux États-Unis. (King, 1967, p. 101)

Politique extérieure des États-Unis : analyse et perception de Griffin

En 1987, durant la présidence de Ronald Reagan, Griffin dénonce la politique extérieure des États-Unis. Il démonisait les pratiques américaines au point de les identifier comme une source de problèmes dans le monde contemporain. S'adressant à des étudiants et collègues professeurs, Griffin avance :

I envisage a postmodern theological education that simultaneously provides ministers with : 1) a social-historical-ethical understanding of American history and especially its foreign policy and how this, from a Biblical point of view, is the chief form of the demonic power in our world today (...) (Griffin, 1987, p. 4)

D'un point de vue théologique, Griffin dit que ce pouvoir *démoniaque* est à la fois mythologique et réel. Mythologique, parce que les Écritures le décrivent en termes d'aspect individuel personnifié (le diable, Satan), doté de pouvoir, de connaissances et d'une capacité qui semble rivaliser avec celle de Dieu. D'autre part, le Mal est un pouvoir réel en ce qu'il conduit l'humanité vers l'antithèse de ce que Dieu *veut* pour elle. Ce pouvoir semble posséder une autonomie qui lui permette de diriger les hommes à

l'opposé complètement des buts initiaux proposés par Dieu, tel que la théologie processuelle le propose. Griffin en dépeint les effets durant le dernier siècle, qu'il qualifie de plus meurtrier de l'histoire de l'humanité, et il déplore que l'humain n'ait pas développé de moyens de conciliation qui lui permettent de transcender les difficultés engendrées par les différents conflits.

Il argumente: «We created nuclear weapons and then, when we learned how deadly they were, built thousands more, until we had the world wired to be destroyed many times over.» (Griffin, 2006, p. 123)

Griffin croit que, dirigé par ce Mal, que ce soit par le chemin de la guerre ou celui du réchauffement planétaire, le monde va vers sa destruction. En comparant la société américaine à l'empire romain, Griffin établit des liens qui l'amènent à affirmer que la nation américaine pourrait être qualifiée d'Empire et qu'elle semble dirigée par une main *démoniaque* qui l'a séduite pour la conduire vers sa perte :

Indeed, given the terrible advances in military weaponry since (the Roman Empire) the American empire is more demonic, because it is a much greater threat to divine purposes.(Griffin, 2006, p. 154)

Griffin continue :

I believe that it is time for Christians, both in America and around the world, to engage in an extensive examination of the nature of America's foreign policy to see if it is "so perverted and oppressive" that Christians, individually and as churches, should "publicly and unequivocally" reject it. I believe it is this perverted and oppressive. (...) American leaders are now engaged in what Richard Falk calls the "global domination project", which involves using a combination of economic and, increasingly, military power to bring the whole world under U.S. control. I do not see how we could fail to regard this project – like the Nazi project – as wholly antithetical to Christian faith. (Griffin, 2006, pp. 155, 156)

Griffin comprend que les États-Unis n'hésitent pas à militariser leur quête impérialiste et c'est pourquoi il s'oppose aux armes nucléaires. Ayant pressenti le besoin d'un

changement de paradigme à partir de 1964, Griffin est arrivé à la conclusion que le changement de paradigme passe par le désarmement nucléaire. En 1989, lorsqu'il publie *God and Religion in the Postmodern World*, il expose : « Much of my theological study and reflection in recent years has been focused on the attempts to liberate the planet from nuclear weapons. » (Griffin, 1989, p. 128) Parmi les raisons qu'il évoque pour cette prise de position et cette motivation dans le travail, il mentionne celle-ci : « My own country has been the leader in developing, using and justifying nuclear weapons » (David Ray Griffin, 1989, p. 128) De plus, la préoccupation de Griffin n'est pas que militaire ou économique : elle est aussi écologique et environnementale. Dans plusieurs ouvrages publiés par Griffin, ainsi qu'à travers la collection SUNY qu'il dirige, les grands vecteurs que sont l'environnement et le réchauffement de la planète orientent le lecteur vers la nécessité du changement de paradigme. Avec Griffin, d'autres auteurs¹ se font entendre en ce sens, dont Noam Chomsky qui identifie lui aussi ces deux paramètres de l'économie et de l'environnement comme déterminants pour l'avenir de la planète et de l'humanité :²

D'après moi il y a deux nouveaux phénomènes importants (qui sont apparus ces dernières années sur la scène internationale). Le premier est un changement dans l'économie internationale. Et l'autre est la menace sur l'environnement, que l'on ne peut pas ignorer beaucoup plus longtemps, parce que si l'on attend encore trop pour y faire face, l'histoire humaine n'ira pas beaucoup plus loin. (...) Traiter ce problème va exiger des changements sociaux de grande ampleur, d'une nature presque inimaginable. (...) Cela va aussi exiger que les êtres humains reconnaissent en grande partie qu'un système économique dirigé par la cupidité va vers son autodestruction – ce n'est qu'une question de temps avant qu'on ne rende la planète invivable, en détruisant la couche d'ozone ou autrement. Cela signifie aussi que d'énormes changements socio-psychologiques devront avoir lieu si l'espèce humaine veut survivre plus longtemps. (Chomsky, 2008, p. 103)

La politique extérieure des États-Unis semble avoir activé chez Griffin une prise de conscience. Or, cette étape est cruciale dans l'appropriation de la non-violence comme valeur chez l'individu. Cette gradualité de l'intégration des valeurs de la non-violence sera d'ailleurs analysée en détails de même que les vecteurs qui conduisent à l'adoption

¹ On peut ajouter Michel Chossudovsky, John B. Cobb, Jr et Herman Daly, entre autres.

² Plusieurs textes de Chomsky ont d'ailleurs été retenus aux fins de cette thèse.

d'une valeur par un individu grâce au travail de recherche de Nicholas Rescher, dans un cadre plus anthropologique.

Il suffit de mentionner ici que Griffin dit avoir consacré beaucoup d'énergie au sujet de la démilitarisation et de la paix durant les dernières années. Dans plusieurs ouvrages, effectivement, Griffin dénonce l'utilisation de l'énergie nucléaire à des fins militaires.³ Seconde observation : Griffin est conscient que les États-Unis sont la puissance nucléaire et militaire mondiale. Cette épée de Damoclès est clairement interprétée chez Griffin comme une forme d'oppression malgré qu'elle soit efficace dans une certaine mesure, pour maintenir la paix. D'ailleurs, Griffin a longtemps adhéré à la pensée de Reinhold Niebuhr qui identifiait cette situation de dissuasion par la terreur (*nuclear deterrence*). Pour assurer la paix sur la planète, Griffin a donc considéré cette option, qu'il a cependant rejetée plus tard au profit d'une non-violence plus authentique, estimant que l'escalade nucléaire menait à un cul-de-sac. David Griffin a donc fait le choix de travailler à un changement de paradigme qui tenait compte des avancées du modernisme et surtout des valeurs théologiques auxquelles il croit, dont la non-coercition de Dieu. Il faut examiner cette valeur de plus près car elle forme le socle sur lequel repose une grande partie du travail de Griffin et de cette thèse.

La non-coercition, attribut de Dieu, valeur fondamentale de Griffin.

Dieu ne force rien.⁴ Forcer, contraindre, c'est faire violence. D'ailleurs, le terme coercition réfère clairement à une forme de violence. Le Dictionnaire Hachette de la Langue française, Encyclopédie et noms propres, édition de 1988⁵ définit la **coercition** en première acception du terme ainsi : « Action de contraindre quelqu'un à faire quelque chose et spécialement à obéir à la loi. »

³ Notamment dans «Unilateral Move Needed to end Nuclear Arms Race», 1983 ; «A Post-Hiroshima Image of the Future», 1984 ; «Post-Modern Theological Education in the Heart of a Superpower», 1987

⁴ Tel que décrit en maints ouvrages de Griffin, et spécialement dans (David Ray Griffin, 1973) page 187.

⁵ Dictionnaire Hachette. *Dictionnaire Hachette Langue, encyclopédie, noms propres*. Paris: Hachette, 1988. 1407. 1 vols

Le terme **contrainte**, dans le même dictionnaire, est défini ainsi : « Violence, pression exercée sur quelqu'un pour l'obliger à agir ou à l'en empêcher ».

Le Harraps⁶ bilingue traduit *constraint* en anglais par le terme *coercition* en français.

Le Petit Robert⁷ définit *coercition* par « Pouvoir, action de contraindre. V. Contrainte. Et *contrainte* est défini ainsi : Violence exercée contre quelqu'un ; entrave à la liberté d'action.

Dans son texte *A Post-Hiroshima Image of the Future*, Griffin définit la violence et la coercition :

By “ violence” I mean coercive power used to constrain the preferred activities of beings with sentience and spontaneity, or to destroy things about which they care, especially their own bodies. Violence is a matter of degree; some coercive acts are much more violent than others. (Griffin, 1984, p. 13)

Griffin adhère à la conception whiteheadienne-hartshornienne d'un Dieu persuasif, jamais coercitif. Nous pouvons interpréter que Griffin rejette la violence, surtout à l'analyse de passages particuliers à travers son œuvre. Non seulement il rejette la violence mais il invite à un mode de vie non-violent :

My conviction is that, if there is to be any hope for the human race in this post-Hiroshima age, we must make a quite rapid transition to a non-violent form of life. (Griffin, 1984, p. 10)

Pourquoi David Ray Griffin ?

À la lumière d'une lecture systématique de l'œuvre griffinienne dans un premier temps et interprétative dans un second, il apparaît que David Griffin explore particulièrement le caractère non-coercitif de Dieu qui devient véritablement, en théologie processuelle, un

⁶ Harrap's Shorter. *Harrap's Shorter Dictionnaire Anglais-Français/Français-Anglais*. Londres: Harrap's-Diffulivre-Gage, 1985. 983 - 798. 1 vols

⁷ Robert, Paul. *Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Ed. A. Rey-Debove Rey, J. Paris: Le Robert, 1985. 2172. Vol. 1. 2 vols.

fondement. Choisir le rejet de la coercition comme déclencheur de la preuve de la thèse c'est s'engager résolument dans l'univers de la pensée processuelle pour en comprendre les particularités propres. Une fois engagée dans ce champ sémantique, c'est-à-dire cet univers de sens, la compréhension s'éclaire. Le fait que Griffin appuie sur ce caractère non pas coercitif mais bien **persuasif** de Dieu témoigne de son intégration de cette valeur, qu'il l'applique à toute sa démarche théologique ainsi qu'à ce qui touche de nombreux aspects de la vie tant personnelle que sociale, communautaire, nationale, internationale, bref, humaine.

En lisant le parcours professionnel de David Griffin, le lecteur constate la linéarité, la droiture du parcours. David Griffin a connu, très jeune, l'appel vocationnel au partage de la compréhension de ce qu'il intuitionnait être la tendresse et la cohérence de Dieu. Sa capacité d'amalgamer, de fusionner cette compréhension de la présence divine dans la réalité civilisationnelle fait de ce chercheur un penseur original qui, en portant un peu plus loin les enseignements de Cobb, applique non seulement à la quotidienneté des principes processuels complètement intégrés, mais aussi à la vie en société, au domaine politique tant national qu'international. Griffin a une vision planétaire du vivre ensemble et, comme cela sera démontré tout au long de la thèse, des propositions cohérentes, pertinentes et réalistes pour concrétiser ce projet.

Le désir d'entreprendre la rédaction d'une thèse portant sur le sujet de la non-violence dans un contexte processuel provient d'un intérêt tout à fait subjectif pour la non-violence et la résolution de conflit. Il s'inscrit à la fois dans une démarche de curiosité intellectuelle à l'égard de la théologie processuelle, mais aussi d'une soif de recherche de solutions neuves à la résolution de conflits, palliant les démarches usuelles parfois malheureusement stériles. Cet attrait de la nouveauté s'inscrivait non seulement en cohérence avec le principe processuel lui-même, mais avec un désir personnel véritable de contribuer à la paix de manière concrète. Lui-même en nomination en 2008 pour un prix Nobel de la Paix, David Griffin s'avérait l'auteur à étudier par excellence non seulement pour étancher cette soif, mais pour tableur sur des applications concrètes de la pensée processuelle dans ce domaine.

Pour parvenir à saisir l'œuvre autant que le théologien, la lecture des différents ouvrages publiés par Griffin, autant que ceux auxquels il a collaboré ou qui furent publiés sous sa direction, était nécessaire. Des ouvrages de collaborateurs, de critiques et de détracteurs de Griffin furent examinés attentivement. D'autres ouvrages se rapportant à la pensée processuelle, à la non-violence, au pouvoir, à la politique américaine tant locale qu'internationale, furent lus avec grand intérêt. Particulièrement, la possibilité d'avoir accès directement à David Griffin par l'entremise du Claremont School of Theology fut féconde, non seulement dans l'opportunité immense de pouvoir rencontrer le professeur Griffin et de discuter avec lui et d'autres collègues pendant quelques jours, mais aussi d'avoir accès à une bibliographie et un fonds de recherche en théologie processuelle tellement complets et à jour qu'il est impossible de ne pas pouvoir approfondir de nombreuses questions et de repartir sans réponse.

Griffin lui-même aiguille le lecteur vers les influences qui ont stimulé chez lui le discours non-violent et un examen des publications de ces auteurs permet de tisser, brin par brin, une fibre qui devient la trame de l'œuvre griffinienne, sans pour autant qu'il l'identifie, la nomme et la travaille tout au long de son parcours. C'est pourquoi une analyse du discours griffinien sur la non-violence processuelle devenait nécessaire : il s'inscrit dans une noble tradition de penseurs et d'acteurs de la non-violence, il poursuit des idéaux de paix dans cette même tradition et, chose intéressante, il se révèle d'actualité. Lecture et analyse donc, afin de mettre au jour, toujours dans un style discursif présentant parfois des tableaux, un repérage de signaux qui identifient le positionnement de Griffin entre deux époques historiquement denses de l'histoire américaine : la guerre du Vietnam et celle d'Irak. Ce repérage permettra par la suite l'élaboration d'un modèle qui décrive une méthodologie applicable, espérons-le, à différentes situations. Le modèle ainsi obtenu concourt à la fois à l'analyse des textes griffiniens et à l'application en prospective. Malheureusement mais aussi heureusement, l'interprétation théologique se limite aux données analysées à travers la lorgnette de chacun des textes. Positionnement personnel, connaissances acquises, capacité de recul, sont des balises à l'intérieur desquelles le

chercheur évolue, mais le principe processuel suggère aussi qu'avec chaque lecteur l'interprétation se renouvelle et s'enrichisse pour devenir autre, sans fin.

Structure de la thèse

Les besoins de la thèse ont orienté la lecture et l'analyse des textes en fonction de termes et de concepts qui y sont apparentés tels que liberté, pacifisme, paix, non-violence, terreur, guerre, pouvoir, éthique, image de Dieu, en prenant toujours en considération que Griffin a comme premier objectif de faire advenir un changement d'ordre mondial. Une attention spéciale est apportée aux termes qui y sont reliés : **changement de** paradigme, ordre mondial, vision du monde. Dans ce contexte terminologique, le travail lexicographique se fait autant en français qu'en anglais.

Le sujet sera travaillé à partir du terme complexe « **non-coercition de Dieu** » parce qu'il est omniprésent dans l'œuvre griffinienne, et qu'il semble être le fondement de sa démarche théologique et politique processuelles.

La thèse se déploiera en 4 chapitres qui permettront de comprendre comment le processus interprétatif chez Griffin l'a conduit à élaborer une vision paradigmatique qui dépasse ce que Whitehead avait envisagé. En effet, si Whitehead a imaginé cette métaphysique, théologisée par Harsthorne, Griffin en est l'un des principaux actualisateurs, avec Cobb bien-sûr, et d'autres. Tel que mentionné, le premier chapitre décortique le concept de non-violence dans ses différentes acceptions et applications et s'attache principalement aux auteurs, penseurs et acteurs de la non-violence qui ont influencé David Griffin dans une proportion parfois surprenante. Un tel foisonnement d'idées devait être circonscrit : de quelle non-violence parle-t-on ? Cette analyse du concept de non-violence conduit à une certaine systématisation applicable aux différents textes étudiés, de manière à demeurer à l'intérieur de limites d'analyse raisonnables. Au terme, une grille de lecture y est proposée. À la lumière de cette première analyse, un modèle d'intégration des valeurs de la non-violence se dessinera comme un canevas sur lequel la suite de la thèse sera tissée.

Simultanément, des éléments sociaux, économiques, militaires et culturels s'ajoutent à ce tissage comme autant de motifs auxquels David Griffin est perméable selon différents degrés. Le chapitre 2 porte sur cet éventail d'événements avec une focalisation sur les campagnes militaires que sont la guerre du Vietnam et la guerre d'Iraq, puisqu'environ 40 ans les séparent, un laps de temps qui correspond à la partie de la carrière active et la plus significative de David Griffin. Identifiés par Griffin, ou le trahissant en quelque sorte à travers ses publications, ces événements sont examinés plus tard dans une perspective herméneutique processuelle afin de comprendre son positionnement théologique, la pertinence de son intervention et l'évolution de sa pensée, quant à la non-violence. Véritablement, le chapitre 2 permet de comprendre dans quels États-Unis Griffin a vécu.

Le troisième chapitre constitue le cœur de cette analyse griffinienne, la marmite où ont bouillonné moult idées et concepts partagés par l'auteur. L'identification précise des mots utilisés par Griffin pour exprimer sa pensée, les allusions, les connotations, le détail du langage et du ton employés, tous ces aspects laissent percevoir la profondeur de l'analyse griffinienne des événements et des faits, analyse qui permet également de mesurer cet enracinement de la pensée processuelle chez lui. Cette évolution sur 40 ans démontre tout le sérieux de la pensée processuelle griffinienne dédiée à une application pratique sur le terrain, dans un but constructif. Tout ce travail chez Griffin n'est pas une utopie; il vise une application concrète et réelle, dans, et pour ce monde-ci. Peut-on parler de Salut ?

Toutefois, le fait que David Griffin s'appuie sur une théologie nouvelle pour proposer un changement paradigmatique constitue une barrière idéologique de taille pour certains auteurs, et l'entrechoquement des idées constituera une partie importante des résistances auxquelles Griffin se heurte.

Le chapitre 4 discutera d'herméneutique processuelle, d'images et de conception de Dieu. Il apportera tout de même ses percées de lumière dans la ré-interprétation du sens de la vie comme dynamisme créateur. Résolument théologique, ce dernier chapitre permettra d'entrevoir différentes possibilités herméneutiques qui mettent en perspectives les concepts de liberté et de responsabilité humaines. Cette application de la pensée processuelle fait émerger une certaine transcendance où la notion d'environnement prend un sens nouveau et plus urgent que jamais. En extrapolant la pensée de David Griffin, il demeure possible, pour certains d'entre nous, de continuer à penser un monde qui, s'il n'est pas radicalement transformé par la justice, en devient à tout le moins plus conscient.

La thèse souhaite explorer la notion de non-violence dans une perspective processuelle whiteheadienne-hartshornienne, et griffinienne maintenant, puisque David Griffin a intégré cette valeur, bien que, au risque de le répéter, il n'ait pas écrit à ce sujet, mais qu'il ait intégré cette valeur d'une manière inédite et originale, établissant ainsi pour la théologie processuelle, des fondements éthiques qui résistent à l'argumentation de ses détracteurs. La nouveauté est telle que cette vision de la non-violence chez David Griffin est toute en subtilité au point où l'état de la question théologique s'en trouve élargi. Le concept whiteheadien-hartshornien de non-coercition de Dieu est une nouveauté pour l'éthique. La thèse démontrera comment cette intégration s'est possiblement produite chez Griffin à la lumière de son expérience théologique, et comment elle peut s'actualiser plus largement dans la population.

Chapitre 1. LA NON-VIOLENCE, PRINCIPES, MODE DE VIE ET ENJEU.

Concept évocateur s'il en est un. La non-violence ne reste pas sans référent dans l'esprit de tout un chacun. Les images ou les situations qui illustrent la non-violence se font très variées. Afin de rassembler les différents concepts, événements et acteurs qui touchent au concept de la non-violence, objet central dont traite cette thèse, il sera nécessaire de définir le concept, et de le faire en tenant compte des auteurs identifiés par Griffin lui-même, comme ayant été marquants dans le développement de sa pensée.⁸ Un auteur contemporain, canadien-français, inconnu de Griffin, a aussi été choisi et sera considéré à titre de comparatif ou de complément. Le chapitre se terminera par un essai de définition du concept de non-violence qui servira ensuite de guide, tout au long de la thèse. Par contre, c'est sans surprise, et avec un certain vertige même, que l'analyse des notions conceptuelles nécessaires à la compréhension de cette thèse s'est avérée d'une vastitude ingérable dans l'application de certains paramètres qui permettent de traiter le sujet dans les limites que peut représenter la rédaction d'une thèse. En effet, chaque notion de base pourrait constituer à elle seule l'objet d'un sujet de recherche. Ainsi, la proposition qui suit constitue davantage un sondage, limité certes, mais non moins signifiant, qu'une plongée dans les profondeurs de chaque notion.

⁸ Comme il sera vu à travers la recherche, Griffin réfère souvent à Niebuhr pour sa pensée politique et sociale. Griffin mentionne dans une correspondance échangée au début de cette recherche, qu'il adhérerait à la pensée de Niebuhr qui appuyait l'idéologie qui proposait la démonstration de force dissuasive dans le but de préserver la paix sociale comme agent de cohésion et de paix sociale, mais Griffin dit s'être dissocié par la suite de cette pensée en laquelle il identifie une forme de violence. Griffin examine Martin Luther King, jr. à travers la lentille de l'étudiant qu'il était et du chaos qu'a engendré son assassinat. Dans *Postmodern Politics for a Planet in Crisis*, Griffin constate combien la vision sociale de King et de ses supporters était innovatrice au point d'être complètement à contre-courant de la pensée américaine de l'époque (p. 148). Griffin travaille en sourdine l'héritage de Gandhi, figure de proue de la non-violence moderne, non seulement à cause de l'ampleur des mouvements de mobilisation mais par l'issue politique de celles-ci.

1. Notions conceptuelles

1.1 Non-violence : mode de vie, outil de lutte, mécanisme du pouvoir.

En songeant au concept de la non-violence, d'emblée plusieurs questions viennent à l'esprit. Qu'est-ce que la non-violence ? D'où vient-elle ? Pourquoi la non-violence a-t-elle fonctionné dans un cas historique et pas dans un autre ? La non-violence sert-elle toujours les bons intérêts ? Peut-elle être utilisée à des fins autres que le bien commun ? Ces questions, et tant d'autres encore, naissent au fur et à mesure où l'on croit répondre à chacune, comme un ruban sans fin. Lectures et réflexions patientes sont probablement les clés qui donnent accès à une portion bien limitée du domaine qui, comme d'autres activités humaines, se renouvelle sans cesse et ne se circonscrit jamais totalement. Pour l'heure, la non-violence dont il sera ici question est celle qu'utilisent les groupes d'intérêts communs, autant que les individus, pour parvenir à un monde plus juste. À ce chapitre, les actions directes non-violentes dirigées par Martin Luther King Jr. sont mémorables, et l'histoire humaine en recèle de nombreuses. En général, l'issue de la lutte non-violente mise sur le rétablissement de la justice, mais il faut garder en mémoire que des intérêts différents peuvent aussi utiliser la non-violence à des fins liées à l'obtention de concessions qui favorisent un groupe particulier sans pour autant favoriser la société, ou même au détriment de celle-ci. La non-violence n'est pas utilisée qu'au service du bien et de la vertu. Certaines sources décrivent aussi la non-violence comme un moyen de lutter de manière très engagée, l'identifiant même à une arme de combat. Qu'en est-il ?

La non-violence ne semble pas être la particularité propre d'une religion, d'un système politique, d'une culture, d'une race ou d'un hémisphère de la planète. La non-violence est utilisée à travers le monde selon les circonstances bien plus que selon des caractéristiques sociales ou culturelles, et on associe souvent une activité de la non-violence à la figure qui a contribué à en populariser la méthode : la non-violence à *la manière de Gandhi*. Celle-ci réfère en effet à une forme de non-violence particulière telle que la résistance

passive et la non-collaboration, alors que celle de Henry David Thoreau par exemple, réfèrera d'avantage à la désobéissance civile. En ce sens, la non-violence est une réaction à une situation injuste, mais certains vont jusqu'à la décrire comme une arme offensive. C'est le cas pour le politologue Gene Sharp qui a démontré que cette dernière possibilité est bien réelle. Qui est donc Gene Sharp ?

Professeur émérite de sciences politiques de l'université du Massachussetts et nommé au prix Nobel de la Paix en 2011, Gene Sharp ouvre l'esprit sur une réalité différente de cette image que d'aucuns se font de la non-violence. Dès à présent, et pour la suite des choses, il faut dépouiller la non-violence le plus possible de ses connotations humanitaire, religieuse ou morale pour l'amener à son plus simple dénominateur sémantique qui est l'absence de violence. Il faudra donc accepter de faire route avec cette conceptualisation qui relève de la neutralité. L'action non-violente est un moyen parmi d'autres de parvenir à un résultat, moyen qu'utilise autant le pouvoir institutionnel que populaire.

Lorsqu'elle est réponse à une situation d'oppression, la non-violence porte alors souvent le nom d'action directe non-violente ou simplement d'action non-violente⁹. (Sharp, 1973a, p. 8) Elle se concrétise lorsque des individus, ou des groupes d'individus planifient des attaques publiques dérangeantes capables de renverser, de paralyser ou de ralentir le pouvoir politique, mais exemptes de violence, dans un but coercitif qui sert ou non le bien commun et surtout, leur cause propre. Cela pourrait s'apparenter à une forme de terrorisme ciblé dont la caractéristique majeure est l'absence de violence. Occupation d'une place publique, de bureaux gouvernementaux, engorgement de serveur informatique, paralysie de chantiers, bref, chacun des points faibles de l'adversaire. (Renou, 2009, p.23) Préparées, planifiées souvent avec rigueur, ces offensives sont parfois aussi fructueuses que d'autres stratégies qui peuvent impliquer de la violence. C'est pourquoi certains auteurs désignent la non-violence comme une arme de combat. Ces groupes incluent les terroristes socialement acceptables, mais cela n'est pas une condition *sine qua non*. Sharp démontre que toutes les causes non-violentes ne sont pas socialement acceptables. (Sharp, 1973a, p. 6)

⁹ Martin Luther King Jr. parlait d'action **directe** non-violente.

Dans un affrontement, les moyens institutionnels ou populaires de lutter dont parle Sharp se catégorisent en 6 actions distinctes, dont la non-violence (Sharp, 1973a, p. 65)

- 1) La négociation, la médiation et la conciliation. Voilà un moyen simple qui fait appel aux habiletés des débateurs en présence.
- 2) Les procédures pacifiques, soutenues par des mécanismes gouvernementaux ou d'autorité reconnus (incluant, de manière paradoxale, la menace de représailles, les sanctions, etc). Le peuple obéit docilement sachant ce à quoi il peut faire face autrement.
- 3) La violence physique dirigée contre les personnes.
- 4) La violence physique dirigée contre les personnes incluant la destruction de leurs biens matériels.
- 5) La destruction de biens matériels pure et simple.
- 6) La non-violence.

Cette catégorisation par Sharp est importante à considérer dès maintenant, parce qu'elle empêche le lecteur de tomber dans le piège de limiter sa pensée et son analyse des situations de manière généralisée et simpliste en deux camps : les événements violents d'un côté et les non-violents, de l'autre. Cette mauvaise catégorisation conduit, d'après lui, à une distorsion de la vision qui divise les événements selon qu'ils paraissent légitimes ou non, bons ou mauvais selon le jugement de tout un chacun. Pour Sharp, les événements doivent plutôt se séparer selon deux réalités : *action et inaction*. C'est à partir de là qu'il poursuit son analyse en divisant l'action en 6 catégories qui viennent d'être évoquées. Que doit-on retenir de cet exercice ? Que la non-violence peut faire référence à une définition plus spécialisée, propre au monde politique. Dans cette avenue, politique implique pouvoir, car l'enjeu ultime de la non-violence peut être une prise de pouvoir : un pouvoir sur sa vie propre, ou sur une collectivité. L'enjeu est le pouvoir, son monopole, son retour, son équilibre, ou son partage.

Le pouvoir est donc un aspect inhérent à la démarche entreprise par des groupes ou des individus. Pour réussir l'action directe non-violente, il faut graduellement et nécessairement exercer une forme de pouvoir. Par exemple, King et Gandhi ont été investis d'un pouvoir charismatique, social et, ultimement, politique qui a permis une intégration des personnes opprimées au mouvement et au but poursuivi. Cette forme de pouvoir, que l'on pourrait désigner par le vocable «leadership», est une composante constructive, visible et essentielle du mouvement dans son ensemble. Le leadership sera étudié en 2.2.

De toute évidence, la diversité des contextes appelle une diversité des formes de pouvoir, et leurs définitions semblent difficiles à contenir tant le concept est vaste.

Pouvoir psychologique, pouvoir physique, pouvoir politique, pouvoir du détenteur de l'information, pouvoir sanctionné par un électorat, acquis par nomination, pouvoir économique, tous sont autant de manifestations de la capacité d'obtenir ce pouvoir, que ce soit individuellement, ou collectivement. Pour les besoins de cette thèse, le pouvoir politique est d'intérêt, de même que la notion de leadership et de charisme. Pour permettre de traiter adéquatement de la question, tout en restant dans les limites gérables pour une thèse, il nous faut restreindre la notion de pouvoir autour des acteurs majeurs de la non-violence étudiés ici, et d'y inclure la question de la toute-puissance divine, pierre d'angle de la théologie de David Griffin. Cette notion de toute-puissance de Dieu sera d'ailleurs étudiée au chapitre 4.

Kenneth Boulding, professeur émérite de l'université du Colorado, propose dans *Three Faces of Power*, un modèle d'analyse qui catégorise le pouvoir en trois types simples : constructif, destructeur et intégrateur. Dans son étude, Boulding expose lui aussi que la multidimensionnalité du pouvoir est difficile à circonscrire, tout autant qu'à quantifier et à mesurer. (Boulding, 1989, p. 20) Malgré cette difficulté, Boulding a tenté de simplifier et d'établir quelques paramètres qui, fort à propos, permettent de poursuivre la présente recherche. Ainsi, par *pouvoir constructif*, Boulding entend une forme de pouvoir qui a la propriété de susciter du neuf, de contribuer à la création de biens, de services ou de situations favorables à une forme de croissance. Cultiver la terre à l'aide d'outils

aratoires appropriés confère une forme de pouvoir à ce cultivateur. Réparer des vêtements, afin de les rendre utilisables à nouveau, donne à la couturière un pouvoir sur la matière qu'elle travaille, dans un but précis. Le *pouvoir destructeur* est celui par lequel l'humain, ou la matière, met fin à la vie de quelqu'un ou d'un animal, rend inutilisable ou moins utilisable un lieu ou un objet, annule la fenêtre d'opportunité qui se présentait, met fin aux potentialités existantes. Par exemple, des manifestants saccagent des locaux, un pirate informatique neutralise une banque de données, un événement naturel dévaste un lieu. Enfin, le *pouvoir intégrateur* est celui par lequel un être humain réussit à rallier autour de lui, de ses idées, un individu ou un groupe. Il a la capacité de rallier à lui l'opposant destructeur. Il fait bouger les masses populaires et suscite le changement. Par exemple, un professeur réussit à mobiliser ses étudiants autour d'une activité, une animatrice de radio fait descendre une foule dans la rue, ou un politicien convie l'électorat à faire entendre son opinion.

La tentation serait ici de ramener sous le même titre le pouvoir intégrateur et le pouvoir constructif, mais il faut s'en garder puisque Sharp a démontré que la non-violence n'est pas uniquement un outil utilisé dans une perspective de bien commun. Par conséquent, en jumelant les analyses de Sharp et Boulding, on pourrait conclure que le pouvoir intégrateur sert à mobiliser des énergies dans un objectif tant constructif que destructeur. C'est le pouvoir intégrateur qui, le premier, rassemble et mobilise.

1.2 Le pouvoir : moyen, but ou caractéristique ?

Bien que le pouvoir ne soit jamais mentionné précisément comme un enjeu personnel des actions directes non-violentes, il doit néanmoins être présent dans une synthèse des éléments communs de définition de la non-violence. Boulding propose une définition globale et simple du pouvoir : la capacité d'obtenir ce qu'un individu ou un groupe d'individus désire.(Boulding, 1989, p. 17) Ce pouvoir, dans le contexte présent, est-il davantage un moyen, un but, ou une caractéristique de la non-violence ?

Il peut être avancé en préambule que les trois possibilités se valent. Le pouvoir, en non-violence, est d'abord un moyen, parce que sans cette forme de pouvoir parfois inconscient ou plutôt subtil qu'on appelle le leadership, il n'y a pas de mobilisation, pas de mise en marche, pas de représentant autorisé par le groupe, du moins moralement, et donc pas de forme précise. C'est un but, comme en témoignent les récits d'actions non-violentes étudiées chez Martin Luther King par exemple, puisque l'objectif des individus opprimés est de regagner une prise sur leur destin, un contrôle, une capacité d'autodétermination sur une situation qui les désavantage. C'est aussi une caractéristique, dans la mesure où, selon son charisme, un individu sera reconnu comme la tête dirigeante de l'action non-violente et la personne avec laquelle il faut négocier. Le cas des groupes dont l'objectif n'est pas le bien commun, est lui aussi complexe et répond aux mêmes paramètres. Le mécanisme par lequel un individu est désigné chef d'un groupe et investi d'un pouvoir, se produit selon une dynamique de la vie des groupes, dynamique qui n'est pas influencée par l'objectif du mouvement mais par le charisme du chef potentiel. Sharp a également étudié ce phénomène et signale que les raisons pour lesquelles une collectivité suit un leader sont nombreuses et complexes. (Sharp, 1973a, p. 16) Chose certaine, un chef garde le pouvoir tant que le groupe qui le suit, le lui confère. Lorsque le soutien est retiré, le chef perd le pouvoir.

Il est un peu prématuré de poser cette question du pouvoir chez David Ray Griffin mais, sans trop s'avancer, quelques interrogations peuvent être formulées ici : Comment son pouvoir s'inscrit-il ? Griffin est-il un citoyen non-violent, un *guerrier* non-violent ou un leader non-violent ? Est-il à la fois l'un et l'autre ? L'enjeu de la non-violence pour lui est-il le pouvoir ? S'il est en effet prématuré de tenter de répondre à ces questions, le chapitre trois proposera des avenues de réponses, car, entreprendre de travailler l'oeuvre de David Ray Griffin pour découvrir comment s'est intégré chez lui le concept de non-violence dans ce cadre processuel, c'est entreprendre une démarche processuelle en soi, et le pouvoir est fondamental en pensée processuelle. Investi de l'autorité que lui confère son titre de professeur émérite à l'université Lincoln-Claremont, Griffin possède un pouvoir qu'il tient de ses connaissances et du prestige conféré par son poste. Il jouit d'un pouvoir constructif. Chez lui, le pouvoir est un moyen de transmettre et de diffuser sa

pensée. Il est aussi une caractéristique, arrimée à ses connaissances et à son expérience. Un but ? Peut-être, s'il a l'intention de voir changer le monde, et que cela se produise selon ses visées. Fin débateur, Griffin n'est jamais dépourvu devant des adversaires qui lui opposent des arguments peu importe leur complexité. Il a acquis une autorité, un pouvoir indéniables. S'ajoutent à ces caractéristiques une maîtrise de soi et un grand dynamisme dans l'argumentation qui font de lui un interlocuteur crédible et intéressant.

Sur la violence, l'on peut convenir qu'elle prend de multiples formes : physique, psychologique, économique, idéologique, verbale, domestique ou internationale, privée, publique, religieuse. Bien qu'elle ne soit pas l'objet de cette thèse, la violence peut être située dans le champ sémantique de l'oppression, un terme qui appelle lui aussi à une analyse complexe et mouvante. Voici tout de même une tentative de définition pour le cadre de la présente recherche.

1.3 L'oppression, un déséquilibre.

Opprimer, c'est imposer à quelqu'un qui est apte à s'autodéterminer une situation qu'il n'a pas, en toute connaissance de cause, librement choisie.¹⁰ Opprimer un individu, ou un groupe d'individus, c'est nier à autrui son droit à l'autodétermination. À plusieurs égards, et de manière très large, parce qu'elle prend de nombreuses formes, l'oppression pourrait être synonyme d'injustice, de déséquilibre dans le rapport de force. Elle implique une mise en présence de forces qui se réalisent au détriment d'autrui. Fruit de la coercition ou de la ruse, l'objet du déséquilibre devient intolérable et commande une confrontation, une ouverture d'un dialogue où les rapports, inégaux en partant, doivent déboucher sur un retour de l'équilibre. L'interpellation fait parfois place au recours à l'action directe non-violente par un individu ou un groupe. Elle signifie que l'équilibre doit revenir et que le chemin emprunté pour y parvenir ne sera pas celui de l'opresseur,

¹⁰ Voir Küng, Hans. *Projet d'éthique planétaire*, Paris, Seuil, 1990; Renou, Xavier. *Petit manuel de désobéissance civile à l'usage de ceux qui veulent changer le monde*, Paris, Syllepse, 2009; Desroches, Léonard. *Spiritualité et pratique de la non-violence*. Ottawa, Novalis, 2004. Chomsky, Noam. *Comprendre le pouvoir*. Bruxelles, Futur Proche, 2008. Noël, Pierre. *Mondialisation, violence et religion*. Montréal, Fides, 2009.

la violence, car la non-violence refuse toute collaboration avec l'opresseur et rejette l'utilisation de la violence pour parvenir à son but. D'aucuns pourraient choisir de ne rien faire. Par contre, choisir l'inaction, ainsi que le dit Gene Sharp, serait accepter la situation parce que toujours tolérable. Sharp rejette catégoriquement cette option. (Sharp, 1973a, p. 165) Définir l'oppression et comment y répondre, situe mieux le registre où se positionne l'acteur non-violent. En identifiant la situation adéquatement, la réponse et l'action non-violente pourront mieux se planifier et se mesurer, et rétablir l'équilibre entre les parties.

1.4 L'action non-violente.

S'il faille rejeter l'inaction, parce qu'en elle se manifeste l'acceptation d'une situation d'oppression, il faut agir. La sagesse de la non-violence, nous le verrons, se traduit par une réponse percutante, sans équivoque et qui exprime le rejet de la situation, à travers une action ou une parole qui n'impliquent pas de violence. La réponse est dirigée directement contre l'injustice. Gene Sharp et Greg Moses parlent d'action directe non-violente. (Sharp, 1973, p. 454; Moses, 1997, vii) Sharp, dans l'élaboration de sa théorie politique sur la non-violence, propose que celle-ci ne soit pas que l'absence de violence : elle est une *caractéristique* d'un événement ou d'une **attitude**. Elle est un moyen, un outil qu'utiliserait un individu ou un groupe pour parvenir à son objectif, favorisant le bien commun ou non. En théologie, c'est aussi un outil pour parvenir à l'état de ce qui est en paix, qui est une acception du terme *pacifisme*. La non-violence est le signe qu'il existe une forme de violence ou d'oppression pour que se mobilisent des forces inverses, qui refusent de faire corps avec elle, et lui répondent tout autrement. *Moyen* et *caractéristique* entrent ainsi dans un pas-de-deux à juste titre confondant, mais tout de même cohérent puisque les deux notions sont très étroitement liées. Il faut mentionner à nouveau que la lutte non-violente n'est pas que la réponse à un événement violent soudain. Elle évolue autant dans l'immédiat que dans le long terme.

Les situations et les événements qui conduisent à la réalisation d'une action directe non-violente sont nombreux et variés selon les circonstances. Ils permettent cependant une

élaboration à grands traits d'un modèle de réponse non-violente qui s'inscrit dans un mouvement duquel les étapes peuvent être identifiées. (Renzetti, 2011, p. 1) Renzetti entend un déroulement d'étapes dans la lutte, qui marquent la gradualité de la réponse à l'oppression : Planifier la lutte, émettre son désaccord à l'opresseur, demander la négociation et entreprendre l'action directe. Il ne s'agit pas d'une marche à suivre mais d'un modèle dégagé par Renzetti à la suite de son observation des récurrences.¹¹

Les médias permettent d'observer que des moyens d'action directe non-violente se retrouvent dans la filière du *déjà vu*, et qu'à partir de ce seuil, ils ne trouvent plus l'écho ni le succès qu'ils ont eu lorsqu'ils faisaient figure d'innovations. Les moyens d'action directe non-violente peuvent souffrir d'une forme d'usure ! L'élément-surprise des actions non-violentes semble être un vecteur d'intérêt reconnu pour la cause. Jumelé à l'originalité, ils forment un tandem imaginaire, sûr d'attirer l'attention médiatique (qu'on aura eu soin d'informer) et, en conséquence, peuvent mobiliser une tierce partie telle que le public et l'amener à participer au débat sans toutefois prendre son approbation pour acquise.

Tel que vu précédemment, Gene Sharp est d'avis, comme tous les autres auteurs étudiés ici, que l'action non-violente peut être soutenue par une grande variété de motivations. (Sharp, 1973a, pp. 6, 64) Il est pertinent d'examiner à nouveau la définition de l'action non-violente telle qu'étudiée dans *The Politics of Nonviolent Action*, parce que Sharp y traite du concept sous l'angle de l'arme de combat. (Sharp, 1973a, p. 67) En excluant la dimension morale et religieuse, il ne la décrit pas comme un processus humain ou un outil légitime de réponse à une situation violente ou oppressive. La non-violence est une façon de faire, un *modus operandi*. Or, la grille d'analyse qui sera élaborée pour comprendre les parcours de différents auteurs, dont Griffin, est justement marquée par la croyance religieuse et la conviction morale, pour le bien commun. Il faut donc garder en tête que la perspective étudiée dans cette thèse n'est pas la seule possible ! Il faut toujours se souvenir, comme Sharp le démontre, que la non-violence est un moyen, un outil, et qu'il est nécessaire de la débarrasser de ses connotations vertueuses et d'en faire

¹¹ Voir en 1.5.4, Changement paradigmatique. Un modèle de King y est décrit.

un terme neutre. Le terme évoque maintenant la simple idée d'une action révolutionnaire, d'un dynamisme de changement, sans violence.

Une partie de la thèse étudie le parcours de personnes qui ont cherché, et réussi, à changer des situations pour favoriser le bien commun. Le travail comparatif qui sera mené plus loin, fait état de similitudes qui peuvent être identifiées tant chez ces personnes que dans certains aspects des événements. Par exemple, les mouvements non-violents contre la guerre du Vietnam, ou l'utilisation de l'énergie nucléaire, touchaient des masses importantes de gens et les faisaient se mobiliser concrètement. Ces similitudes peuvent être consignées et examinées de manière à en extraire une structure qui pourrait servir de fondement d'un modèle généraliste. (Renzetti, 2011, p.1) La lecture des différents auteurs dont parle Griffin permet de discerner une telle structure qui sera présentée plus loin. Sont donc bien en place dans cette thèse de théologie, les idées maîtresses du bien commun, de la justice, de la paix et du partage du pouvoir. L'examen du parcours de quelques personnes qui ont été marquantes pour David Griffin permettra d'entrer plus avant dans le corps de la présente recherche. (A titre de comparatif et de complément, un auteur du Canada contemporain, inconnu de Griffin, est ajouté.) Par association tout autant que par influence directe, Griffin a alimenté sa réflexion sur la non-violence à partir de Reinhold Niebuhr et Martin Luther King jr. (Griffin, 1989, pp.2, 4) et (Griffin, 2003, p. 134) King ayant été fortement influencé par Gandhi, la figure du Mohandas Gandhi sera elle aussi étudiée à cause de certaines de ses intuitions et de son influence, entre autres, sur le mouvement pacifiste américain des années 1960. Cet exposé d'auteurs se fera dans un ordre chronologique, du plus actuel au doyen, pour terminer par Griffin, dont une partie de l'œuvre est l'objet de cette thèse. Une comparaison de leur conception respective de la non-violence sera établie et cette mise en commun s'illustrera par un tableau-synthèse. (Tableau 1-A en page 76)

1.5 Figures marquantes et influentes sur la pensée griffinienne

La recherche, lorsqu'elle est orientée d'emblée vers certains auteurs pertinents, bénéficie déjà d'une longueur d'avance ! Comment parvenir à cette sélection d'auteurs ? D'abord en posant directement la question à Griffin lui-même : « quelles personnes ont influencé votre pensée au chapitre de la non-violence? » Puis, en menant plus loin les questionnements, cherchant à travers les événements historiques, la marque de commerce des grands acteurs de la non-violence est apparue. Le croisement des événements et du discours de Griffin permet d'identifier plus clairement les influences nécessaires à la recherche. En ce qui concerne l'activiste canadien Léonard Desroches, sa figure fait office de mesure-étalon sur la contemporanéité du concept de non-violence, en particulier sur celle du Québec. Du point de vue du travail à réaliser, il est nécessaire de capter, dans les œuvres retenues, les indices qui permettent d'identifier des avenues communes, des faits historiques ou des concepts qui puissent servir de base à l'édification d'une pensée unifiée. Cette mise en présence dialogale doit permettre d'identifier certains points communs qui guideront l'élaboration d'une grille d'analyse et de repérage qui elle-même servira par la suite de trame à l'élaboration d'un tableau-synthèse. Cette grille d'analyse vise à filtrer le discours des auteurs pour en identifier des termes, des locutions et des connotations permettant d'établir un recoupement qui puisse mener à l'énonciation d'une définition de la non-violence pour les besoins de cette thèse.

Ces paramètres de lecture sont essentiels dans la construction d'une définition de la non-violence, définition à laquelle sera confrontée plus tard l'œuvre de Griffin pour valider l'appartenance de ce dernier à la lignée des penseurs et acteurs de la non-violence. Cependant, la lecture des textes peut mener plus loin, c'est-à-dire vers l'ébauche d'un modèle d'intégration des valeurs de la non-violence, un exercice qui n'a pas été mené jusqu'ici dans les différents travaux de recherche ! Ce modèle sera proposé en conclusion de chapitre.

1.5.1 Brève présentation des auteurs

Léonard Desroches est canadien-français. Il est né en 1948 dans un village aux abords de la Baie Georgienne, Penetanguishene, en Ontario. Sous-jacente à son engagement social,

une liste d'anecdotes propres aux tribulations de l'enfance et de l'adolescence viennent raconter comment Léonard a subi le racisme parce qu'il parlait français et qu'il est autochtone. Il explique comment sa conscience a été marquée par la vision de Martin Luther King Jr. au grand écran, par les nouvelles de la guerre du Vietnam, etc. Son action non-violente se situe dans l'aujourd'hui et le maintenant, depuis quatre décennies. Il continue de participer à des manifestations non-violentes et poursuit la lutte pour les causes auxquelles il croit. Il vit aux abords de Toronto, Ontario. Monsieur Desroches est catholique.

À l'heure où internet fait de la planète un village global, l'étude du parcours de Léonard Desroches sert de moyen de comparaison avec ce qui s'accomplit ailleurs dans le monde, en partant du concept « agir localement pour contribuer globalement ». Ce parcours d'un résistant non-violent *de chez nous* est tout à fait en lien avec les réalisations majeures des figures qui ont marqué l'Histoire, ce qui appuie notre hypothèse des parallélismes et similarités contextuelles, que ce soit à petite ou plus grande échelle. Les liens qui s'établissent entre Desroches et les autres auteurs sont évidents et témoignent d'une grande similarité d'idées parce que leurs objectifs politiques et sociaux se rejoignent. Chez Desroches se présente une grande quantité de marqueurs sémantiques qui ont contribué à élaborer la grille de lecture. Nul doute, Desroches s'est fait héritier de Martin Luther King Jr.

Martin Luther King Jr. (1929-1968) est né à Atlanta le 15 janvier 1929. Il a grandi et vécu aux États-Unis durant la Ségrégation raciale dont il fut lui-même victime. Son action non-violente la plus éloquente fut sans doute le boycott des autobus de Montgomery en Alabama en 1955. Pasteur baptiste, il obtint le prix Nobel de la Paix en 1964 pour son leadership dans l'intégration des gens de race Noire aux États-Unis sans pour autant faire complètement l'unanimité puisque de nombreuses personnes préféraient la lutte armée à la non-violence. King a puisé chez Henry David Thoreau (1817-1862) la méthode de désobéissance civile qu'il a utilisée avec succès. Il s'est également inspiré du Mahatma Gandhi. (Attali, 2007, p. 117) Martin Luther King Jr. est devenu une figure

dominante de la lutte non-violente. Il fut assassiné le 4 avril 1968. Aux États-Unis, une journée de congé fériée lui est dédiée le troisième lundi de janvier annuellement.

Reinhold Niebuhr (1892 – 1971) a concentré ses travaux de recherche et d'étude sur les liens qui peuvent exister entre la réalité de la politique moderne et de la diplomatie et la religion. Il s'est aussi interrogé sur le concept de guerre juste.¹² Pasteur évangélique, Niebuhr est américain du Missouri. Ordonné pasteur en 1915, il a travaillé parmi les ouvriers de l'industrie automobile de Détroit au moment où cette industrie a entrepris une ascension fulgurante. On décode peu d'émotivité chez Niebuhr : les lectures proposent plutôt une vision lucide, pragmatique et réaliste des situations. Concrètement, ses travaux, son regard, se situent ailleurs, au niveau politique.

Mohandas Karamchand Gandhi (1869 – 1948) est une figure majeure de la non-violence. Il incarne, pour notre civilisation, l'un des mouvements de libération parmi les plus éloquents : l'émancipation de l'Inde face au pouvoir colonial britannique le 15 août 1947. Sont associés systématiquement à Gandhi, la résistance passive, la désobéissance civile et l'action directe non-violente, malgré qu'il n'en n'ait pas été le père. Gandhi affirme avoir été inspiré du jaïnisme, de Jésus et du christianisme, de l'hindouisme aussi. Son œuvre est importante et ne résulte pas tant en un ensemble qui soit écrit, mais bien en actes et en paroles qui ont été consignées. L'œuvre est plutôt éparse. En contraste, par rapport à Desroches par exemple, qui demeure actif au plan local et régional, Gandhi a mené, comme King, une œuvre qui s'est inscrite dans une perspective d'envergure nationale et internationale résolument politique.

Ces brèves présentations terminées, il importe d'examiner maintenant en quoi ces auteurs ont influencé David Griffin (hormis Desroches bien entendu) dans sa réflexion personnelle et sa propre intégration des valeurs de la non-violence. La démarche empruntée sera celle de la mise en présence et en dialogue des différents auteurs. À la lecture individuelle, il s'agira d'identifier des termes et des concepts qui semblent

¹² Niebuhr, Reinhold. Does Civilization need Religion ? New York: The Macmillan Company, 1941, 242 pages.

présenter une récurrence significative. La mise en commun résulte du recoupement de ces occurrences. Ces termes et concepts seront maintenant regardés de plus près.

1.5.2 Au nom de la dignité, du respect et de la justice

L'action directe non-violente est une réponse à un événement violent ou une situation d'oppression. Chez Desroches, tout comme chez King et Gandhi, un sentiment que des limites ont été outrepassées vient donner son impulsion à l'action. Pour Desroches, le respect est une valeur absolument fondamentale dans toute relation, même si celle-ci est inégale. Le respect dont il est question découle d'un sens aigu de la dignité. « Le mot *respect* doit être libéré de ses connotations de politesse ou de gentillesse et être envisagé comme une expression privilégiée de la spiritualité de la non-violence. » (Desroches, 2004, p. 25) Cette notion de dignité est aussi partagée par King qui décrit, dans une certaine méthodologie, que la première étape de la reconquête de sa dignité par l'Homme Noir est de retrouver le sens de sa valeur personnelle :

With courage and fearlessness we must set out daringly to stabilize our egos. This alone will give us a confirmation of our roots and a validation of our worth.(King, 1967, p. 123)

Cette valeur de la dignité est enracinée aussi chez Gandhi. Elle l'a incité à s'attaquer à la lourde tradition des castes et à désirer intensément la libération des intouchables. Chez Gandhi aussi, cette notion de dignité de l'humain revêt un caractère sacré, comme chez Desroches et King. Gandhi disait « On ne peut pas être vraiment non-violent et rester passif devant les injustices sociales. » (Kripalani, 1969, p. 159) Non seulement existe-t-il cette volonté de ne pas recourir à la violence pour obtenir la justice, mais surtout, et nuance, il existe un raisonnement qui déconstruit la haine, jusqu'à ne pas la laisser exister dans l'esprit. La quête du Mahatma est la justice, non pas pour une race ou une catégorie de gens, mais pour tout le peuple indien. Gandhi travaille à créer une société indienne nouvelle.

Chez King, on note que la justice s'ajoute au tissage dignité-respect :

Nonviolent direct action will continue to be a significant source of power until it is made irrelevant by the presence of justice. (Moses, 1997, p. 177) (On retrouvera ces paroles chez Griffin !)

King voit cette justice s'étendre à l'ensemble des peuples et partage sa volonté d'y travailler concrètement. Il se sait leader du mouvement¹³ et ne voit pas d'autre moyen que l'action non-violente pour y parvenir :

Il est devenu évident que les mouvements non-violents doivent s'internationaliser en raison de l'imbrication de leurs problèmes et de la menace de guerre qui s'ensuivrait autrement; pourtant nous avons à peine commencé d'élaborer une tactique et une stratégie dans le but de planétariser notre mouvement pour la justice sociale. Dans un monde en proie à la révolte des masses déguenillées et affamées d'enfants de Dieu, dans un monde déchiré par les tensions entre l'Est et l'Ouest, entre les Blancs et hommes de couleur, entre collectivistes et individualistes, dans un monde dont la culture et l'esprit sont tellement en retard sur les capacités technologiques, que nous vivons chaque jour au bord de l'anéantissement nucléaire, dans ce monde, la non-violence n'est plus un choix pour l'analyse intellectuelle, c'est un impératif pour l'action. (King, 1968, p. 98)

Chez King la non-violence s'appuie fondamentalement sur l'égalité et la liberté comme base de la justice. C'est par le changement structurel qu'elle parviendra à la justice. « Non violence is a powerful demand for reason and justice. If it is rudely rebuked, it is not transformed into resignation and passivity.» (Moses, 1997, p. 154) Parce que King fait souvent allusion à l'égalité des Noirs comme leur marche vers la Terre promise, certains l'associent à la théologie de la libération. (King, 1968, p. 108) et (Moses, 1997, p. 211) Il utilise les termes propres au combat : il parle de *vaincre* et de *victoire*. Pour y parvenir, King souhaitait ébranler, modifier la structure de la société américaine : « (...) targets were strategically chosen in consideration of revolutionary structural change. (...) King operated within a general theory aimed toward justice.» (Moses, 1997, p. 149)

¹³ « I have the honor of serving as President of the Southern Christian Leadership Conference (...)» Martin Luther King dans (Lynd, 1966) page 462. Cette simple phrase écrite dans une prison de Birmingham démontre l'esprit dans lequel King agit. Il est leader, au service de. Il tient en respect le pouvoir duquel il parle et à partir duquel il agit.

King ne se situe pas dans un univers mièvre de spiritualité et de tendresse. Il guerroie, il revendique, il parle et il agit.

Niebuhr reste plus discret sur ces aspects de la dignité et du respect individuels, travaillant davantage les concepts de théorie politique pour explorer les avenues menant à une paix entre les nations. Chez Niebuhr, le discours est plus politique que théologique : il est illusoire d'espérer la paix pour une civilisation qui cautionne la violence et la passivité devant elle. À ce chapitre, il met clairement en doute le fait que la morale chrétienne propose toujours aux bafoués de tendre l'autre joue plutôt que de se rebeller et se battre. Il rejette radicalement le pacifisme chrétien parce qu'il constitue selon lui la face cachée des systèmes d'oppression. Il dit du moraliste chrétien qu'il ne saisit pas le mécanisme d'oppression caché sous la tradition :

The coercive elements are covert, because dominant groups are able to avail themselves of the use of economic power, propaganda, the traditional processes of government and other types of nonviolent power. (...) The moralist is not likely to understand the desire to break the peace, because he does not fully recognize the injustices which it hides. They are not easily recognized, because they consist in inequalities, which history sanctifies and tradition justifies. (Lynd, 1966, p. 501)

L'on ne se surprendra pas de ne pas lire chez Niebuhr de texte portant sur le pardon chrétien et la tendresse de Dieu en contexte de lutte des classes. Il discute même la nécessité de la religion en lien avec l'organisation sociale et politique des nations. (Niebuhr, 1941, p.34) Il innove en faisant une *théologie politique* qui place en priorité de son agenda des revendications concrètes de justice sociale et de dignité humaine, davantage sur un plan idéologique, qu'enraciné dans un terreau local, propre à une situation sociale particulière. Il parle pour la dignité de l'Homme, au point de vue global. Au niveau du discours, Niebuhr semble séparer le théologique du politique, mais cela n'est qu'une apparence. Chez lui, les deux domaines sont liés. (Niebuhr, 1932, p. 231), (Niebuhr, 1944, p. 178).

1.5.3 Modèle théologique chrétien de la non-violence

En lien avec l'Évangile, Desroches, tout comme Niebuhr, fait référence à ce piège évoqué trop facilement par des personnes qui interprètent le concept de la non-violence dans une perspective chrétienne, et propose plutôt :

Jésus nous exhorte à aimer nos ennemis et à tendre l'autre joue. Cette invitation à renoncer à la vengeance a trop souvent été interprétée comme un appel à la passivité devant l'injustice. Ce faux message de passivité a empoisonné non seulement les chrétiens, mais la majorité des Occidentaux. (...) on pourrait donc traduire convenablement l'enseignement de Jésus par : « Ne rendez pas les coups à celui qui vous a fait du mal. Ne rendez pas coup pour coup. N'usez pas de représailles violentes envers celui qui est violent. » (Desroches, 2004, pp. 26, 27)

La conception de Léonard Desroches fait état de trois types de réaction à la violence : par la passivité, par l'opposition violente et par la non-violence telle que pratiquée par Jésus. Mais la non-violence de Jésus, dit-il, a été réduite à une forme de soumission toute bestiaire : l'agneau allant béatement au sacrifice. Cette image inspirante et prometteuse du paradis propre aux martyrs est probablement ce qui a permis à plusieurs despotes de décimer des populations entières de sud-américains, entre autres, durant l'occupation par les Espagnols.

Les gestes et les paroles de Jésus ont trop souvent été interprétés comme une exhortation à la passivité face à l'injustice. Pourtant, à les examiner plus attentivement, ses gestes et ses paroles dégagent un immense pouvoir. (Desroches, 2004, p. 28)

Cette connotation de passivité et de soumission accolée au concept de non-violence a été dommageable dans l'exercice de ce dynamisme et son évocation dans l'esprit du grand public. Comme Desroches le soulignait, il faut renouveler la signification de la non-violence ou alors changer de terme pour la désigner.

Toujours dans cette perspective de dialogue, Niebuhr définit la non-violence sans la distinguer moralement de la violence, dans la résistance à l'oppression. L'une comme l'autre lui apparaissent *égales*. C'est au message social de l'Évangile que Niebuhr s'est

intéressé, en rejetant justement la non-violence comme moyen de résistance dans des situations violentes. Dans les conflits violents, Niebuhr ne voit pas d'autre alternative que celle d'entrer en lutte :

It is very foolish to deny that the ethic of Jesus is an absolute and uncompromising ethic. (...) Nothing is more futile and pathetic than the effort of some Christian theologians who find it necessary to become involved in the relativities of politics, in resistance to tyranny or in social conflict, to justify themselves by seeking to prove that Christ was also involved in some of these relativities (...).(McAfee Brown, 1986, p. 106)

Niebuhr ne sépare pas le politique du religieux. Sur le terrain, toutes religions confondues, les belligérants ne sont jamais sur un pied d'égalité, ne partagent pas la même vision, les mêmes valeurs et les mêmes préceptes religieux. Niebuhr constate que les injustices sociales créées par les changements industriels et économiques sont fatales et demeureront. La lutte des classes est une réalité qui ne s'effacera pas. Donc, pour gouverner, un minimum de coercition est nécessaire. Cependant, la ligne entre la coercition violente et non-violente est très mince. Il est impossible d'appliquer des mesures sans blesser au passage les intérêts d'un groupe : « It is impossible to coerce a group without damaging both life and property and without imperilling the interests of the innocent with those of the guilty.» (Niebuhr, 1932, p. 172) Cette affirmation nous ramène à Sharp qui démontrait en début de thèse, que la non-violence ne doit pas être associée qu'à la lutte justifiée pour la justice et la paix.

Niebuhr ajoute qu'il est impossible de faire se transposer une éthique individuelle à une collectivité, du moins, pas sans un examen critique attentif. Le pouvoir est donc une réalité nécessaire tant pour le bien que pour le mal, même s'il est causé involontairement. Pour régler les conflits, Niebuhr propose que soient créés des tribunaux impartiaux qui jugeraient tant des conflits domestiques qu'internationaux.¹⁴ Cela permettrait de standardiser en quelque sorte, l'éthique. Nous verrons combien les travaux de Niebuhr ont influencé David Griffin.

¹⁴ (Niebuhr, 1932) page 238 et 285

Pour Niebuhr, il est dangereux et confondant de vouloir absolutiser en standards ces principes chrétiens, par ailleurs relatifs. Être non-violent raille Niebuhr, c'est accepter d'être juif et de se soumettre aux expériences du docteur Goebbels. Voilà pourquoi, affirme Niebuhr, les Chrétiens ne peuvent pas être pacifistes. Niebuhr argumente que les solutions non-violentes qui ont réussi dans le cadre de conflits internationaux étaient d'abord l'œuvre de négociateurs qui maîtrisaient cette discipline. (Niebuhr, 1932, p. 251) Niebuhr, comme d'autres auteurs, cherche la justice.

Il ajoute:

Violent conflict may not be the best means to attain freedom or equality, but that is a question which must be deferred for a moment. It is important to insist first of all, that equality is a higher social goal than peace. It may never be completely attainable, but it is the symbol for the ideal of a just peace, from the perspective of which every contemporary peace means only an armistice within the existing disproportion of power. (Lynd, 1966, p. 503)

Faisant référence à ces négociateurs qui « maîtrisaient cette discipline » de la non-violence, Niebuhr cite le Mahatma Gandhi tout comme Martin Luther King. Niebuhr reconnaît en Gandhi un homme qui prend place parmi ceux et celles qui ont particulièrement actualisé la parole de Jésus¹⁵, en la portant un peu plus loin sur le terrain politique.¹⁶ Toutefois, la résistance non-violente, comme d'autres actions directes non-violentes, existaient avant que Gandhi ne les utilise, puisque Gandhi réfère lui-même à Jésus, à Henry David Thoreau, à Tolstoï, et au jaïnisme. Lorsque Niebuhr affirme qu'à l'agression violente il faut répondre par la violence, il trouve écho en Gandhi qui affirmait lui aussi qu'un homme qui recule devant le combat est un lâche. Mais nous situons-nous vraiment au même niveau d'affirmation ?

Pour King, le modèle théologique se confirme grâce à Gandhi ! En effet, s'il a réussi à pleinement saisir la doctrine chrétienne de la non-violence, King l'a fait en étudiant Gandhi en qui il avait identifié une capacité d'actualisation de l'Évangile dans une

¹⁵ Il est connu que Gandhi était inspiré par la doctrine chrétienne.

¹⁶ Cependant, lorsque David Griffin parle de non-violence, il ne réfère pas directement à Gandhi, même si Griffin s'inscrit dans la tradition de la non-violence telle que Gandhi l'a développée, non pas dans l'élaboration de l'action non-violente, mais dans l'intégration des valeurs propres à la non-violence. C'est à travers Martin Luther King Jr. que la filiation de Griffin à Gandhi se fait.

proportion qui dépasse les limites des interactions personnelles. King réalisait, grâce à Gandhi, que l'Évangile pouvait déborder le cadre personnel et mobiliser les foules :

Prior to reading Gandhi, I had about concluded that the ethics of Jesus were only effective in individual relationship. The “turn the other cheek” philosophy and the “love your enemies” philosophy were only valid, I felt, when individuals were in conflict with other individuals; when racial groups and nations were in conflict, a more realistic approach seemed necessary. But after reading Gandhi, I saw how utterly mistaken I was. Gandhi was probably the first person in history to lift the love ethic of Jesus above mere interaction between individuals to a powerful and effective social force on a large scale. (Lynd, 1966, p. 386)

1.5.4 Pour un changement des paramètres de notre civilisation

La question du pouvoir ayant été abordée, il est intéressant d'étudier ce concept chez chacun des auteurs. Justice, égalité, respect, dignité et pouvoir sur leur réalité dessinent maintenant le paysage de la non-violence dans lequel s'établit l'orientation de notre recherche. Le recours à la violence ne semble pas écarté par au moins trois de nos quatre auteurs qui sont toujours en dialogue. Seul Desroches rejette catégoriquement l'usage de la violence alors que Gandhi, King et Niebuhr l'entrevoient, car il n'existe parfois aucune alternative.

Pour peu qu'il planifiait ses actions en début de démarche, Martin Luther King jr. identifiait trois leviers de pouvoir qu'il pouvait utiliser ou sur lesquels il pouvait travailler : un pouvoir idéologique, contribuant à l'élévation de la dignité de l'individu et de sa communauté avec lui, un pouvoir économique à travers la capacité d'un individu d'agir à titre de consommateur, et un pouvoir politique, lié à la transformation des structures. King identifiait le pouvoir idéologique comme conducteur vers la libération, selon un cheminement qu'il avait littéralement cartographié : (King, 1967, p. 123) et (Moses, 1997, p. 169)

- 1) L'individu doit d'abord surmonter son sentiment d'inutilité.
- 2) L'individu prend conscience de son identité personnelle et collective.

- 3) Il évalue la marge de manoeuvre que lui confère sa liberté.
- 4) L'action directe non-violente est entreprise pour ébranler la structure sociale opprimante.
- 5) Cette organisation devient permanente et veille à ses intérêts constamment. Le paroxysme de l'action directe non-violente s'atténue pour faire place à une force tranquille de mobilisation et de surveillance.
- 6) Les intellectuels et penseurs conceptualisent le phénomène et l'analysent sociologiquement, anthropologiquement et politiquement pour revoir et modifier les valeurs sociétales.

Ce cheminement de King se rapproche d'avantage du genre de méthodologie qu'aurait justement proposée Niebuhr, plus réaliste et analytique. Comme Saint Augustin, Niebuhr partage la vision de la cité terrestre où un usage pervers de la liberté a concouru à créer des conflits insolubles, des luttes de pouvoir sans possibilité de médiation, une incapacité de parvenir à la paix et à la justice de façon durable. Mais contrairement à Augustin, Niebuhr ne voit pas de lien constant entre la Cité de Dieu et la cité terrestre, car il ne peut exister d'approbation inconditionnelle du pouvoir. Comme King, Niebuhr croit que le pouvoir doit être contrôlé. Il met en garde contre le « parfaitisme » d'Augustin et le perfectionnisme chrétien qu'il voit comme un vecteur malsain du pacifisme chrétien. Pour Niebuhr, les pacifistes chrétiens

(...) are forced to recognize that an ethic of pure non-resistance can have no immediate relevance to any political situation, for in every political situation it is necessary to achieve justice by resisting pride and power. They therefore declare that the ethic of Jesus is not an ethic of non-resistance, but one of non-violent resistance; that it allows one to resist evil provided the resistance does not involve the destruction of life or property. (McAfee Brown, 1986, p. 107)

Donc, le recours à la violence est une éventualité qu'envisage Niebuhr, tout autant que Gandhi, nous le disions plus haut, qui a affirmé lui aussi que la violence était préférable à la couardise :

Asked to choose between violence and passivity, Gandhi always chose violence. “It is better to be violent, if there is violence in our breasts,” he said, “than to put on the cloak of non-violence to cover impotence. Violence is any day preferable to impotence. There is hope for the violent man to become nonviolent. There is no such hope for an impotent.” (Schell, 2003, p. 130)

I would rather have India resort to arms in order to defend her honour than that she would in a cowardly manner become or remain a helpless witness to her own dishonor. (Gier, 2004, p. 151)

Par contre, il est nécessaire de bien cerner les contextes de chaque extrait. Pour Niebuhr, la violence est envisageable en soi, bien avant l’extrême limite dont parle Gandhi. Chez le Mahatma, la violence est le dernier recours des individus qui n’ont d’autre argument ni capacité, alors que ceux et celles qui se tiennent debout deviennent à eux seuls, une arme de combat contre cette violence aveugle et irraisonnée. Niebuhr ne croit pas que les grands conflits armés ne soient causés que par le désir de détruire des systèmes économiques. Ils le seraient plutôt dans le sentiment d’injustice dont se croient victimes certains pays. Gandhi le faisait ressortir : la dignité, la justice et l’honneur humains sont des valeurs fondamentales qui suscitent parfois des actions de masse. Malheureusement, pour arbitrer ces différends, Niebuhr déplore qu’il n’existe pas de médiateur : « Society has no absolutely impartial tribunal which could judge such claims. » (Lynd, 1966, p. 503)¹⁷. Martin Luther King Jr. appelait à la même solution, car il avait la conviction que le leadership du changement racial devait venir des États-Unis. Il voyait son pays comme le mieux positionné pour prendre le leadership mondial de tels changements : « America, the richest and most powerful nation in the world, can well lead the way in this revolution of values. » (King, 1967, p. 188) Nous le verrons au chapitre 3, ces paroles de King sont répétées textuellement par David Griffin.

Sur ce sujet du pouvoir, Desroches croit, pour sa part, qu’il y a parfois méprise entre obéissance et pouvoir. L’obéissance telle qu’on la préconise dans les organisations religieuses est en fait une expérience destructrice, dit-il, qui se confond avec l’abus de pouvoir. Pour Desroches, l’obéissance est l’écoute authentique et non l’abdication devant le pouvoir qui dicte la conduite ou la pensée. L’engagement à obéir s’enracine dans un

¹⁷ Cette dernière affirmation est importante car, comme il sera démontré sous peu, Griffin la partage et exhorte à la création d’instances internationales qui puissent arbitrer ces conflits.

instinct spirituel authentique. (Desroches, 2004, p. 192) Il pose la question : Qui j'écoute ? À qui j'obéis ? Est-ce que cela sous-entend qu'une forme de pouvoir doit nécessairement agir sur le sujet ? Non. Desroches propose plutôt que le sujet obéisse à son pouvoir spirituel intérieur :

Le mystère de l'obéissance est intimement lié au mystère du pouvoir spirituel intérieur de chaque sœur et frère. (...) L'obéissance consiste en premier lieu à s'empressement d'écouter l'autre et à pouvoir discerner les cris du nouveau-né, l'appel furieux des gens démunis et les gémissements du mourant. (Desroches, 2004, p. 195) Le mystère de l'obéissance ne peut se ramener à suivre aveuglément des ordres (...) (Desroches, 2004, p. 198)

Pour changer le monde, Desroches propose la désobéissance chaque fois que la vie, la liberté ou la vérité sont menacées. Chaque fois qu'une valeur sacrée est menacée, il faut désobéir. La sainte désobéissance devient une vertu, un moyen indispensable pour se protéger spirituellement, à une époque où la tendance à se conformer, à acquiescer, devient un instrument pour assujettir les hommes au pouvoir totalitaire et les engager en permanence dans la guerre. «Si l'obéissance au bien est sainte, la désobéissance au mal n'est pas seulement permise, elle est également sainte. La désobéissance civile suppose aussi que les lois soient destinées à évoluer, à changer. » (Desroches, 2004, p. 203).

Desroches se situe, en quelque sorte, dans la foulée des intuitions de King lorsqu'il aborde lui aussi la notion d'obéissance à la loi de l'amour qu'il dit transformatrice. Chez King, le changement paradigmatique adviendra lorsque l'humain s'intégrera pleinement et que tous obéiront à ce qui ne peut être forcé. (Cette allusion à la persuasion plutôt qu'à la coercition nous mène déjà en territoire processuel !) King écrit :

Genuine integration will come when men are obedient to the unenforceable. (...) Man-made law assure justice, but a higher law produces love. (...) The ultimate solution to the race problem lies in the willingness of men to obey the unenforceable. (...) These dark and demonic responses will be removed only as men are possessed by the invisible inner law which etches on their hearts the conviction that all men are brothers and that love is mankind's most potent weapon for personal and social transformation. (King, 1967, p. 101)

Par ailleurs, King est conscient du pouvoir qui accompagne l'action non-violente, agent de changement :

Nonviolence is power, but it is the right and good use of power. Constructively, it can save the white man as well as the Negro. A Black Power exponent said to me not long ago: "To hell with conscience and morality. We want power." but power and morality must go together implementing, fulfilling and ennobling each other. In the quest for power I cannot by-pass the concern for morality. I refuse to be driven to a Machiavellian cynicism with respect to power. Power at its best is the right use of strength. The words of Alfred the Great are still true: "Power is never good unless he who has it is good." (King, 1967, p. 59)

Gandhi ne s'insère pas tout à fait dans les idées de Desroches, King et Niebuhr sur le pouvoir comme agent de changement, n'en parlant jamais autrement qu'en termes d'oppression. Il n'est pas loquace non plus sur le pouvoir qu'il détient lui-même. Néanmoins, différents ouvrages présentent quelques passages qui nous laissent présumer que Gandhi avait lui-même conscience d'un pouvoir qu'il détenait. Lassier écrit, au sujet d'une rencontre politique le 29 août 1931, et mettant en présence à égalité politique avec lui des musulmans, des sikhs, des intouchables, des princes, des anglo-indiens et des représentant d'autres partis politiques qui, tous, défendaient ou exigeaient droits et privilèges, que « Gandhi se prétendait être le représentant de toute l'Inde puisqu'il était le représentant du Congrès, organe officiel du nationalisme où n'était admise aucune distinction de sectes ou de castes et qui englobait, virtuellement, même les sujets des princes. » (Lassier, 1970, p. 95)

1.5.5 Les moyens utilisés

Il va sans dire que chaque auteur se prononce sur les moyens à utiliser pour parvenir au but qu'il s'est fixé. Par moyen, on entend la manifestation physique du message ou ce qu'on appelle son actualisation. Certains auteurs mettront au point une véritable méthodologie, alors que d'autres agiront plus aléatoirement, selon la situation ou leur tempérament. King disait justement qu'au début de sa démarche d'activiste, les moyens et les objectifs étaient plus ou moins bien définis, mais ceux-ci se sont raffinés et précisés

avec le temps. Par exemple, l'action directe non-violente telle que la manifestation ne faisait pas partie à prime abord du plan d'action. Elle n'était entreprise que si les négociations avec l'autre partie échouaient. (King, 1967, p. 144)

First, information is gathered, then goals are formulated, and then negotiations are undertaken for the purpose of social reconstruction. Only when initial negotiations fail does one resort to some form of non-violent direct action, in order to speed negotiations to a fruitful conclusion. (Moses, 1997, p. 148)

Cet extrait démontre que la non-violence n'est pas exempte d'une forme de coercition idéologique parce qu'elle exerce indéniablement une forme de pression. On décode une gradation des faits et gestes qui constitue une méthodologie dans l'atteinte du but fixé. Il faut reconnaître alors que la non-violence est une arme de combat, une manière de mener la lutte.

Chez Desroches, on note aussi une systématisation de l'action. La non-violence, telle qu'il la conçoit, utilise des outils tels que la parole sous les formes de la dénonciation, de la confrontation, (Léonard Desroches procède des idées dérivées de la mission prophétique du Christ). Les actions, sous la forme de résistance physique passive, le jeûne, la non-collaboration, la non-participation ou non-coopération, l'utilisation des médias de toutes formes, la désobéissance, l'éducation, les manifestations, le boycottage, les grèves, les démissions individuelles ou massives, l'occupation de lieux, le blocus, l'engorgement administratif, l'art. Ces moyens se distribuent selon les événements, les lieux, les objectifs et les circonstances qu'il décrit (Desroches, 2004, pp. 125, 128) :

- 1) L'éducation de soi. S'instruire sur la non-violence est un premier pas, s'instruire sur la situation conflictuelle est le second.
- 2) L'éducation d'autrui. Partager les faits avec le public, les victimes, les amis.
(Publications, tracts, rassemblements, médias, etc.)
- 3) Entreprendre la résolution de conflits par la médiation.
- 4) Manifester : être sur place. Marcher. Distribuer des tracts, aborder les passants, susciter les rassemblements, faire du théâtre populaire, etc.

- 5) La non-collaboration : boycottage, résistance, désobéissance civile, jeûne, repos.
- 6) L'intervention : psychologique, physique et politique. Psychologique : agir sur l'opinion publique et créer de la pression sur le pouvoir. Physique : occuper des lieux. Politique : engorger des systèmes d'administration publique.
- 7) La réconciliation : nécessité du processus, pour compléter la démarche.
- 8) Diverses alternatives : des solutions novatrices et efficaces.

Chez Desroches, pas question d'envisager la non-violence sans la prière ou la foi :

Dans la non violence active, la prière a comme rôle primordial de préserver notre lucidité au milieu de la panique et du vacarme de notre culture. La prière aide à résister à la dissipation, à la fuite dans le travail, à la peur de la solitude. (...) Éveillés par la prière, nous devenons réceptifs aux moments sacrés plutôt que de consacrer notre énergie aux exigences du contrôle et à la manipulation. (...) Dans les moments de résistance les plus intenses, la conscience de la présence de Dieu se transforme en une force extraordinaire. (Desroches, 2004, p. 58) Sortir de prison constitue un moment aussi précieux pour prier que celui qui précède l'incarcération.(Desroches, 2004, p. 47)

Gandhi évoque le même parcours épique du combat, vers la prière. Suzanne Lassier décrit la méthode de Gandhi comme une tactique de combat tel que détaillée par Gene Sharp :

Le terrain ainsi défoncé, fumé, irrigué, l'âme est prête pour la non-violence de combat (...) et c'est à un combat du type le plus actif que Gandhi appelle. » (Lassier, 1970, p. 156) Elle poursuit : La tactique des combats non violents menés par Gandhi est constante et relativement simple; les armes : la désobéissance civile et la non-coopération. (Lassier, 1970, p. 157)

Gandhi luttait farouchement, inlassablement, et avec véhémence. Animé de cette force tranquille de la patience, il était inflexible, jusqu'à ce que la victoire soit sienne. Cette force, il la tirait lui aussi de la prière. Il implique la vie de prière dans l'ahimsa et ne pourrait la dissocier de la satyagraha :

La prière m'a sauvé la vie. Si la prière ne m'avait pas secouru, depuis longtemps j'aurais perdu la raison. Je traversais alors les épreuves les plus dures de ma vie, publique et privée. Elles me plongèrent un certain temps dans un véritable désespoir. Si j'ai pu m'en remettre, c'est bien grâce à la prière.

(Kripalani, 1969, p. 118) Qu'il s'agisse de temples, de mosquées ou d'églises... je ne fais aucune distinction entre ces différentes demeures de Dieu. Elles sont ce que la foi les a faites, une réponse à ceux qui désirent atteindre l'Invisible. (Kripalani, 1969, p. 118) (...) Le but suprême de l'homme est de voir Dieu, et toutes ses activités politiques, sociales et religieuses doivent se régler sur cette fin ultime. (Kripalani, 1969, p. 119)

1.5.6 Des caractéristiques de la non-violence

L'action directe non-violente a de quoi dérouter lorsqu'entrent en jeu l'imagination, la créativité et le dynamisme. Lorsque les individus et les groupes d'individus mettent en commun leurs idées, il s'installe une atmosphère de fébrilité qui permet parfois de présager la victoire. Ces trois facteurs, imagination, créativité et dynamisme, sont très présents chez Gandhi, King et Desroches. Griffin y fait allusion lui aussi, comme cela sera démontré plus loin, au chapitre 3. La planification de l'actualisation requiert du temps et est toujours à refaire car la lutte pourrait s'étirer sur des décennies. « La plupart du temps, la lutte est longue et difficile : distribution de tracts, prise de parole en public, cueillette de fonds pour subvenir aux besoins des grévistes. » (Desroches, 2004, p. 70) « Les nombreux outils de la non-violence ont leurs limites, tout comme ceux des conflits armés. Mais l'imagination, pour sa part, est illimitée. » (Desroches, 2004, p. 61) « Autrement dit, l'imagination doit demeurer active à chaque étape. » (Desroches, 2004, p. 129) Chez King également, le recours à l'imagination est nécessaire : « We must be prepared to match actions with words by seeking out every creative means of protest possible. » (Zinn, 2002, p. 121)

À l'imagination et la créativité, concepts processuels en eux mêmes, King ajoute le temps et une qualité humaine : la patience. Il est conscient du temps que peut demander la lutte non-violente. Il saisit la temporalité et le développement graduel de résultats qui ne peuvent se révéler que dans une longueur de temps. « Nous vous conduirons à l'épuisement par notre capacité à souffrir. » (King, 1966, p. 72)

1.5.7 Esprit de sacrifice, don de soi

Sur la souffrance, trois des quatre auteurs (Niebuhr n'aborde pas le sujet) sont unanimes sur le fait que la lutte non-violente implique des conséquences qui sont lourdes à supporter, telles que la souffrance physique et psychologique, voire la mort. Desroches, King et Gandhi affirment sans hésiter qu'un individu convaincu de sa démarche doit envisager la mort.

Pasteur chrétien, King soutient que la foi est le seul rocher sur lequel les chrétiens doivent s'appuyer pour parvenir à leur libération. Et au nom de la foi, le résistant accepte la souffrance :

Si pour faire échouer la violence on doit remplir les prisons, sa signification n'en deviendra que plus claire. (...) Le Noir dira alors : « Je ne cherche pas à éviter le châtement pour avoir enfreint la loi. Je veux subir toutes vos sanctions parce que votre société ne pourra supporter la flétrissure qui consiste à opprimer sa minorité, publiquement et par la violence, pour préserver l'injustice. » (King, 1968, p.34)

Chez King, cette éventualité de la souffrance est toujours présente :

À nos adversaires les plus farouches, nous disons : « À votre capacité d'infliger la souffrance, nous opposerons notre capacité d'endurer la souffrance. À votre force physique, nous répondrons par la force de nos âmes. Faites-nous ce que vous voulez, et nous continuerons à vous aimer. (...) soyez assurés que nous vous conduirons à l'épuisement par notre capacité de souffrir. Un jour nous gagnerons la liberté, mais pas pour nous seuls. Nous lancerons à vos cœurs et à vos consciences un tel appel que nous vous aurons gagnés en chemin et que notre victoire sera une double victoire. (King, 1966, p. 73)

Cet extrait dénote une volonté très ferme de refuser la violence, d'agir contre elle avec détermination et de lutter avec patience, jusqu'à ce que la réconciliation ait lieu.

À ces traits caractéristiques de la non-violence chez Martin Luther King s'ajoute la conviction de la souffrance rédemptrice : « Mes épreuves personnelles m'ont aussi appris la valeur de la souffrance imméritée. (...) J'ai vécu ces récentes années dans la conviction

que la souffrance imméritée est rédemptrice. » (King, 1966, p. 229) La souffrance rédemptrice semble donc faire partie d'une conceptualisation de la non-violence, et ce principe est partagé, nous l'avons vu, par Desroches et sera identifiée chez Gandhi.

Il pourrait y avoir ici apparence de passivité. Qu'on ne s'y méprenne toutefois pas : la dynamique de la résistance non-violente implique l'absence de réponse violente à l'oppression qui s'exerce. King décrit cette dynamique :

Quand enfin ils recoururent aux gourdins, aux chiens et aux fusils, ils s'aperçurent que le monde entier les regardait et alors la puissance de la protestation non violente éclata à tous les yeux ; tous ces événements accentuaient le sens profond du conflit et, en accusant ses traits, montraient à l'évidence quels étaient les malfaiteurs et quelles étaient les victimes innocentes. Les États-Unis et le monde entier en furent soulevés de dégoût; une législation nationale permit d'effacer un millier de lois du Sud, ouvrant ainsi des brèches béantes dans l'édifice de la ségrégation. (King, 1968, p. 20)

Cette conception de la souffrance est, elle aussi, indissociable du discours de Gandhi et est peut-être propre au conflit dans lequel il évolua. La situation politique de l'Inde était telle que la répression violente et le recours aux assassinats étaient les outils utilisés par les Anglais pour contrer les revendications indiennes. Gandhi n'exclut jamais la présence de la souffrance et il convie les satyagrahi à en faire l'expérience en toute lucidité et acceptation. Il conçoit que la mort puisse faire partie du processus et rappelle que chacun doit être prêt à mourir :

La non-violence est la plus grande force que l'humanité ait à sa disposition. Elle est plus puissante que l'arme la plus destructrice inventée par l'homme. La destruction ne correspond nullement à la loi des hommes. Vivre libre c'est être prêt à mourir, s'il le faut, de la main de son prochain, mais jamais à le tuer. (...) La première exigence de la non-violence est de respecter la justice tout autour de soi et dans tous les domaines. De même qu'il faut apprendre à tuer pour pratiquer l'art de la violence, de même doit-on savoir se préparer à mourir pour s'entraîner à la non-violence. (...) La non-violence est exempte de toute peur. Le non-violent doit se préparer aux sacrifices les plus exigeants pour s'affranchir de la crainte. Il ne se demande pas s'il va y perdre sa maison, sa fortune ou sa vie. S'il n'a pas surmonté toute appréhension, il ne peut pratiquer l'ahimsa à la perfection. La seule crainte qu'il garde est celle de Dieu. (Kripalani, 1969, p. 153)

Desroches est d'accord et affirme lui aussi qu'il faille se préparer à la peur, à la souffrance, à l'emprisonnement, à la douleur, aux railleries, aux arrestations, aux interrogatoires, à l'insécurité :

La non-violence sans risque est impossible, voire dénuée de sens. La pratique de la non-violence implique d'être prêt à faire face à la mort et à accepter de perdre ce que nous possédons. (...) Lorsqu'on a rien à perdre, on devient plus fort! (Desroches, 2004, p. 49)

Léonard Desroches revient au symbole de la croix, qu'il lie non seulement à l'image de la réconciliation, mais aussi à celle de la souffrance rédemptrice, celle que s'inflige souvent celui ou celle qui désire régler un conflit de manière non-violente et qui accepte la souffrance pour montrer qu'il ou elle n'a pas d'autre arme que l'amour.

Souffrir par amour peut se comparer aux douleurs inévitables de l'enfantement. (...) La souffrance non-violente rompt le cycle de la violence et donne naissance à l'agapè, l'amour fraternel qui permet d'affronter la haine sans haïr. La Croix, symbole primordial de l'amour, est service, c'est-à-dire pouvoir « avec » . Elle est le contraire de l'épée, qui est pouvoir « sur ». (Desroches, 2004, p. 34) La croix incarne la souffrance rédemptrice à laquelle a souvent fait allusion Martin Luther King. (Desroches, 2004, p. 33)

Gandhi s'y reconnaît : pour cela, les satyagrahi sont prêts à toute souffrance.

La vérité doit se faire connaître non pas par les souffrances qu'on inflige aux autres, mais par celles que l'on s'impose. (Kripalani, 1969, p. 158) et plus loin en page 159 : La résistance passive est une méthode qui permet de défendre tout droit qui se trouve menacé en faisant retomber sur soi les souffrances qui peuvent en résulter. C'est donc le contraire de la résistance armée. Enfin, page 160 : Cette force présente l'avantage de ne faire souffrir que celui qui l'emploie.

Comme il sera démontré plus loin, cette réalité de souffrir pour la cause ne se présente pas chez Griffin. Léonard Desroches, King et Gandhi entrevoyent cette possibilité alors que Griffin ne l'évoquera jamais. Niebuhr conçoit que la guerre puisse être inévitable et il

en comprend les conséquences. On peut en déduire que les contextes appellent des scénarios différents puisque King et Gandhi vivaient dans des sociétés répressives où la violence était déjà largement utilisée pour soumettre les gens, une violence telle qu'elle ne reculait pas même devant le meurtre. Dans les années 1970, au sortir de cette société raciste, David Griffin est peut-être d'avantage favorisé par l'éveil des médias électroniques et des télécommunications, par une ouverture des citoyens américains quant à la liberté de parole et, fait non négligeable, qu'il fasse partie de l'élite de son pays.

Il y a donc en place des paramètres qui permettent de mieux lire et comprendre le discours de ces chefs religieux et acteurs signifiants de la non-violence, ces personnes qui n'hésiteront pas à utiliser un discours tout aussi extrémiste que celui dont font preuve leurs oppresseurs puisque ce standard a été, en quelque sorte, fixé par les événements de leur histoire.

1.5.8 La réconciliation, sous le sceau de l'interdépendance

Un des objectifs de l'action directe non-violente est bien de rétablir ou d'établir la justice. Chacun selon ses allégeances, proposera des buts découlant du premier. Chrétiens convaincus, Desroches et King envisagent l'action directe non-violente dans une optique de Révélation, c'est-à-dire une vision de l'action qui mène à l'identification au Christ. Chez Gandhi, on s'en doute, il n'est pas recherché tant de ressembler au Christ que de faire advenir le règne de Dieu, de changer le monde et de révolutionner l'ordre établi. Ici encore, les auteurs s'entendent dans cette vision d'une révolution sans violence. Desroches, King et Gandhi cherchent également la réconciliation avec l'adversaire, une donnée que Niebuhr n'aborde pas.

Pour Desroches le but de l'action non-violente est toujours la réconciliation, sans aucune exception :

Enfin, là où la (violence) vise la victoire sur des personnes ou des groupes, la (non-violence) a constamment pour but la réconciliation. (Desroches, 2004, p. 41) Une partie du problème résulte du fait que, dans cette culture de la victoire/excitation, on entend rarement parler de réconciliation réelle et du pouvoir colossal qu'elle recèle. (Desroches, 2004, p. 41)

La victoire, par définition, n'apporte jamais la paix. La lutte non-violente a pour but ultime non pas de vaincre mais de réconcilier des personnes ou des groupes. (...) La réconciliation authentique ne supprime ni la rage ni le chagrin; elle passe par la rage et le chagrin pour en venir à une justice qui guérisse la victime et l'agresseur. (Desroches, 2004, p. 135) La réconciliation restaure la dignité. Et : La dignité individuelle peut éveiller une dignité collective puissante. (Desroches, 2004, p. 24)

Nous verrons d'ailleurs comment, chez Martin Luther King, jr., le concept de dignité et de prise de conscience de son identité collective sont fondamentaux dans la mobilisation d'un groupe autour d'une action directe non-violente. Mais, en lien avec l'après-révolution, King entrevoyait la victoire des Noirs et pressentait avec lucidité la crainte des Blancs face à une vengeance. King leur disait à propos de ce nouveau pouvoir : « it would be used creatively, not for revenge. »(King, 1967, p. 59)

King proposait lui aussi l'amour des ennemis : « Bien loin d'être la pieuse exhortation d'un rêveur d'Utopie, le commandement de l'amour pour nos ennemis exprime une nécessité absolue si nous voulons survivre. » (King, 1966, p. 63) Comment aimer nos ennemis ? En pardonnant. « Pardonner ne signifie pas ignorer ce qui a été fait ou coller une étiquette fautive sur un acte mauvais. Cela signifie plutôt que cet acte mauvais cesse d'être un obstacle aux relations. » (King, 1966, p. 65) « Le pardon n'est pas un acte occasionnel, c'est une attitude permanente. » (King, 1966, p. 51) Il doit être construit par l'amour agapè, cet amour qui est à la fois « compréhension et bon-vouloir créateur et rédempteur pour tous les hommes. Amour débordant qui n'attend rien en retour, l'agapè est l'amour de Dieu agissant dans le cœur de l'homme. » (King, 1966, p. 67)

Ce discours rejoint complètement celui de Gandhi qui entrevoyait lui aussi la réconciliation comme un élément important d'une démarche authentique, voire *sine qua non*.

On peut s'assurer qu'un conflit a été réglé selon les principes de la non-violence s'il ne laisse aucune rancœur entre les ennemis et en fait des amis. J'en ai fait l'expérience en Afrique du Sud avec le général Smuts. Ennemi irréductible au départ, il est devenu aujourd'hui mon ami le plus cordial. (Kripalani, 1969, p. 172)

Ce n'est pas être non-violent que se contenter d'aimer ceux qui nous aiment. La non-violence commence à partir de l'instant où l'on aime ceux qui nous haïssent. Je n'ignore rien des difficultés de ce grand commandement d'amour. Mais n'en est-il pas ainsi de toutes les choses grandes et bonnes? La plus difficile de toutes est d'aimer ses ennemis. Mais si nous voulons vraiment y arriver, la grâce de Dieu viendra nous aider à surmonter les obstacles les plus redoutables. (Kripalani, 1969, p. 154)

Ce souci de réconciliation donne le pas à la notion d'interdépendance. Les auteurs reconnaissent que, puisque nous vivons sur la même terre, tous, nous sommes interreliés et la vie dans la paix et la tolérance doit être l'état « normal » de l'existence : « L'interdépendance est et doit être, tout autant que l'autonomie, l'idéal de l'homme. » (Kripalani, 1969, p. 205) Ce concept de l'interdépendance en est un qui fait probablement l'unanimité. Inscrite dans la contemporanéité, cette notion se retrouve

pratiquement partout : dans les médias d'information et les médias sociaux, dans les communications scientifiques populaires, et surtout partout où l'écologie et l'environnement se discutent. (Jancovici, 2005, p.p. 29 et suivantes) De fait, comme Jancovici le démontre, cette interdépendance date du début de la vie sur terre puisque les phénomènes climatiques planétaires influencent véritablement la répartition des ressources sur la terre, et en conséquence, des populations.

Par interdépendance, on entend également ce lien communautaire et politique où chacun est en partie tributaire des actions et des décisions d'autrui. Pour Gandhi la notion d'interdépendance était intégrée. « All men are brothers » Il citait Saint-Jean : « Anyone who loves God must also love his brother. » (Fahey, 1987, p. 171)

Il n'est pas dit cependant que Gandhi désirait changer le monde, mais bien son monde, son Inde à lui, celle des Indiens. À maintes reprises, Gandhi disait aux Indiens, et spécialement aux étudiants lorsqu'il avait l'occasion de les rencontrer et de s'adresser à eux, que s'ils désiraient changer l'Inde et la rendre indépendante, ils devaient eux d'abord changer et devenir autonomes. (Attali, 2007, p. 172) Ce faisant, par le principe de l'interdépendance, le monde allait aussi se trouver changé.

À cette conviction s'adjoignait une unification des peuples peut-être à travers une religion unique. Il reprenait dans cette optique, le concept d'interdépendance:

Ma conviction est que toutes les grandes religions du monde sont vraies. Elles sont voulues par Dieu, répondent au dessein de Dieu et au bien de ceux qui ont été élevés dans leur sein. Je ne crois pas qu'un jour viendra où nous pourrions dire qu'il n'existe qu'une seule religion dans le monde. Ou alors, dans un certain sens, même aujourd'hui, il n'y a qu'une seule religion fondamentale. On ne trouve pas dans la nature d'exemple de ligne droite. La religion est un seul arbre avec de nombreuses branches. Si on ne voit que les branches, on est tenté de dire qu'il y a beaucoup de religions; mais si on voit l'arbre entier, on comprend qu'il y a une seule religion. (Kripalani, 1969, p. 120)

Marxiste chrétien, Reinhold Niebuhr exprimait ses positions face à l'exploitation des travailleurs de Détroit qu'il accompagnait à travers le culte et la pastorale sociale. (Fahey, 1987, pp. 198 - 204) Conscient des disparités insoutenables dont souffraient les ouvriers de l'automobile du début du siècle, Niebuhr eut tôt fait d'abandonner certaines idées non-violentes pour s'engager dans des représentations plus musclées pour la justice où la violence n'était pas exclue. À titre de chrétien engagé, il ne prônait pas la violence, mais comprenait que pour obtenir la justice pour tous, il devenait nécessaire d'entreprendre des actions qui pouvaient conduire à la violence. Pour Niebuhr, la justice pour tous primait sur la non-violence. Et s'il y avait violence dans ce milieu chrétien, elle avait le mérite de ne pas se doubler de haine. Le refus de haïr quiconque était plus important que le principe de la non-violence. Le problème de la justice sociale était pour Niebuhr un problème à la fois technique et pragmatique. Sans nommer l'interdépendance, Niebuhr travaillait sur ce concept en le doublant d'un idéal de justice nécessairement atteignable, eut-il fallu user de violence. (McAfee Brown, 1986, p. 107)

King nommait aussi ce concept de l'interdépendance: « In a real sense, all life is interrelated » (King, 1967, p. 181) Il entrevoyait que la lutte des classes pouvait conduire l'humanité à son entre-déchirement et pour éviter cette fin, King concevait déjà la nécessité d'une transformation créatrice de la colère profonde en force constructive à travers un changement d'ordre mondial :

Je suis convaincu que si nous nous trouvons du mauvais côté de la révolution mondiale, nous devons, en tant que nation, entreprendre une révolution radicale de notre système de valeurs. (...) L'arrogance occidentale qui consiste à croire qu'elle a tout à enseigner aux autres, rien à apprendre d'eux, n'est pas juste. Une vraie révolution des valeurs mettra la main sur l'ordre du monde et elle dira à la guerre : « Cette manière de régler les différends n'est pas juste. » (King, 1968, p. 56) « Mais le temps presse. L'esprit révolutionnaire s'est déjà répandu dans le monde entier. Si la colère des peuples du monde contre l'injustice doit être canalisée dans une révolution d'amour et de créativité, c'est dès maintenant que nous devons nous mettre au travail, avec tous les peuples, pour former un monde nouveau. (King, 1968, p. 78)

David Griffin, comme nous le verrons au chapitre 3, exprime lui aussi cette idée, et pose même les fondements d'une religion unique.

1.6 Définition des auteurs-source

Il est nécessaire de poursuivre cette partie de la thèse en dégageant de ce qui précède, une définition de la non-violence pour chaque auteur qui fut signifiant pour Griffin, en ajoutant Desroches comme élément complémentaire. Une synthèse pourra ensuite être rédigée à partir de ces définitions.

D'abord Léonard Desroches. Pour lui, la non-violence implique le refus de toute domination intérieure ou étrangère. (Desroches, 2004, p. 44) Il définit la non-violence comme étant *la non-coopération entière et immédiate avec tout mal*. (Desroches, 2004, p. 24) C'est le refus *de collaborer à tout ce qui pourrait altérer l'amour, la vérité et la justice*. (Desroches, 2004, p. 35) Elle consiste à aimer ses ennemis. Elle fait appel aux notions complémentaires de dignité individuelle et collective, de respect, de compassion, d'amour, de pouvoir, de liberté, de confiance, de sincérité, de générosité.

Par non-violence, Martin Luther King Jr. entend de son côté une

résistance qui combine la fermeté de l'esprit et la tendresse du cœur; elle évite la complaisance et l'inaction de l'esprit débile aussi bien que la violence et l'amertume du cœur dur. Ma conviction est que cette méthode doit guider notre action dans la crise actuelle des relations raciales. Par la résistance non-violente, nous serons capables de nous opposer au système injuste en même temps que d'aimer les auteurs de ce système. Nous devons travailler passionnément et implacablement pour obtenir nos droits de citoyens à part entière, mais que jamais on ne puisse dire, mes amis, que pour l'obtenir nous avons usé des méthodes inférieures de fausseté, malice, haine et violence. (King, 1966, p. 22)

Chez Gandhi, Suzanne Lassier relève :

le seul traité de non-violence à déchiffrer patiemment, c'est le prophète lui-même, son enseignement, ses expériences, son exemple. (Lassier, 1970, p. 138) Qu'elle s'appelle résistance passive, satyagraha, force de l'âme, de la vérité, loi d'amour, la non-violence est partout présente, elle informe la pensée, dicte les actes. Tout est coulé en elle. Mais tout est épars. Théories, directives, mises au

point se succèdent et se nuancent suivant les nécessités du jour, les tempéraments et les interlocuteurs. (Lassier, 1970, p. 137)

Une chose était claire cependant pour Gandhi, l'« ahimsa » est d'abord une action :

La non-violence n'est pas que l'amour, c'est aussi une action positive : c'est l'amour plus le combat. (Attali, 2007, p. 319) L'action de Gandhi est bel et bien ancrée dans la réponse à l'oppression : la non-violence est un moyen de se battre, d'entrer en lutte, de résister et de remettre, sans violence, coup pour coup. Cette notion est relativement difficile à comprendre pour les occidentaux qui voient les luttes comme nécessairement armées ou violentes, mais en changeant de point de vue complètement, il est possible de concevoir tout à coup que pour les plus pauvres parmi les pauvres, les peuples opprimés ou les individus sans défense, il est impensable d'accepter d'être opprimé sans manifester d'une façon ou d'une autre, son désaccord. Pour les plus pauvres, ou les plus sages, la non-violence est la participation active à un combat, sans utiliser d'arme, sans blesser, sans meurtrir. Chez Gandhi, l'ahimsa vient du jaïnisme¹⁸ enseigné par sa mère. C'est le non-désir de faire violence. L'ahimsa permet de faire triompher la vérité en s'imposant de la souffrance; c'est le rejet de la haine de l'ennemi. Faute de meilleurs termes en anglais, (Gandhi) parle de non-violence constructive. (Attali, 2007, p. 296)

Chez Reinhold Niebuhr, cette réflexion sur la non-violence s'attachait à celle du réalisme politique où, pour garantir la paix, il fallait être lourdement armé, assez du moins pour décourager toute tentative d'attaque ennemie. Sa réflexion a particulièrement porté sur le désarmement nucléaire. Il donna même raison à Gandhi, son contemporain, pour qui encourager les troupes britanniques durant la deuxième Guerre n'allait pas contre ses principes :

Thus while justifying his support of England during the War, he (Gandhi) declared : « non-violence works in a most mysterious manner. Often a man's actions defy analysis in terms of non-violence; equally often his actions may bear the appearance of violence when he is absolutely non-violent in the highest sense of the term, and is subsequently found to be so. All I can claim for my conduct is that I was, in that instance, cited actuated in the interest of non-violence.» What Mr. Gandhi is really saying in these words is that even

¹⁸ (Attali, 2007)

violence is justified if it proceeds from perfect moral goodwill. But he is equally insistent that non-violence is usually the better method of expressing goodwill.»(Lynd, 1966, p. 513)

Niebuhr n'était pas un guerrier, mais bien un penseur pour qui l'option du désarmement n'était pas envisageable. Il ne voyait pas la non-violence comme une absence d'arsenal. Cette position de Niebuhr, comme celle de Gandhi est intéressante car, comme cela sera mentionné plus loin, David Griffin semble attaché aux deux visions : non-violence selon Gandhi et réalisme de Reinhold Niebuhr. Griffin a soutenu cette position de Niebuhr pendant un moment avant d'opter justement pour le désarmement nucléaire unilatéral et immédiat par les États-Unis. Folie ? Pourtant Gandhi lui-même faisait allusion à une telle entreprise :

Si, comme il se doit (à moins d'accepter de courir au suicide), on veut voir s'amorcer en Europe un processus de désarmement général, il faut tout d'abord qu'une nation prenne l'initiative hardie de se désarmer elle-même et accepte d'en supporter tous les risques. (...) Une chose est certaine. Si cette course folle aux armements doit se poursuivre, il ne peut y avoir d'autre issue qu'un massacre sans précédent dans l'histoire. (Kripalani, 1969, p. 211)

Vers une définition générale provisoire

Afin de présenter une définition de la non-violence par les différents auteurs lus, et d'élaborer à partir de ces définitions un modèle visuel concis, il fallait d'abord chercher dans les ouvrages un ou des passages qui décrivent la pensée de l'auteur, puis les événements où, non seulement à travers l'écrit mais aussi bien le geste, l'auteur manifestait sa pratique ou sa vision de la non-violence. C'est à travers ces lectures qu'émergent, non sans une part de surprise, d'intéressants recoupements de discours entre les auteurs. Griffin étant le plus récent à avoir publié (avec Desroches), il va sans dire qu'il a probablement intégré la pensée, ou des pans de celle-ci, des auteurs qu'il sait l'avoir influencé.

À titre d'exemple, Martin Luther King jr. avait comme vision du théologien celle d'un penseur multidisciplinaire qui voit et agit sur son monde. David Griffin partage cette vision, comme il le mentionne dans de nombreux passages où il utilise des formules syntaxiques précises qui sont exposées et analysées au chapitre 3.

Des phrases telles que celle-ci démontrent une forte association d'idées entre King et Griffin : « We still have a choice today : nonviolent coexistence or violent coannihilation. This may well be mankind's last chance to choose between chaos and community. » (King, 1967, p. 191) Cette phrase de Martin Luther King est en effet saisissante de similitude avec le discours griffinien, comme il sera constaté bientôt.

Les textes les plus difficiles à analyser sont sans conteste ceux de Reinhold Niebuhr. Il est ardu d'en extraire les idées et les termes qui laissent transparaître sa pensée sur des concepts tels que l'interdépendance ou l'implication de la souffrance par exemple. Dans les faits, les textes de Niebuhr sont d'avantage radicaux en ce qu'ils rejettent la non-violence chrétienne comme moyen d'établir un climat de justice sociale, parce qu'il ne croit pas à ces principes, les ridiculisant presque au passage. Niebuhr est d'avis que la justice et la paix ne peuvent être maintenus de façon réaliste, que par la démonstration

ostentatoire d'un arsenal militaire qui s'avèrerait létal pour quelque pays qui s'aviserait d'en attaquer un autre.

Malgré l'indice de difficulté que présentent les textes de Niebuhr, il est possible d'esquisser une synthèse de quelques éléments de définition de la non-violence en n'utilisant que les paramètres où s'inscrivent tous les auteurs lus. Par conséquent, on peut présumer que l'influence de Niebuhr sur Griffin s'est produite au niveau d'une prise de conscience chez Griffin, une étape indispensable à l'intégration des valeurs de la non-violence, tel que nous l'indiquera le modèle exposé plus loin.

1.7 Synthèse

Les auteurs que Griffin a identifiés avaient comme cheval de bataille un changement situationnel qui impliquait une participation active d'une partie de la population. Cette initiative visant à changer le monde, ou une partie du monde, si petite soit-elle, est forcément empreinte d'une forme de calme, de force tranquille ou même de sérénité, parce que mûrie. Elle rejette la violence et fait appel résolument à l'imagination. Elle est aussi foncièrement patiente et accepte une forme de souffrance. Les auteurs envisagent même la mort, et à l'image du Christ, ne s'en effraient pas. Cette forme de non-violence contraste avec ce que propose Reinhold Niebuhr lorsqu'il affirme que la paix devient possible quand tout le monde constate que chacun a les outils qu'il faut pour faire sauter la planète plusieurs fois... Il y a chez Niebuhr une sorte de fatalisme qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre, les issues des démarches n'étant jamais totalement prévisibles. Nous sommes donc en présence d'opinions qui se confrontent les unes aux autres : tantôt Gandhi, King et Desroches disent qu'ils sont prêts à mourir, de l'autre côté, Niebuhr leur rappelle que ce n'est pas nécessaire ! Des auteurs disent qu'il faut prier intensément, alors que Niebuhr n'en parle pas. À tout le moins, ce que nous pouvons retenir d'une telle démarche, c'est que la non-violence, dans un intérêt commun, revêt un attrait indéniable qu'il faut explorer avant de recourir à la violence, mais qu'elle prend plusieurs tournures, propres à chacun des penseurs.

La grille de lecture qui suit démontre qu'en lien avec les fins, les moyens et les caractéristiques se recourent, qu'ils sont communs en fait, et qu'ils semblent avoir fait leurs preuves dans des démarches qui mettent en scène des actions non-violentes entreprises pour le bien commun. Cette grille sera particulièrement utile par la suite pour lire l'œuvre de David Griffin. Ce regroupement d'idées communes est très significatif, car il permet d'ouvrir sur l'œuvre de David Griffin de nouvelles perspectives, qui seront considérés dans les chapitres à venir.

La grille de lecture constitue aussi un modèle visuel des résultats obtenus jusqu'à présent à travers l'examen des textes de Niebuhr, Gandhi, King et Desroches. On y voit combien le bien commun est un objectif omniprésent, de même que la dimension théologique. Les acteurs de la non-violence sélectionnés se donnent un but, ils évaluent par quels moyens ils pourront y parvenir et quelle est la couleur de leurs actions, quelles en sont les caractéristiques. Cette dernière donnée est probablement ce que nous pourrions désigner comme étant la marque de commerce d'une action directe non-violente dont le but est le bien commun. La lecture est à rebours, comme une analyse des faits qui se sont produits et qui s'inscrivent comme autant de marqueurs ou de jalons dans ce processus de planification et d'actualisation d'une action directe non-violente.

À la fois grille de lecture et résultat de lecture, le modèle visuel présenté ci-après peut aussi servir de guide dans des lectures ultérieures, visant à déterminer le bien fondé d'une action directe non violente, si elle se réclame, par ses auteurs, effectuée dans un objectif de paix et de justice. Par conséquent, une action directe non-violente, actualisée pour le bien commun, devrait porter les caractéristiques qui sont décrites dans cette grille.

Figure 1 : Grille de lecture

Le but poursuivi

Justice	Agir comme Jésus Christ
Paix (localement ou globalement)	Changer le monde
Devenir comme Dieu	Redonner le pouvoir aux opprimés

Les moyens utilisés dans l'action directe non-violente

Le leadership et le pouvoir du meneur	L'écrit
La prise de parole	La prière
Le jeûne	

Les caractéristiques de l'action directe non-violente

Prend du temps	Implique la réconciliation
Implique de la souffrance	Commande l'amour des ennemis
Conçoit l'interdépendance	Débute par une prise de conscience
Commande l'imagination et la créativité	Conçoit une religion unique
Leadership et pouvoir charismatiques du meneur	S'adresse à un public vaste sinon à toute la population.

Au moment d'élaborer cette grille de lecture, les faits et caractéristiques s'inscrivaient d'eux-mêmes en droite ligne avec les paroles et les écrits des auteurs. La pratique est donc ajustée à leurs paroles et leurs écrits. Cette caractéristique commune a suscité la réflexion que si les grands esprits se rencontrent comme le dit si bien l'adage, il est dès lors, fort possible que de nombreux autres points communs puissent être identifiés et isolés pour fins d'analyse par la suite. Notre démarche vise également à déterminer s'il est possible d'assimiler David Griffin à ces auteurs qui sont des figures majeures de la non-violence.

Afin de s'assurer que les figures majeures de la non-violence sont en lien avec le courant dominant de ce qu'est la non-violence et non qu'ils constituent une catégorie à part, les ouvrages de Gene Sharp ont été auscultés de manière à les confronter aux auteurs.

L'on remarquera que Niebuhr est peu loquace et, de fait, il n'a pas participé à des actions directes non-violentes. Il affirme cependant, en plusieurs moments, que l'utilisation de la guerre et de la force ne devraient se faire qu'en dernière instance. (Niebuhr, 1958, p. 115) et (Niebuhr, 1944, p.174) Les autres auteurs se rejoignent en maintes occasions, ce qui indique qu'un modèle pourrait être tiré de cette mise en commun. On y voit aussi les points d'accord entre Sharp, le théoricien, et les auteurs, ce qui mène à croire que l'action directe non-violente pour le bien commun fait bien partie des actions non-violentes usuelles : elles ne se classifient pas à part.

Tableau 1 – A : Éléments communs de définitions

Desroches

M.L. King Jr.

R. Niebuhr

Gandhi

Sharp

Les moyens utilisés

La parole	•	•		•	•
Les écrits	•	•		•	•
Les actions	•	•	•	•	•
La prière	•	•		•	
Le jeûne	•			•	
Le leadership	•	•		•	•

Le but poursuivi

Justice	•	•	•	•	
Paix dans le monde			•		
Devenir comme Dieu				•	
Agir comme Jésus	•	•			
Accéder à l'autodétermination (empowerment)				•	
Changer le monde (nouvel ordre mondial)	•	•	•	•	

Caractéristiques de la non-violence

Prend du temps	•	•		•	•
Implique la réconciliation	•	•		•	
Implique de la souffrance	•	•		•	•
Commande l'amour des ennemis	•	•		•	
Conçoit l'interdépendance	•	•		•	•
Débute par une prise de conscience	•	•		•	•
Commande l'imagination et la créativité	•	•			•
Conçoit une religion unique				•	
Leadership et pouvoir charismatiques du meneur		•		•	•

Parmi les points saillants du tableau-synthèse, nous pouvons en mettre quelques-uns en exergue :

- a) Une grande variété de moyens d'expression sont valides et possèdent une efficacité relativement grande dans un but de sensibilisation.
- b) La justice et la modification des conditions de vie actuelles rallient la majorité des auteurs. Garante de la paix, la justice est d'abord une première destination qui permettra, une fois atteinte, de gagner la paix. Ce n'est pas tant pour ressembler à Dieu, ni agir comme lui que les activistes travaillent : c'est d'abord pour leurs semblables et pour changer leur monde.
- c) À l'exception du fait religieux et du pouvoir, les caractéristiques sont partagées par tous les auteurs. Seul Gandhi jusqu'à présent s'est exprimé sur une religion unique comme caractéristique, lorsqu'il abordait la question de l'interrelationalité.
- d) Niebuhr n'a pas travaillé ces questions, se limitant à affirmer que la lutte doit se mener dans l'action afin que l'issue en soit une de justice et de paix, dans l'objectif commun mentionné ci-haut. Il déplore l'absence d'une instance de droit international qui pourrait médier les litiges.
- e) Dans une perspective plus théologique, l'ascèse n'est pas nécessaire dans le cadre d'une action directe non-violente. (Deux auteurs sur 5 préconisent le jeûne.)

« Action », « justice », « paix », « changer le monde ». La non-violence chez les auteurs comporte ces 4 caractéristiques communes, la plus éloquente d'entre elles étant l'action, indispensable à toute possibilité de démarche. Cette conviction, cette preuve que l'action soit nécessaire, et non l'inaction qu'il faut rejeter, fait appel à l'imagination et à la créativité. Ces deux facteurs sont la base même de la dynamique processuelle. Ce positionnement central de l'actualisation viendra appuyer les arguments d'herméneutique

processuelle du chapitre 4 où l'on découvre une interprétation nouvelle de la non-violence.

Avant de mener graduellement le lecteur vers cette compréhension ultime, il est nécessaire de définir la non-violence dans un contexte « séculier ».

2. Définition

2.1 Une définition contextuelle de la non-violence

Le tableau 1-A met en commun des éléments que nous pouvons relier les uns aux autres en une définition sommaire. Celle-ci réunit les éléments propres aux auteurs lus.

La non-violence est une doctrine dont l'actualisation a pour objectif de parvenir à la justice et de changer le monde.

En incluant les idées énoncées par Sharp, une définition différente est obtenue :

La non-violence est une doctrine qui rejette la violence et dont l'actualisation a pour objectif de modifier une situation.

Pour les besoins de la thèse, c'est la première définition sera utilisée puisqu'elle met en lumière le partage d'idées communes sur le but, les moyens et les caractéristiques de la démarche.

Cette première définition, courte certes, n'est que temporaire, car, dans une perspective processuelle qui sera détaillée au chapitre 4, cette définition se déploie dans l'imagination alors que sa généralité permet une grande inclusivité. Pour l'heure, les éléments sont repris un à un dans le tableau 2, en page suivante.

Tableau 2 : Définition contextuelle de la non-violence

Doctrines	Ensemble de notions qu'on affirme être vraies. ¹⁹ Sous-entend la cohésion.
qui rejette la violence	idéologie de base
et dont l'actualisation	S'inscrivant dans un espace-temps-mouvement de manière concrète. Cette locution réaffirme le mouvement, le geste posé sans toutefois le définir : elle ouvre sur l'existence de nombreuses possibilités.
a pour objectif	Une action qui n'est pas dénuée de sens et qui vise des résultats identifiés, potentiels.
de parvenir	Sous-entend une marche, un parcours d'une durée indéterminée. Sous-entend également le dynamisme, le mouvement vers un objectif à l'extérieur d'elle-même, attirée par un but subjectif.
à la justice	Qualité de ce qui est juste, qui établit une répartition équitable et acceptée unanimement de ce qui fait l'objet de la lutte.
et à changer le monde	Dynamisme créateur qui attire vers l'avant, en accord avec l'espace-temps et vers la nouveauté. Cette dernière partie de définition n'est cependant pas nécessaire puisque le verbe « parvenir » sous-entend une modification de l'ordre établi, donc un changement.

Malgré l'absence du terme, il est question de pouvoir dans cette définition contextuelle, et il est nécessaire d'en déterminer sa nature. Ce pouvoir s'imprime aux événements à partir de la volonté consciente d'individus qui ont le désir de modifier le cours d'une situation et qui prendront les mesures pour en contrôler l'issue selon les besoins énoncés en ayant toujours soin de ne pas utiliser de moyens violents. La nature de ce pouvoir, chez les auteurs retenus, est celle de la tension qui résulte d'une confrontation entre les valeurs fondamentales de ces personnes et la réalité telle qu'expérimentée. Plus la tension est forte, plus le désir se précise et plus le pouvoir d'agir est stimulé.

¹⁹ Je choisis cette définition du Robert pour sa simplicité, sachant que si les auteurs l'annoncent ces notions, c'est qu'ils les affirment comme vraies.

2.2 Charisme et leadership.

Ce sujet fut effleuré en début d'exercice et il est pertinent de fixer le contexte autour duquel il s'articule dans la perspective de cette thèse. La forme de pouvoir sur laquelle il est pertinent de s'arrêter un moment est celle dont sont investis les acteurs de la non-violence à travers un assemblage complexe des situations et d'opportunités. Parmi elles, le charisme, qui est d'abord une qualité personnelle, s'est imposé comme une forme subtile de pouvoir, souvent exercée inconsciemment et dans un contexte où les émotions sont sollicitées. L'expression *leader* ou *chef charismatique* est d'ailleurs consacrée.

Le charisme peut se définir comme un magnétisme émanant d'un individu. Il ne résulte pas nécessairement en un pouvoir de diriger mais bien d'influencer. Le charisme fait de ses détenteurs des leaders naturels, des meneurs, agents de changement au sein des organisations, et influences positives. Le Robert de la langue française le définit comme « une influence suscitée par une personnalité exceptionnelle. » Max Weber propose :

Nous appellerons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes ou juristes, que chez les chefs des peuples chasseurs et les héros guerriers) d'un personnage qui est considéré comme doué de forces et de qualités surnaturelles ou surhumaines, ou au moins spécifiquement extra-quotidiennes qui ne sont pas accessibles à tous, ou comme envoyée spécifiquement par Dieu, ou comme exemplaire, et qui pour cette raison est considéré (...) comme « chef ». (Atelier, 2011, p. 2)

Pourquoi identifier le charisme ? Parce que les textes descriptifs d'acteurs de la non-violence en traitent, sans que ces acteurs eux-mêmes en parlent. Pourtant, le charisme fait indéniablement partie de la personnalité d'un meneur, que ses intentions soient nobles ou non. Le leader positif projette l'image d'une personnalité forte, magnétique, enthousiaste, compétente, volontaire, déterminée, créative, dynamique, positive, optimiste. Ce chef possède de nombreuses qualités et une majorité d'individus les lui reconnaît.

On identifiera d'ailleurs ce chef par une valeur particulièrement évidente qui devient comme une marque de commerce. Par exemple, chez Martin Luther King Jr., son pouvoir, son leadership se caractérise par l'amour :

What is needed is a realization that power without love is reckless and abusive and that love without power is sentimental and anemic. Power at its best is love implementing the demands of justice. Justice at its best is love correcting everything that stands against love.(King, 1967, p. 37)

King semblait croire également à une forme de pouvoir spirituel, caché des réalités mais grand et mystérieux dans son déploiement, une forme de pouvoir « divin » peut-être, qui s'installe et triomphe en son lieu et son temps. Activés par la justice, les événements semblent se conduire d'eux-mêmes. Desroches et Gandhi concourent à une telle croyance.

Comme il était mentionné un peu plus haut, aucun des auteurs étudiés ici ne parle du pouvoir qu'il détient, ne serait-ce qu'il en soit simplement conscient. Ce dont ils ont pris conscience plutôt, c'est de l'immense responsabilité qu'ils portaient, et non pas du pouvoir dont ils étaient investis par la force des choses et celle de leur propre charisme. Leadership et responsabilité, deux mots clés qui désignent une forme de pouvoir qui est celle de cette classe de chefs, pour lesquels des perspectives de justice, de liberté et d'égalité étaient et sont encore aujourd'hui, l'objectif ultime de la lutte.

Au delà du charisme, les pouvoirs politique et économique sont des capacités de contrôle sur des événements et des situations, et sont dûs à des facteurs tels que l'influence, l'avoir et le nombre. De fait, les auteurs lus concordent sur la variété des manifestations du pouvoir. Ils sont hautement conscients de ce qu'est le pouvoir et de ses effets. (Niebuhr, 1949, p. 261) Par coïncidence, King, Gandhi, Desroches, et Niebuhr, pas plus que Griffin, ne semblent intéressés, ni même attirés par le pouvoir pour lui-même. C'est au niveau des idées que leur lutte les conduit à manifester du leadership, que ce soit dans le but de convaincre, de rallier et de faire changer le cours des choses.

Cela dit, le pouvoir politique, que ce soit à petite ou plus grande échelle, donc au sein d'une communauté ou d'une société, devient un résultat qui accompagne l'atteinte des objectifs visés par l'action directe non-violente. En atteignant les objectifs de justice, les leaders deviennent rapidement investis du pouvoir de diriger plus large, ce qui fait appel à des qualités différentes. Tous peuvent ne pas les posséder. Il faut donc distinguer les qualités de leadership et de responsabilité, du pouvoir de gouverner, de gérer, et de diriger la destinée d'une nation. Nous croyons que notre réflexion s'applique aussi aux individus ou aux groupes d'intérêts limités. Ils parviennent à leurs objectifs grâce à leur leadership et leur sens des responsabilités, puis obtiennent parfois du pouvoir politique, sans pour autant posséder les qualités qui sont requises pour l'exercer. Bien sûr, et fort heureusement, le contraire est possible : un leader peut posséder un large éventail de compétences.

En guise de synthèse du tableau des éléments de définition, le leadership est présent durant toute la conduite des actions directes non-violentes. Le leadership est non seulement un moyen, mais aussi un but et une caractéristique des actions directes non-violentes. Détenu et exercé collectivement, le pouvoir devient un moteur de changement et de création. Immanquablement, le pouvoir fait partie de cette entreprise qui est de gérer une action collective, et bien qu'il ne fasse pas partie des objectifs personnels des meneurs de ces mouvements, et il reste en trame de fond, présent non seulement comme outil pour mener à bien l'entreprise, mais comme enjeu permanent à tout ce mouvement.

2.3 Valuation et évaluation de la non-violence

À la lecture et à l'analyse des textes d'auteurs choisis en lien avec l'œuvre de David Griffin, en plus de l'ouvrage de Nicholas Rescher « *Introduction to Value Theory* » l'action directe non-violente semble être le résultat d'un processus de maturation, ou d'intégration des valeurs liées au but poursuivi, et qui suscitent, selon le degré d'intégration, une actualisation. En contexte processuel, et dans une certaine proximité de la pensée Griffinienne, l'hypothèse de Rescher propose qu'un individu témoin d'événements ou sensibilisé à ceux-ci, traitera cette information, par la pensée, selon une

échelle de valeurs qui lui permettra de quantifier l'importance de ces événements. Cette gradualité de l'importance s'élabore selon une appréciation subjective issue de l'éducation, des expériences, des données qui ont laissé sur la mémoire de cette personne des traces plus ou moins profondes suite aux émotions ressenties face aux événements.(Rescher, 1969, p. 51) Cette « pesée », cette valuation des événements ou des idées mobilisera l'individu qui élaborera son éthique personnelle en réponse à ces événements pour le conduire ultimement à l'actualisation, c'est-à-dire à manifester son opinion et son désir de changement et à poser des gestes conséquents. (Rescher, 1969, p. 3)

Tous les auteurs examinés au chapitre 1, identifient très clairement un premier moment de cette intégration, soit la prise de conscience. Il s'agit d'un moment de déclic cognitif pourrait-on dire, où une personne préhende un concept et se l'approprie en comprenant des aspects de manière significative. En effet, il était possible de sentir se fortifier les convictions des auteurs grâce à des textes davantage empreints d'une réflexion qui suivait la prise de conscience, puis des textes qui décrivent l'idéation d'actions non-violentes en des mises en scène concrètes en guise de solution. En finale, les auteurs expliquaient comment ces solutions avaient été actualisées, réalisées dans le temps avec plus ou moins de précision et plus ou moins de succès! Quatre moments déterminants ont été identifiés pour élaborer ce qui constitue un modèle de l'intégration de valeurs de la non-violence. Ces moments sont : la prise de conscience, la valuation/réflexion, l'éthique, et l'actualisation. Détaillons chaque moment, un à la fois en appuyant sur le fait que cette thèse n'est pas une explication du fonctionnement neurologique humain mais une avancée partiellement spéculative d'un processus cognitif en contexte théologique.

2.3.1 La prise de conscience

Tel que le décrit le tableau 1-A en page 76, l'étape primaire de la prise de conscience constitue le moment initiatique de la conversion vers une éthique non-violente. Elle se caractérise par des phrases affirmatives, bien senties, parfois radicales, qui affirment des propositions quant à une prise de position politique en faveur du non-recours à des

moyens violents pour parvenir à un objectif particulier. La prise de conscience est constituée de faits indéniables, et parfois largement reconnus, qui provoquent un arrêt sur déroulement abrupt, un atterrissage immédiat et brutal dans la réalité. Prendre conscience d'une situation, c'est être saisi par la réalité, c'est être rattrapé et interpellé par elle. La prise de conscience appelle directement la valuation de ces données et la réflexion sur elles.

2.3.2 La valuation/réflexion

Cette étape est le moment de l'analyse des faits, du discours où cogitatio et ratio se confrontent, se complètent, concourent tant à l'étape précédente de la prise de conscience qu'à l'étape suivante, l'éthos. Cette analyse se produit dans l'esprit grâce à un système d'application de valeurs qui privilégient certaines actions au détriment d'autres. Pour Rescher, les valeurs sont intangibles. C'est à l'agir d'un individu que les valeurs peuvent être identifiées et quantifiées. (Rescher, 1969, p. 4) Comment cette classification s'ordonne-t-elle ? Par des indicateurs primaires, écrit Rescher. Ces derniers se définissent comme étant des données qui expriment le fruit de la réflexion. (Il cite par exemple des valeurs telles que le patriotisme ou l'intelligence.) Ainsi, en fonction du résultat d'application de ces valeurs sur les faits et les événements, l'individu donnera priorité à une action plutôt qu'une autre. Selon Rescher et Brentano, cet ordre de priorité des valeurs proviendrait des émotions. (Rescher, 1969, p. 51) Rescher développe, suite à ces indicateurs primaires, un ensemble de caractéristiques liées aux résultats de l'application de ces valeurs et en dresse un portrait complexe mais fascinant. Par exemple, certaines valeurs sont liées à la nature du bénéfice ultime de l'action conséquente : bienfaits pour soi-même (contentement, sécurité, estime de soi), bienfaits pour autrui (équité, justice, honnêteté), bienfaits pour l'humanité (moralité, solidarité, partage), bienfaits pour l'aspect matériel de la vie (richesse, confort), l'aspect moral (honnêteté, équité) et pour l'aspect professionnel (succès, reconnaissance). (Rescher, 1969, p. 13) Des valeurs revêtent une importance liée aux motivations sous-jacentes : faire quelque chose pour soutenir une valeur liée au professionnalisme médical par exemple. Le rôle des valeurs est donc, selon Rescher, de soutenir le raisonnement

pratique de manière à créer, par inférence, un raisonnement qui justifie les actions posées. Il ne faut cependant pas confondre une valeur avec un objectif ou une préférence. (Rescher, 1969, pp. 23, 45)

La réflexion est le moment du plaidoyer, de la préhension des données apparentées, de la recherche, de la mise en dialogue de ces données, du choix et de la préhension de valeurs qui vont permettre qu'un potentiel de création se définisse à l'étape subséquente. La réflexion, tout comme la prise de conscience et les autres moments, fait partie du devenir. C'est un moment dynamique qui laisse percevoir la rationalisation en mode créatif. Après la prise de conscience, la valuation/réflexion est la base qui soutiendra l'agir. On la reconnaît entre autres, à son discours logique (déductif ou inductif), à la « pesée » comparative d'arguments.

2.3.3 L'éthique

Le moment de l'éthique ne repose pas que sur la description théorique des avenues possibles de croissance et de créativité. L'éthique, c'est l'action non-violente à l'état d'idée, mais dans sa forme presque finale. C'est, chez l'individu, le moyen précis qui illustre la réflexion suivant la prise de conscience. Elle est aussi le rassemblement des énergies qui permettront l'actualisation des idées. L'éthique est la canalisation des forces vers ce qui amènera le changement, la suggestion de ce à quoi pourrait ressembler la conclusion de l'intégration. L'éthique n'est pas une utopie. Dans ce présent contexte de théologie processuelle, elle est la possibilité d'actualisation véritable d'une potentialité émise par et en Dieu. C'est dans l'éthique qu'on *change le monde*. C'est dans ce moment précis aussi que tout peut basculer vers la violence, l'incompréhension, la haine et la vengeance, mais aussi et surtout, vers la nouveauté, la vérité, l'équilibre, la justice et ultimement la paix. L'éthique doit être la démonstration hors de tout doute, non seulement de la tendresse, mais de la fermeté de Dieu agissant à travers chaque individu. L'éthique est le réveil du leadership individuel. Chacun pour soi décide de poser un geste. Au moment de l'action, chaque personne peut en rejoindre une autre dans le même combat comme autant de ruisseaux convergeant vers un torrent. Individuellement, elle est

donc la décision d'agir concrètement, sachant quoi faire et n'attendant que l'occasion opportune. L'éthique est leadership et responsabilité individuels. Elle s'exprime à travers des phrases dont le sens est fort, l'appel pressant et le détail, exposé.

2.3.4 L'actualisation

Terre à terre, ce moment se caractérise par l'inscription dans le temps et l'espace, d'une action directe non-violente. Elle est le fruit de la valuation/réflexion amorcée après la prise de conscience et la mise en pratique de ce qui a été élaboré au moment de l'éthique. Ancrée dans le monde temporel et matériel, l'actualisation est faite de créativité, de discussions, d'essais, de tentatives, d'idées, d'erreurs, et de victoires. Elle est un bassin où se déploient diverses possibilités en lien avec l'atteinte des objectifs prévus à l'étape de l'éthique. L'actualisation se fait sur le terrain, possiblement avec des collaborateurs qui partagent l'éthique, et dont les énergies ont été rassemblées et canalisées au moment 2, tout à la suite de leur prise de conscience personnelle. Le moment 4, l'actualisation cerne l'action qui s'actualisera à la suite de l'exhortation à agir formulée au moment de l'éthique. Elle est à la fois le résultat du leadership assumé par chacun, et elle démontre l'interrelationalité de tous. Elle prend la forme d'une *action directe non-violente*.

À ce moment-ci de la recherche, seule une approche conventionnelle et commune aux auteurs étudiés est examinée, mais le chapitre 4, qui portera sur l'interprétation théologique processuelle, reprendra cette analyse des moments de l'intégration des valeurs propres à la non-violence de façon à faire émerger un discours neuf et créatif. Un peu plus loin, le tableau 3-B, en page 180, présentera ce modèle, conjugué aux idées propres à David Griffin.

De manière intéressante, le déroulement de cette intégration des valeurs de la non-violence semble survenir en séquence et, lorsque se produit un autre moment de prise de conscience par exemple, il ne s'agit pas d'une remise à zéro du processus mais bien d'un enrichissement de celui-ci. C'est devenir peu à peu convaincu d'une valeur, l'intégrer à

sa vie et en appliquer concrètement les principes. Bref, c'est d'en vivre. (Lavallée, 1987, p. 5)

Afin d'illustrer ce qui précède, le tableau suivant est proposé, en ajoutant, dans la dernière colonne, un exemple absolument fictif.

Tableau 3- A : Modèle d'intégration

Moment 1	Prise de conscience.	Moment de préhension des données et conversion.	Les armes à composantes nucléaires irradiant les civils et les soldats.
Moment 2	Valuation/ réflexion	Évaluation subjective des données, Analyse des faits, raisonnement, évaluation et valuation des idées.	Les composantes nucléaires modifient la génétique humaine en intervenant directement sur l'ADN des personnes exposées...etc.
Moment 3	Élaboration éthique	Conversion de la pensée en idéation d'actes. Planification, calcul des possibilités.	Des accords internationaux doivent être signés afin de restreindre ou d'éliminer l'utilisation de ces armes.
Moment 4	Actualisation	Mise en actes, inscription dans le temps et l'espace.	Un sommet international est convoqué ...

Du côté du lecteur, la compréhension de l'œuvre griffinienne se manifesterait au moment de l'herméneutique processuelle. Donc, il existe ici deux pôles de compréhension. Le premier est celui de la non-violence dans les dimensions décrites contextuellement par nos auteurs, et l'autre pôle est celui qui concerne une lecture spécifiquement processuelle. Il faut enfin signaler ici que David Griffin n'a pas concentré ses efforts sur la non-violence. Comme il sera étudié dans un chapitre subséquent, Griffin travaille plutôt sur le concept théologique whiteheadien-hartshornien de la non-coercition de Dieu, concept qui rejette le recours à la violence. Griffin adhère complètement à ce concept qui est omniprésent dans ses travaux. Il est difficile de dire si Griffin est conscient du fait qu'il travaille dans un cadre conceptuel non-violent, tant cette valeur de la non-coercition de Dieu est intégrée chez lui. Pour lui, et théologiquement, cette préoccupation quasi unique est inscrite dans la volonté de Dieu et prend la couleur d'une mission sotériologique. C'est là tout l'intérêt de cette thèse qui viendra mettre au jour cette intégration griffinienne du concept et son actualisation, tout au long de la période qui fait l'objet de la présente étude.

Par conséquent, et pour accéder à ce second pôle de compréhension, il est nécessaire et décisif de bien cerner le contexte historique, social et politique d'où émerge l'œuvre griffinienne, car ce contexte est le terreau à partir duquel Griffin construit lentement un raisonnement et une action qui font de son œuvre, tout autant que de lui-même, un repère dans le domaine de la théologie processuelle et de la société américaine contemporaine.

Ce tableau sera repris en 3.2 lorsque débutera l'examen de l'œuvre de Griffin en ayant sélectionné les ouvrages qui se rapportent au sujet d'étude. Le but de l'exercice étant de discriminer dans le discours de Griffin, les indices qui nous permettent de voir si sa démarche témoigne d'une intégration et d'une évolution de sa pensée, dans le contexte processuel de la non-violence. Il est nécessaire d'examiner maintenant, dans quel cadre social et politique Griffin a vécu, afin de comprendre et de cerner les influences qui ont agi sur sa pensée et sa démarche.

Chapitre 2. 40 ANS DE TERREAU THÉOLOGIQUE ENTRE DEUX CONFLITS ARMÉS

1. La Guerre du Vietnam

1.1 Préambule

Ce second chapitre présente une partie du contexte social et culturel dans lequel David Griffin a vécu, de 1968 à 2008. Après avoir défini la non-violence en première partie, il faut étudier dans quel contexte Griffin a cheminé et comment la réflexion s'est amorcée et a évoluée dans son esprit, à travers ses publications. David Griffin est États-Unien. Il est sollicité à différents degrés - comme tous les citoyens de son époque - par les nombreux événements du quotidien qui rythment la vie occidentale en Amérique du Nord. Il perçoit les événements via les médias et se documente sur les sujets qui l'interpellent particulièrement dans le cadre de ses recherches. Des événements ne touchent que sa communauté, d'autres les États-Unis dans leur ensemble et d'autres encore ont des répercussions à l'échelle mondiale.

Il sera possible de constater, en correspondance aux dates et aux événements, des ouvrages publiés par Griffin ou sous sa direction, ce qui nous donnera accès à une partie de son cheminement. Cependant, il importe de relativiser cette correspondance car elle est décalée par rapport aux événements. Au moment de la publication, Griffin s'exprime sur un sujet ou un événement qui fait déjà partie du passé. À cet égard, le tableau 4 - A, aidera le lecteur à se situer. Le journalisme permet une approche plus immédiate, dans le feu de l'action, mais l'écriture, non. Ainsi, dans un monde en grande mutation comme le furent les États-Unis à partir de la fin de la Deuxième Guerre Mondiale, il est légitime de penser que la succession d'événements marquants pour Griffin se fait à un rythme qu'il ne peut pas soutenir au niveau de l'écriture. Il lui faut un certain recul, ou que les événements percolent dans sa réflexion, avant qu'il soit en mesure d'en rendre compte ou de proposer des pistes qui lui semblent aptes à comprendre et/ou à changer les choses.

À partir de ses études doctorales, soit dans le premier tiers de la décennie des années 1970 et jusqu'à 2010, David Ray Griffin a connu pas moins de huit Présidents à la barre des États-Unis : Richard Nixon, Gerald Ford, James Carter, Ronald Reagan, George Bush père, William Clinton, George W. Bush et Barack Obama. Pour les besoins de la thèse cependant, le mandat du Président Obama est exclu car il débute en 2009, soit à l'extérieur de la période étudiée. Un survol des événements historiques américains contribuera à la compréhension et à la mise en contexte de l'œuvre de David Griffin.

1.2 Une guerre entre deux idéologies

Les années 1960 furent marquées par la guerre du Vietnam et par la chasse au communisme, par un mouvement social qui exigeait le retrait des troupes américaines du Vietnam, par l'accès à la citoyenneté à part entière pour les Noirs, par la libération de la Femme, par la Guerre Froide, et par plusieurs conflits armés auxquels participaient secrètement ou ouvertement les États-Unis. Ces années furent marquées aussi par une supériorité politique et militaire incontestable des Américains sur tous les pays du globe. S'affrontent aussi, au sein même du gouvernement américain, des visions différentes. L'heure est à l'honneur, au commerce et à la croissance effrénés. Un enjeu international important attire l'attention et mobilise la société américaine: l'expansion du communisme. Aux États-Unis, le Sénateur démocrate J. William Fulbright, Président du comité sénatorial des Affaires Étrangères des États-Unis et Robert McNamara, également démocrate, Secrétaire à la Défense des États-Unis durant le mandat des Présidents John F. Kennedy et Lyndon B. Johnson, s'entendent pour dire que les États-Unis, représentants du monde libre, portent la responsabilité unique de ne pas laisser le communisme se répandre sur le globe.

Les trois extraits qui suivent jettent les bases de notre compréhension du contexte propre à la politique extérieure des Américains pour cette période, et aident à comprendre pourquoi les Américains se sont tellement investis dans cette campagne :

Vietnam, after all, is only one of many small and weak nations on the periphery of a powerful China and, as has been pointed out innumerable times, what happens in one such country may well happen in another. This premise underlies the “domino” theory, which holds that if one country falls to the communists, so must another and then another. (...) History and logic and common sense suggest that a viable settlement in Vietnam must be part of a general settlement in Southeast Asia. (Fullbright, 1967, p. 186)

Fulbright donne ensuite un aperçu de l’ambition militaire américaine :

Applying historical experience, the crisis in Southeast Asia might be resolved on a lasting basis by the neutralization of the entire region as between China and the United States. (Fullbright, 1967, p. 188)

McNamara décrit ce qui animait les Présidents Kennedy dans une moindre mesure, et Johnson, très âprement :

But most of all Johnson was convinced that the Soviet Union and China were bent on achieving hegemony. He saw the takeover of South Vietnam as a step toward that objective – a break in our containment policy – and he was determined to prevent it. (...) Johnson’s policy remained the same as Kennedy’s: “to assist the people and Government of South Vietnam to win their contest against the externally directed and supported Communist conspiracy ” (...) (McNamara, 1996, p. 102)

Ces trois citations mettent en place un contexte de cette époque : crainte des avancées du communisme, responsabilité mondiale, patriotisme. Le Sénateur Fulbright voyait la mission américaine comme un signe de bienveillance à l’égard des nations qui ne connaissaient pas la liberté et le niveau de vie des Américains. Il voyait en son pays une responsabilité de faire accéder les autres nations à ce qui était prodigué à ses propres citoyens. (Fullbright, 1967, pp. 18, 118) La crainte de Fulbright n’était pas tant que les Américains se mêlent de ce qui ne les regardait pas, mais bien qu’ils soient généreux au point de mettre en danger leur propre équilibre. C’est une forme d’arrogance que se

donnent, dit Fulbright, les pays dont le pouvoir mondial est incontestable. À ce moment, Fulbright en toute naïveté, ne voit pas cette situation comme de l'arrogance. Il croit en toute bonne foi que son pays est le meilleur au monde. (Fullbright, 1967, pp. 197, 200)

The United States, on the other hand, is the richest, most powerful, and generally most successful nation in the world, and everyone knows it. (Fullbright, 1967, p. 222)

McNamara, plus terre à terre, constate que la contingence du communisme était l'argument qui motivait l'intervention américaine en Asie du Sud-Est. Pour que le développement du communisme soit contenu et limité, il était nécessaire de multiplier les assises militaires américaines dans cette zone, de poursuivre l'offensive de façon la plus cachée possible grâce à des interventions secrètes puis de manière ouverte, à la suite de la résolution du Golfe du Tonkin. (McNamara, 1996, pp. 53, 55) L'étendue militaire américaine s'en trouvait stratégiquement renforcée, de sorte que les intérêts commerciaux purent s'étaler tout autant.

Il nous apparaît que cette réalité économique n'était peut-être au départ qu'une conséquence de la présence américaine en Asie. Or, cette conséquence est devenue, selon toute vraisemblance, le fer de lance des Américains dans la période qui a suivi la fin de la Guerre Froide dans les années 1980 pour se poursuivre dans les années 1990. La stratégie de contingence du mouvement communiste est cependant clairement défendue par Henry Kissinger. À compter de la période d'après guerre, soit dès 1946, les États-Unis ont vu d'un œil inquiet l'influence soviétique s'étendre non seulement du point de vue de l'idéologie comme telle, mais aussi d'un point de vue moral. Les Soviétiques étaient passés maîtres dans l'art de motiver les États à se libérer du pouvoir oppresseur et de permettre au peuple de se gouverner. Par ailleurs, la Chine appliqua cette idéologie de façon plus brutale et plus profonde, de sorte que tôt ou tard, il n'y avait plus entre l'URSS et la Chine qu'une inimitié basée sur le fait que les Soviétiques étaient vraisemblablement *moins purs* dans leur application de la doctrine marxiste.

Kissinger focalise sur la crainte des pays occidentaux de voir se propager le communisme, d'abord dans les pays d'Asie du Sud Est pour atteindre ensuite l'Europe. Cette théorie des dominos fut élaborée durant la guerre du Vietnam et trouva bon nombre d'adhérents. Il reflétait bien la pensée de l'époque :

In 1952, a National Security Council document formalized the Domino Theory and gave it a sweeping character. Describing a military attack on Indochina as a danger "inherent in the existence of a hostile and aggressive Communist China," it argued that the loss of even a single Southeast Asian country would lead to "relatively" swift submission to or an alignment with communism by the remainder. Furthermore, an alignment with communism of the rest of Southeast Asia and India, and in the longer term, of the Middle East with the possible exceptions of at least Pakistan and Turkey would in all probability progressively follow. (Kissinger, 1994, p. 627)

Kissinger n'était pas particulièrement d'accord avec cette théorie des dominos qu'il trouvait trop radicale, mais croyait qu'une forme de sympathie pour le communisme pouvait s'épanouir dans les milieux où la démocratie était naissante ou inexistante. Il confirme la position stratégique du Vietnam, justifiant l'action militaire américaine :

The communist victory in China had reinforced the conviction of American policymakers that no further communist expansion could be tolerated. (...) Indochina was a key area of South East Asia and is under immediate threat. (Kissinger, 1994, p. 624)

Il faut rappeler que Henry Kissinger est le diplomate grâce auquel le conflit du Vietnam a trouvé, en partie, un dénouement. S'intéressant depuis de nombreuses années à l'énergie nucléaire, Kissinger se trouve en 1967 en France à une conférence sur le désarmement. Il y rencontre Raymond Aubrac, représentant de l'organisation mondiale de la Santé, et de qui la fille était la filleule de Ho Chi Minh. Organisant une rencontre avec le leader nationaliste et Kissinger, Aubrac donne lieu à une première ronde de négociations portant sur la fin du conflit, le retrait des troupes et la reconstruction du Vietnam. Ces pourparlers dureront au moins 8 ans. Dans la pensée de Kissinger, dont la carrière s'échelonne sur quatre mandats présidentiels (Eisenhower, Kennedy, Johnson, Nixon), la lutte portait sur la contingence et la restriction des avancées communistes dans le monde, ce que confirme

aussi le journaliste Howard Zinn dans son *Histoire populaire des États-Unis de 1492 à nos jours*. Zinn reprend en effet cet argument officiel de la lutte contre le communisme et de la théorie des dominos. Se font entendre, en contrepartie, des voix dissidentes telles que celles du politologue et linguiste Noam Chomsky, qui voit dans les conflits armés auxquels sont mêlés les Américains un intérêt plus économique et stratégique qu'idéologique, l'idéologie n'étant en fait qu'un prétexte fort à la mode:

Much later, it became fashionable to cite statements as examples of the arrogance of power, or as the hypocritical pretexts for America's quest for domination. Such facile cynicism misreads the essence of America's political faith, which is at once "naïve" and draws from that naïveté the impetus for extraordinary endeavours. Most countries go to war to resist concrete, definable threats to their security. In this century, America has gone to war – from World War I to Persian Gulf War of 1991 – largely on behalf of what it perceived as moral obligations to resist aggression or injustice as the trustee of collective security. (Kissinger, 1994, p. 623)

Par péché de solipsisme, et dans la mouvance des valeurs propres à la fondation de leur pays, les Américains voient soudé à leur destin un messianisme auquel ils semblent croire vraiment. Cet exceptionnalisme touche aujourd'hui à toutes les sphères de leur existence, et conforte leurs valeurs morales strictes, l'interprétation de la richesse comme une récompense divine, la vision de leur société comme modèle du monde et la grande importance qu'occupe la religion. Cela explique aussi, selon Axel Delmotte « la méfiance, voire le rejet systématique des États-Unis de nombreuses structures de type international si l'Amérique ne les contrôle pas. » (Delmotte, 2008, p. 66)

1.3 David Griffin et les années 1960-1970

Où est David Griffin durant les années 1960 ? Il étudie au North Christian College, en Oregon. Il a 21 ans. Non seulement il est jeune, mais il est en recherche de sa vocation ou de l'itinéraire qu'il doit ou qu'il désire poursuivre. Il venait d'abandonner des études en musique et semblait opter maintenant pour la vocation de pasteur. Deux ans plus tard, nouveau changement : il préfère la philosophie des religions et est initié à Reinhold Niebuhr. Griffin décrit cette période comme une révélation pour lui, (Griffin, 1989, p. 3)

et les œuvres de Niebuhr qui l'intéressent spécialement sont celles qui touchent le pacifisme réaliste. C'est donc très tôt que Griffin s'est rompu au discours de Niebuhr, avant d'en prendre ses distances un peu plus tard pour une position plus radicale encore. Comme il le disait lui-même, Griffin était d'avantage un spectateur ouvert sur le monde qu'un acteur conscient de son rôle. (Griffin, 1989, p.4) En 1963, il s'initie à la théologie processuelle. Tôt, le concept d'interrelativité a impressionné son esprit. Griffin fut témoin de la fin de la Ségrégation aux États-Unis, du Voting Right Act, de l'assassinat du Président Kennedy et de Martin Luther King Jr, et du premier pas sur la lune, de la guerre du Vietnam dans son dénouement, bref, des années troubles desquelles les médias de l'époque ont largement abreuvé la population d'images et de textes explicites dans lesquels Griffin pouvait constater l'ampleur de l'antithèse à laquelle il se mesurait dans ses études.

1.4 La perspective économique

En regardant dans le rétroviseur de l'Histoire, l'impérialisme économique émerge parmi les motivations qui justifient la participation des États-Unis à la guerre du Vietnam. Noam Chomsky est un tenant de la première heure de cette perspective. Il y voit en effet davantage une guerre économique qu'idéologique. Chomsky affirme que les Américains poursuivaient dans ces années, comme aujourd'hui d'ailleurs, une offensive économique qui allait leur permettre d'étendre leur pouvoir sur le plus grand nombre de pays du globe possible. Albert Beveridge, sénateur de l'Indiana déclarait en 1897 « Nous devons dominer le commerce mondial et nous le dominerons. » (H. Zinn, 2006, p. 344) Cette mainmise économique reste encore aujourd'hui, selon Chomsky, l'objectif des Américains :

La première préoccupation (des États-Unis) est d'empêcher l'indépendance, quelle que soit l'idéologie. Rappelez-vous, nous sommes la puissance mondiale, donc nous devons nous assurer que toutes les différentes parties du monde continuent à remplir les fonctions qui leur sont assignées dans notre système mondial. Et les fonctions assignées aux pays du tiers monde, c'est d'être des marchés pour les entreprises américaines (...) Ainsi, malgré ce que vous entendez toujours, l'interventionnisme américain n'a rien à voir avec la résistance

à l'expansion du communisme, c'est l'indépendance à quoi nous nous sommes toujours opposés partout, et pour une bonne raison. Si un pays commence à prêter attention à sa propre population, il ne va pas prêter une attention convenable aux besoins primordiaux des investisseurs américains. Ces priorités-là sont inacceptables, donc ce gouvernement va simplement devoir disparaître. (Chomsky, 2008, p. 113)

Cette perspective économique est reprise par Howard Zinn qui relate des faits mettant en évidence cet argument :

En juin 1952, ces mêmes notes confidentielles évoquaient le réseau constitué par les bases militaires américaines situées de long de la côte chinoise, aux Philippines, à Taïwan, au Japon et en Corée du Sud : le contrôle du Sud-Est asiatique par les communistes rendrait particulièrement précaire la position américaine dans les îles du Pacifique et mettrait en péril les intérêts américains en matière de sécurité en Extrême-Orient. (...) Le Sud-Est asiatique, et en particulier la Malaisie et l'Indonésie, fournit la plus grande part de caoutchouc naturel et d'étain de notre marché intérieur et regorge de pétrole et autres matières premières d'une importance stratégique évidente. (H. Zinn, 2006, p. 533)

En accord avec Chomsky, Michel Chossudovsky, économiste, ne discute pas de la motivation des États-Unis pour rester au Vietnam, mais il évoque l'esprit nationaliste des Vietnamiens, lequel n'allait pas plaire aux Américains qui désiraient – et désirent toujours aujourd'hui – garder un contrôle certain sur le commerce international. En commerce, *nationalisme* est synonyme de négociations ardues. (Chossudovsky, 2004, p.xxiv) La question économique est donc très présente. Elle se manifeste dans l'arène aux côtés de la lutte au communisme et de l'imposture messianique comme prétextes à l'ingérence américaine dans le domaine international. Des erreurs de jugement ont toutefois miné l'action américaine en terre vietnamienne, et se prolongeant, le conflit devint injustifiable aux yeux du peuple américain. Tenter de terminer la guerre, ou se retirer, l'enjeu devenait maintenant une question d'honneur. Il y a concordance parmi les auteurs sur cette question.

1.5 Une question d'honneur

Enfin, et cette réflexion n'a été aperçue que dans peu d'ouvrages, la guerre s'est poursuivie jusqu'à ce que l'honneur américain ne soit pas entaché, ou jusqu'à ce qu'un retrait ne soit pas un aveu d'un échec militaire lamentable.

En 1967, ce sont 10 000 vols de bombardement par les Américains par mois qui pilonnent le Vietnam. Jusqu'à 1000 civils vietnamiens sont tués par semaine sur le terrain. Visiblement, les Américains ne peuvent pas tirer leur épingle du jeu, l'opinion publique se fait pressante et la guerre coûte cher. De plus en plus, la guerre du Vietnam était en train de se perdre. Il fallait trouver une solution honorable. McNamara et le Président Johnson ne partageaient cependant pas le même avis quant à ce dénouement. McNamara souhaitait une solution négociée et un retrait des troupes, alors que le Président Johnson désirait une augmentation et un paroxysme guerrier qui allait faire étinceler la victoire américaine. McNamara raconte un moment d'échange avec le Président Johnson :

There may be a limit beyond which many Americans and much of the world will not permit the United States to go. The picture of the world's greatest superpower killing or seriously injuring 1000 non-combatants a week, while trying to pound a tiny backward nation into submission on an issue whose merits are hotly disputed, is not a pretty one. It could conceivably produce a costly distortion in the American national consciousness and in the world image of the United States – especially if the damage to North Vietnam is complete enough to be “successful”.(McNamara, 1996, p. 269)

Le Président Johnson donnera son accord à une intensification des bombardements. En juillet 1967, le Président recevra à son bureau un document rédigé par un analyste sur le terrain, que McNamara qualifie de « *dynamite politique*. » : (McNamara, 1996, p. 292)

- a) An unfavorable outcome in Vietnam would be a major setback to the reputation of U.S. power which would limit U.S. influence and prejudice our other interests in some degree which cannot be reliably foreseen.

- b) Probably, the net effect would not be permanently damaging to this country's capacity to play its part as a world power working for order and security in many areas.
- c) The worst potential damage would be of the self-inflicted kind: internal dissension which would limit our future ability to use our power and resources wisely and to full effect, and lead to a loss of confidence by others in the American capacity for leadership.
- d) The destabilizing effect would be greatest in the immediate area of Southeast Asia where some states would probably face internal turmoil and heightened external pressures, and where some realignments might occur; similar effects would be unlikely elsewhere or could be more easily contained.

Cet extrait est le plus sérieux qui décrit potentiellement les conséquences d'une *perte* du conflit par les Américains. Il indique que les conséquences ne seraient pas si désastreuses pour le pays et sont partagées par McNamara. Il est intéressant d'y décoder que certains de ces enjeux sont en partie liés au sens de l'honneur américain. McNamara se demande lui-même comment retirer les troupes sans perdre la face devant les autres nations du monde.

Nous le voyons, la lutte au communisme, les intérêts économiques et les enjeux idéologiques, semblent s'entrelacer pour devenir inextricables. Le recul permet de voir différemment ces événements. D'autres conflits militaires se produisent et d'aucuns ne peut s'empêcher de tisser des liens entre le Vietnam et ces autres conflits. On songe un moment à la Guerre au terrorisme que livrent les États-Unis en début de troisième millénaire : tenter de le circonscrire ici, pour l'empêcher de se manifester ailleurs. Tenter des démonstrations de force pour dissuader autrui. Ce phénomène de la dissuasion par la force a été, pendant un certain temps, l'option de David Griffin alors qu'il adhérerait à la pensée de Reinhold Niebuhr. Comme Griffin l'explique dans son texte journalistique,

avec des arsenaux comme ceux qui existent sur la terre présentement, les humains pourraient faire sauter la planète plusieurs fois. L'humanité n'aurait malheureusement besoin que d'un fou ou d'une erreur informatique pour déclencher l'holocauste ultime, (Griffin, 1983, p.1). Mais ce texte date de 1983. Entre la guerre du Vietnam et 1983, on a recensé de nombreux autres conflits auxquels les États-Unis ont pris part et c'est de ces conflits dans ces années intermédiaires au Vietnam et à l'Iraq dont il sera maintenant question. Ce sont aussi ces années qui ont été en partie le canevas de l'évolution de la pensée de David Griffin.

2. Les années intermédiaires

2.1 Quarante et un conflits en quatre décennies

Dans son ouvrage *Killing Hope*, le journaliste William Blum²⁰ cite pas moins de 41 conflits dans lesquels les États-Unis ont été impliqués entre 1960 et 2008. Dans un autre ouvrage, *L'État voyou*, Blum dresse une liste de chefs d'états ayant été assassinés ou ayant survécu à des tentatives d'assassinat orchestrés par la CIA. Blum tente de faire la démonstration du degré d'implication américaine dans plusieurs attentats terroristes, un pays qui se défend pourtant d'utiliser de telles manœuvres. Blum affirme que les États-Unis recourent à de tels agissements dans le but de contrôler l'agenda politique mondial et l'assassinat (complété ou non) de chefs politiques fait partie des moyens utilisés. Parmi les personnages-cibles identifiés par Blum, citons ceux-ci qui se situent de 1960 à 2008:

²⁰ William Blum est un journaliste, écrivain, et critique de la politique étrangère des États-Unis. Né en 1933, il est entré au Foreign Office en 1965 à titre de programmeur informatique et s'est rapidement inscrit en faux contre la guerre du Vietnam. On lui suggéra de se trouver un emploi ailleurs. En 1967, il fonde le Washington Free Press et se spécialise dès lors à la critique de la politique étrangère américaine. Il publie une liste d'agents de la CIA, leurs coordonnées, et les événements auxquels ils ont participé. Il dénonce les assassinats politiques commandés par les États-Unis. Il se dit toutefois patriote, mais contre la politique étrangère de son pays qu'il qualifie d'empire. Il est socialiste. Ses ouvrages sont bien documentés et il était régulièrement invité à titre de conférencier dans différentes universités jusqu'à ce que Oussama Bin Laden recommande au peuple américain de lire l'État Voyou (The Rogue State) dans lequel Blum dénonce les agissements états-unis. Blum avoue lui-même être moins invité dans les universités depuis... Il publie une lettre circulaire mensuelle : The Anti-Empire Report.

- 1960 : Général Abdul Karim Kassem, dirigeant de l'Iraq.
À plusieurs reprises durant les années 1960, les États-Unis ont tenté d'assassiner Fidel Castro et son frère Raul.
- 1961 : François Duvalier, Haïti, Patrice Lumumba, Premier Ministre du Congo,
Général Rafaël Trujillo, dirigeant de la République Dominicaine.
- 1963 : Ngo Dinh Diem, président du Sud-Vietnam.
- 1965 : Francisco Camano, dirigeant de l'opposition en République Dominicaine, la même année, Charles De Gaulle.
- 1967 : Che Guevarra.
- 1970 : Salvador Allende, président du Chili, René Schneider, Général commandant de l'armée chilienne.
- 1970 et 1981 : Général Omar Torrijos au Panama.
- 1972 : Général Manuel Noriega également du Panama.
- 1975 : Monsieur Mobutu Sese Seko, président du Zaïre.
- 1976 : Michael Manley, Premier ministre de la Jamaïque.
- 1980 et 1986 : Colonel Muammar Kadhafi, dirigeant de la Lybie.
- 1982 : Ayatollah Khomeyni, dirigeant de l'Iran.
- 1983 : Miguel Escoto, Ministre des affaires étrangères du Nicaragua.
- 1984 : 9 dirigeants du mouvement sandiniste.
- 1985 : Cheik Mohammed Hussein Fadlallah, dirigeant libanais.
- 1991 : Saddam Hussein, dirigeant de l'Iraq.
- 1998 : Oussama Ben Laden .
- 1999 : Slobodan Milosevic, dirigeant serbe.
- 2007 : Saddam Hussein, dirigeant de l'Iraq.

De 1960 à 2008, Blum compte pas moins de 25 assassinats complétés ou tentés contre des chefs d'États que les États-Unis ont effectués par leurs propres services secrets ou par l'intervention de tiers à leur solde. (Blum, 1995, p. 453) Nous traitons ces affirmations de Blum avec circonspection. Il ne s'agit pas non plus d'occulter que d'autres pays se livrent peut-être à de telles pratiques. Cependant, ce qu'il faut retenir, c'est que les tentatives d'assassinats et les assassinats complétés ont fait la une des journaux, et que les citoyens du monde ont été informés de ces actes. Pourtant, que dit l'opinion mondiale ? Quel pays a brisé la loi du silence ?

Il n'y a pas de raison occulte à ce silence, si ce n'est la complicité admirative des autres gouvernements et de leurs dirigeants. Il suffit aux Américains d'acheter quelques personnages-clés à l'aide d'avions de chasse ou de quelques tonnes de blé, d'effacer des dettes, d'utiliser la Banque Mondiale ou le FMI. Intimider, menacer, extorquer, corrompre, flatter les egos, soutenir les nationalismes et faire miroiter des cartes de membre dans des clubs privés et fermés : l'OTAN, l'Organisation mondiale du Commerce, l'Union européenne. Ce n'est que rarement qu'un excentrique du genre de Fidel Castro ne craint pas de rester en marge de la respectable haute société internationale. (Blum, 2002, p. 300)

Blum croit que c'est par peur des représailles que les groupes opprimés demeurent silencieux devant le pillage qu'opèrent les États-Unis sur leurs terres. Que sous la menace, souvent par la peur, et s'il le faut par la force, les Américains obtiennent souvent ce qu'ils veulent. En achetant ainsi les gouvernements d'autres pays ou les dirigeants d'entreprises, le gouvernement américain lie la langue et les mains des décideurs pour s'arroger le contrôle des situations. Noam Chomsky croit lui aussi que les services secrets américains ont été impliqués directement dans des tentatives d'assassinats et de coups d'état²¹ dont certains, complétés. De ces 41 conflits documentés par William Blum et s'étant étendus sur la période couverte par cette thèse, les interventions américaines étaient reliées a) à la lutte au Communisme, b) visaient à prévenir une indépendance politique nuisible aux intérêts américains, c) cherchaient à sécuriser un emplacement stratégique sur le globe ou d) à s'emparer d'une ressource. En

²¹ Dans *Comprendre le pouvoir*, page 23, Chomsky parle même d'un réseau de terrorisme international imposant dirigé par les États-Unis, et d'une liste où figurent les pays impliqués et la manière dont les États-Unis les ont impliqués. Chomsky parle du renversement du gouvernement Sukarno en Indonésie, 1965, de l'opération Mongoose à Cuba en 1961, une opération au Nicaragua en 1988, la liste se prolonge.

rafale les pays victimes sont : l'Europe de l'Ouest, la Guyane Anglaise, l'Union soviétique, l'Italie, le Cambodge, le Laos, Haïti, le Guatemala, l'Algérie, l'Équateur, le Congo, le Brésil, le Pérou, la République Dominicaine, Cuba, l'Indonésie, le Ghana, l'Uruguay, le Chili, la Grèce, la Bolivie, le Costa Rica, l'Iraq (1972-1975 – Indépendance Kurde), l'Australie, l'Angola, le Zaïre, la Jamaïque, les Seychelles, Grenade, le Maroc, le Surinam, la Libye, le Nicaragua, Panama, la Bulgarie, l'Iraq à nouveau (Tempête du désert 1991), l'Afghanistan, El Salvador, Haïti à nouveau (1994 : Manipulation du Président Aristide).²²

Les Américains sont-ils vraiment des défenseurs du droit et de la démocratie ? Henry Kissinger a remarqué et documenté un problème identifié dans la politique étrangère des Américains, à savoir que les Américains sont rarement capables de réaliser un succès politique là où ils ont accompli un succès militaire. Les conflits se poursuivent en faisant de nouvelles victimes. Les militaires Américains eux, se sont retirés. Kissinger parle de difficulté *congénitale*, tellement le problème est flagrant :

Les États-Unis ont toujours considéré l'emploi de la force et l'exercice du pouvoir comme des phases distinctes et successives. Lorsqu'ils font la guerre, ils exigent la capitulation sans conditions, ce qui évite d'avoir à combiner force et diplomatie, ou ils font comme si, après la victoire, l'élément militaire n'avait plus sa place, obligeant les diplomates à prendre le relais dans une sorte de vide stratégique. C'est ainsi que les États-Unis ont interrompu les opérations militaires en Corée en 1951 dès que les négociations ont commencé et c'est pourquoi ils ont mis fin aux bombardements du Vietnam en 1968 comme préalable aux négociations. Dans un cas comme dans l'autre, le relâchement de la pression militaire a réduit les motivations qui avaient incité l'ennemi à négocier. Ce qui a entraîné des impasses durables et fait de nouvelles victimes. (Kissinger, 2003, p. 209)

Il faut noter enfin que les opérations militaires ont eu lieu en grande partie dans les pays d'Amérique du Sud qui flirtent avec le communisme et la théologie de la libération et que la concentration sur le Proche-Orient s'est intensifiée depuis 2001 pour des raisons

²² David Griffin propose aussi sa liste : assassinat de Mohamed Mossadegh en Iran, 1953, assassinat de Jacobo Arbenz au Guatemala, 1954, pionnier de la démocratie, renversement du gouvernement Papandreou en Grèce et sanctions économiques, suscitement de la guerre civile en Indonésie, 1957 à 1965, et plus récemment, guerre d'Iraq.(Griffin, 2006, p. 106)

d'avantage reliées au positionnement stratégique et au pétrole. Il faut noter également que la liste de David Griffin vue dans les pages qui précèdent, date de 2006, au moment où il publiait sur les événements du 11 septembre 2001. Si Griffin a publié en 2006, il a donc documenté son travail dans les années précédentes, possiblement depuis les événements de 2001, ce qui a amené David Griffin à publier certains ouvrages tels que *God and Religion in the Postmodern World* et *Postmodern Politics for a Planet in Crisis* et surtout *American Empire and the Commonwealth of God*, qui témoigne de l'expression du scandale qui s'est manifestée dans son esprit. Avec l'opposition du public américain à la guerre du Vietnam, la gouvernance s'est modifiée peu à peu, englobant dans son articulation, une part qui tenait compte de cette opinion publique américaine. Ce mouvement a transformé la société. Or, c'est pendant ces années 1975 à 2001 que Griffin fut témoin des événements cités entre autres par Blum. Cette prise de conscience l'amena à réaliser de plus en plus, dit-il, que la vision anthropocentriste et dualiste était dépassée au profit de la métaphysique processuelle. Il élargit sa compréhension et son intégration des concepts processuels à de nombreux domaines.

Grâce aux médias et à l'opinion publique, la conscientisation de masse permettait désormais de faire bouger les choses. Griffin était interpellé par les événements qui se produisaient (Griffin, 1989, p.9), et la possibilité d'entrer en dialogue avec d'autres chercheurs, professeurs et penseurs a grandement contribué à sa croissance. (Il cite notamment le duel idéologique qu'il poursuit toujours avec son collègue Huston Smith (Griffin, 1989, p.4) quant à l'immortalité de l'âme après la mort du corps et d'autres questions fondamentales.)

En particulier, Griffin partage son deuil difficile suivant le décès d'un jeune beau-frère mort au Vietnam. Dans la lignée de tout ce qui entourait ce conflit, un poste en enseignement des religions asiatiques amène David Griffin à s'intéresser à l'hindouisme et au bouddhisme. Ces années et ces événements développent chez lui l'hypothèse qui deviendra la certitude que le monde doit changer, que les paramètres paradigmatiques

doivent changer.²³ Il faut jeter un coup d'œil au tableau 4 pour constater tout le mouvement historique qui se produit dans ces décennies. Griffin assiste, avec ses compatriotes, à plusieurs événements importants. Des interventions américaines ont lieu en plusieurs endroits du globe. Plus tard, à la lumière de tout ce qu'il a vu, Griffin appuiera entièrement Andrew Bacevich dans son livre intitulé *American Empire* publié en 2002 :

in the decade following the fall of the Berlin Wall, (...) the United States employed military power not merely in response to a crisis. It did so to anticipate, intimidate, preempt (...) and control. And it did so, routinely and continuously. In the age of globalization, the Department of Defense completed its transformation into a Department of Power Projection. (Griffin, 2006, p. 7)

C'est à cette transformation que Griffin a assisté. En place dans ce tableau, des acteurs et des situations qui connotent l'affrontement plutôt que la paix. (La possibilité d'une guerre nucléaire totale dure depuis 1962 !) Parallèlement, les gouvernements américains qui se sont succédés entre 1960 et 2008 semblent avoir tenu compte des sondages d'opinion tout en maintenant le cap des politiques générales. (David, 2008., p. 395) Ainsi, la population américaine des années 1970 a exprimé son désir d'un certain isolationnisme et d'une réduction des effectifs militaires, de même que du nombre de conflits dans lesquels leur pays était impliqué. Les événements importants et marquants décrits ci-dessus motivèrent ce besoin de repli manifesté par le public. Dans cette même vague, David Griffin dit s'être préoccupé depuis ces années de contribuer à faire réduire les arsenaux nucléaires. (Griffin, 1989, p. 128) Utopie ?

2.2 Succession des Présidents américains

Fin des années 1970 : la Présidence de Jimmy Carter (1977-1981) s'est justement caractérisée par un effort diplomatique grâce auquel le règlement de conflits méritèrent ultérieurement au Président Carter le prix Nobel de la Paix. Canal de Panama, Accords de Camps David et traités Salt II avec l'URSS furent parmi les réalisations les plus marquantes de Jimmy Carter. Ce mandat pacifique s'arrime à la période post-

²³ Par paramètres paradigmatiques, Griffin entend la conception de Dieu, le soi, le sens à la vie, et la vision du monde en correspondance à la vérité. (Griffin, 1989, p. x)

conflictuelle du Vietnam. C'est avec la présidence de Ronald Reagan que le militarisme reprit une certaine vigueur :

Ronald Reagan a traduit une certaine inquiétude de l'opinion publique et une demande d'affirmation plus grande des États-Unis dans la guerre Froide par une hausse soutenue des budgets de défense et un durcissement diplomatique de 1981 à 1984. (...) ²⁴ Après le 11 septembre 2001, George W. Bush a répondu à la mobilisation soudaine de l'opinion publique et à un désir de riposte, voire de vengeance en lançant l'intervention militaire en Afghanistan, puis celle, plus controversée en Iraq. (David, 2008, p. 396)

Il faut se souvenir que les années 1980 ont vu paraître la collection SUNY Series in Constructive Postmodern Thought, (désignée ci-après par « collection SUNY ») dirigée par David Griffin. Ces années semblent avoir été propices à une prise de position plus nette chez lui. L'affirmation graduelle de cette attitude pourrait être reliée au fil des événements ainsi qu'à une intensification de son acuité face à ceux-ci. Chez Griffin, les premières prises de position claires se produisent dans les années 1981 à 1989 alors que Ronald Reagan est Président des États-Unis. Ces deux mandats présidentiels ont été marqués par une volonté ferme de contrôle sur plusieurs institutions publiques telles que l'éducation, la santé et la défense nationale. À ce chapitre, le Président Reagan a donné son appui au projet de bouclier anti-missile et de Guerre des Étoiles, financé les contras au Honduras et participé à cette guérilla pour limiter les avancées communistes dans cette partie de l'Amérique du Sud. Il a survécu à un attentat contre sa personne. Le mandat présidentiel de Ronald Reagan a été suivi d'une période de détente relative alors que le nouveau Président George Bush signait en 1989, avec le Président de l'Union Soviétique Mikhaïl Gorbatchev, une entente de réduction des armes nucléaires. Le Mur de Berlin était démantelé la même année. La Russie s'ouvrait à l'économie de marché par son vaste plan de la Perestroïka. Ces années sont consacrées à l'enseignement et à la

²⁴ Charles-Philippe David identifie les années Clinton (1993 à 2001) comme faibles quant à la pression de l'opinion publique, la qualifiant d'apathique. David affirme que le Président américain a le pouvoir de faire évoluer, manœuvrer ou même manipuler l'opinion publique. ²⁴ « Il existe un « triangle d'influence » réciproque entre le président, l'opinion publique et les médias, qu'il convient de décrypter pour comprendre l'impact réel des Américains et de leurs médias sur la diplomatie des États-Unis. » (David, 2008., p. 397)

recherche chez Griffin, à la fondation d'un autre centre, le Center for a Postmodern World à Santa Barbara, Californie et à l'argumentation théologique avec des collègues.

Cependant, l'invasion du Koweït par l'Iraq eut lieu et, afin de protéger les intérêts américains dans cette partie du globe, les États-Unis déclarèrent la guerre en 1991 à l'Iraq. Deux ans plus tard, en 1993, année d'élections, David Griffin est particulièrement mobilisé et profite de cette opportunité pour proposer sa vision postmoderne en publiant avec des collègues (toujours dans la collection SUNY) le livre *Postmodern Politics for a Planet in Crisis*, un ouvrage qui s'adresse aux décideurs politiques et au futur Président des États-Unis. Dans ce livre, Griffin, convaincu, exhorte les décideurs à revenir à une économie à taille humaine, à réduire les émissions de gaz, à freiner l'étalement urbain et à envisager un virage radical en faveur du postmodernisme tel qu'il l'envisage.

Après l'administration de Bill Clinton, le gouvernement de George W. Bush rompt avec la politique étrangère des administrations précédentes car il utilise un événement fondateur, le 11 septembre 2001 pour instaurer une politique étrangère d'une grande arrogance : « Tout simplement, l'administration Bush a poursuivi la politique étrangère la plus inepte, la plus arrogante et la plus idéologique dans l'histoire moderne. » (John Kerry, Discours au Foreign Relations Council, 2 décembre 2003 dans WWW.Thucydide.com, 2009) Bush proclamait ouverte la guerre contre l'Axe du mal sans l'identifier clairement. Étaient-ce les États autoritaires ? L'axe Corée du Nord-Iran ? La civilisation et la religion musulmanes ? Du coup, l'administration Bush se dotait du **Patriot Act** et de la prérogative de la guerre préventive²⁵ en anglais « preemptive war » qui permettait désormais une action militaire unilatérale des États-Unis, s'il leur était plausible qu'une nation leur soit hostile.

²⁵ En anglais « preemptive war » et non pas « preventive ». Preemptive fait référence à une attaque sachant qu'une autre, ennemie, est imminente alors que « preventive » réfère à une attaque dissuasive.

2.3 Rupture avec la tradition : le Patriot Act

Dans son livre *Diplomacy*, paru en 1994, Henry Kissinger décrit l'administration de George Bush comme wilsonienne-réaliste²⁶. Décidés à imposer le modèle américain de la démocratie, les néoconservateurs du gouvernement Bush n'hésitent pas à utiliser la force. C'est l'ère du néoconservatisme et de l'hyperterrorisme. (www.Thucydide.com, 2009.)

Le Président Bush ressortait l'argument wilsonien de la nation choisie par Dieu pour justifier cette stratégie. Le site internet *Thucydide.com*,²⁷ dédié à la politique internationale, publie entre autres ces commentaires :

L'administration Bush marque seulement l'application d'une nouvelle obédience idéologique « néo-conservatrice » qui allie la moralité wilsonienne aux moyens réalistes de Roosevelt.

En revanche, la pratique très unilatéraliste de la politique étrangère de l'administration Bush et son mépris apparent des règles et des institutions internationales, marquent un tournant dans l'attitude des États-Unis depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale alors que c'est ce même pays qui avait présidé à la naissance de ces institutions mondiales.

L'équipe Bush ne constitue pas une rupture dans les fins mais bien sur les moyens, l'unilatéralisme et la généralisation du concept de guerre préventive s'opposant au pragmatisme de la pratique de la politique étrangère américaine.

Faut-il le rappeler, le réalisme politique a donné lieu, entre autres, à des événements marquants et nuisibles à la réputation américaine, à la guerre Froide, au renversement du gouvernement Sukarno en Indonésie en 1965, à la guerre du Vietnam, à l'assassinat du Président Diem, à huit tentatives connues d'assassinat de Fidel Castro par la CIA, au

²⁶ Wilsonien réfère à une politique qui promeut les valeurs de la démocratie dans le monde.

²⁷ WWW.Thucydide.com, 2009 #123. Née en 1997 en France, l'Association Thucydide est formée de jeunes historiens qui se sont donné pour mission de favoriser la compréhension de l'actualité à la lumière de l'Histoire, de promouvoir les sciences humaines et de décloisonner les milieux de l'information et des sciences humaine. Elle se veut une source d'information pour les journalistes, à des fins explicatives. Sérieuse, cette association ne bénéficie d'aucune subvention. Elle puise dans de nombreuses sources académiques et propose de temps à autre du contenu d'émission télévisuelle et web sur les événements marquants. On note , entre autres, une proposition de série télévisuelle sur la Guerre du Golfe, sur le thème de la guerre médiatique.

coup d'État du Chili en 1973 et à l'assassinat du Président Salvador Allende, au renversement du gouvernement du Guatemala, au renversement du gouvernement d'Iran, à l'invasion de la Baie des Cochons, à la crise des missiles de Cuba, à l'assassinat de John et Robert Kennedy, de Martin Luther King, à celui de Monseigneur Oscar Romero, à la conquête et l'armement de l'espace, au conflit avec le Nicaragua sous la présidence de Ronald Reagan, à l'invasion de Grenade, à la guerre du Golfe, à l'invasion d'Iraq, à la guerre d'Afghanistan.²⁸

Pour David Griffin, ce réalisme politique trahit l'impérialisme américain à travers toute une série d'agissements, de politiques, de mesures, d'attitudes qui confèrent aux États-Unis le malheureux leadership d'une marche destructrice qui ne trouvera son terme que dans la fin d'un monde, et pour Griffin, celle du monde moderne. Le panorama de la politique extérieure américaine depuis 1960 jusqu'à 2008, laisse voir une oscillation entre le réalisme et l'idéalisme, chaque côté idéologique possédant ses tenants de l'approche forte et ceux d'une approche modérée. Confrontées, ces idéologies brossent un portrait assez clair de la situation où l'on dénote une nation fortement patriotique qui semble s'être donné une vocation messianique caractérisée par un agenda d'internationalisation de ses différentes institutions, par différentes voies, incluant hypothétiquement et volontiers, la coercition. Que les auteurs s'entendent ou non pour qualifier les États-Unis d'« empire », l'univers qui se dessine est celui d'une nation qui s'impose graduellement partout sur la planète. Force politique, militaire, économique et souvent culturelle. Cet aspect est un élément majeur qui heurte la pensée processuelle chez David Griffin lorsque c'est par voie coercitive que les institutions américaines agissent. Ce problème de la coercition devient central dans le discours griffinien des années 2000, puisqu'elle est antithétique au dynamisme créateur de Dieu. D'ailleurs, dès 2001, dans les ouvrages qu'il publie autant que dans ses conférences, David Griffin martelera ce thème de la non-coercition comme principe fondamental de sa pensée et de ses actes. Il se positionnera radicalement contre le gouvernement américain dans l'exercice de sa politique étrangère vis-à-vis plusieurs pays.

²⁸ Exemples tirés de Chomsky, Noam, *Comprendre le Pouvoir*, 2002.

3. La Guerre d'Iraq : Prédation ou démonstration de force ?

3.1 Voix concordantes

Tout comme ce qui concerne le conflit du Vietnam, il y a sur la guerre d'Iraq, depuis 2003, des voix divergentes. D'aucuns affirment que ce n'est pas tant la « liberté du peuple irakien » que les États-Unis désirent réaliser, mais bien leur propre expansion commerciale et leur hégémonie économique. Plusieurs auteurs abondent dans le sens de la prédation économique, dont l'économiste Michel Chossudovsky, professeur à l'Université d'Ottawa et directeur du Centre de Recherche sur la Globalisation, qui écrit qu'un nouvel ordre mondial est en train d'être mis en place par les États-Unis, nouveau paradigme diamétralement opposé à celui dont rêve David Griffin :

A New World Order has been installed destroying national sovereignty and the rights of citizens. Under the new rules of the World Trade Organization (WTO) established in 1995, “entrenched rights” were granted to the world’s largest banks and multinational conglomerates. Public debts have spiralled, state institutions have collapsed, and the accumulation of private wealth has progressed relentlessly. The U.S.-led wars on Afghanistan (2001) and Iraq (2003), mark an important turning point in this evolving New World Order. (...) American and British forces have invaded Iraq, destroying its public infrastructure and killing thousands of civilians. After 13 years of economic sanctions, the war on Iraq plunged an entire population into poverty. (...) The decision to invade Iraq had nothing to do with « Saddam’s weapons of mass destruction » or his alleged links to Al Qaeda. Iraq possesses 11 percent of the World’s oil reserves, i.e. more than five times those of the U.S. The broader Middle East-Central Asian region (extending from the tip of the Arabic peninsula to the Caspian sea basin) encompasses approximately 70% of the World’s reserves of oil and natural gas. This war, which has been in the planning stage for several years, threatens to engulf a much broader region. A 1995 US Central Command document confirms that “the purpose of US engagement ... is to protect US vital interest in the region – uninterrupted, secure US/Allied access to Gulf oil.” (...) The deployment of America’s war machine purports to enlarge America’s economic sphere of influence in an area extending from Meditarrenean to China’s Western frontier. (...) In other words, militarization supports the conquest of new economic frontiers and the worldwide imposition of the “free market” system. (Chossudovsky, 2004, pp. xxiii- xxv)

Tariq Ali, dans *Hijacking Catastrophe*, considère que l'invasion d'Irak était en fait une opération menée par les États-Unis pour affirmer leur suprématie militaire, politique et économique. Les États-Unis auraient choisi l'Irak à cause de sa faiblesse militaire qui laissait la voie libre à n'importe quel envahisseur. En envahissant l'Irak, les États-Unis savaient qu'ils n'auraient pratiquement pas d'opposition et qu'il n'y avait certainement pas d'armes de destruction massive qui s'y trouvaient cachées, autrement, ils n'auraient jamais attaqué ce pays :

The major reason to take Iraq was a display of imperial power. They knew this was a weak army, and they also knew it had no weapons of mass destruction. If they had had weapons of mass destruction, they would have thought very carefully before they went in. They were sure there was nothing there and they knew they would easily take Iraq. And why do it at this particular point was to show the Arab world, to show Europe and the Far Eastern block, China and the Koreans – who was master. (Tariq Ali *dans* Jhally, 2004, p. 4)

Dans le même ouvrage, et comme Chossudovsky, Michael Klare affirme plutôt que l'enjeu de l'envahissement de l'Irak était le pétrole :

Oil was absolutely central to the Iraq conflict, but this should be seen in a historical context. The US concern over Iraq goes way back. It goes back to 1990 when Iraq invaded Kuwait and posed a threat to Saudi Arabia. At that time, George W. Bush said that the Iraqi presence in Kuwait posed a threat to the oil of Saudi Arabia and the oil of Saudi Arabia is absolutely essential to the United States, and to US security. Therefore we had to use military force to protect Saudi Arabia and then to drive the Iraqis out of Kuwait, and that was the first Persian Gulf war of 1991. That war was followed by the containment of Iraq. (...) When the new President Bush came along, it was clear from the very beginning that he felt that the strategy of containment was inadequate. (Michael Klare *dans* Jhally, 2004, p.157)

Du côté européen, on semble également pencher pour la question de la ressource pétrolière. Si l'Irak possède, comme on le croit, 10% de la réserve mondiale de pétrole à lui seul, ses relations avec les pays fortement consommateurs doivent être constructives. Or, le changement de régime à Bagdad a provoqué l'inquiétude sur les marchés internationaux. Les tensions internes à l'Irak ont créé des ondes de choc dans les pays environnants et déstabilisé cette région du globe. Cet enjeu secoue l'Occident qui, pour

protéger ses intérêts, souhaite intervenir.²⁹ Il est dit ailleurs que les attentats du 11 septembre 2001, bien qu'ils aient été perpétrés de façon inattendue, aient tout de même servi de « prétexte » à l'administration de George W. Bush (idéaliste conservateur) pour fondre sur l'Iraq et en profiter pour y installer des bases américaines, et tenter de contrôler dès lors, cette partie de la planète. Michael Klare continue :

in my view, the strategy of anti-terrorism, the war on terrorism, has a certain identity of its own, but it was imposed on top of an early, geopolitical framework of resource strategy, of resource predation. (Michael Klare *dans* Jhally, 2004, p.159)

Howard Zinn, dans son *Histoire populaire des États-Unis de 1492 à nos jours* remarque :

On n'avait jamais vu une telle attaque portée contre les formidables symboles de la richesse et du pouvoir américains. Ces attentats furent commis par dix-neuf individus originaires du Moyen-Orient – et pour la plupart d'Arabie Saoudite. Ils avaient choisi de mourir en portant un coup mortel à ce qu'ils considéraient clairement comme leur pire ennemi, une superpuissance qui se pensait invulnérable. (Zinn, 2006, p. 765)

Zinn partage l'interprétation économique de l'invasion d'Iraq. Il poursuit :

Bush déclara immédiatement la « guerre au terrorisme » et affirma que « nous ne devons pas faire de différence entre les terroristes et les pays qui abritent les terroristes. (...) Le Congrès s'empressa de voter un décret autorisant le président à engager des opérations militaires sans être tenu de lui demander l'autorisation légale de faire la guerre, comme la Constitution américaine l'exige pourtant. Ce décret fut voté à l'unanimité par le Sénat et seul un membre de la chambre des représentants s'y opposa. (...) Sur la simple présomption que le responsable des attentats était l'activiste musulman Oussama Ben Laden et qu'il se cachait quelque part en Afghanistan, Bush ordonna que l'on bombarde ce pays. (...) Ces mois de bombardements furent dévastateurs pour un Afghanistan déjà miné par des décennies de guerre et de destruction. (...) entre mille et quatre mille civils afghans ont trouvé la mort sous les bombes américaines. Un peu comme si les États-Unis réagissaient au crime atroce perpétré par des terroristes contre des New-Yorkais innocents en tuant des Afghans innocents. Quotidiennement, le *New York Times* publiait des photos émouvantes des victimes de la tragédie des Twin Towers, accompagnées de

²⁹ Paillard, Christophe-Alexandre. "Au Coeur des enjeux: le pétrole" dans Questions internationales. Guerre et paix en Irak. Novembre-décembre 2005, numéro 16, page 68.

portraits et de propos sur ce qu'ils aimaient, sur leur travail et sur leurs familles. (Zinn, 2006, p. 764)

Zinn sous-entend ainsi le scénario de la vengeance. Nourris par les médias, manipulés par ce jeu des émotions qui enfonce le clou de l'injustice, les Américains ont donné carte blanche à George W. Bush qui, selon un *modus operandi* qui s'apparente à celui du Vietnam lorsque la Résolution du Tonkin a été votée, a obtenu les coudées franches pour affirmer sa supériorité personnelle et celle des États-Unis aux yeux du monde.

Raymond Aron évoque aussi cet aspect nouveau de la force américaine :

La protection des États-Unis contre une attaque surprise n'est plus ni la défense passive des abris pour la population, ni la défense active des canons, des avions ou des engins, ni l'appareil militaire des fortifications, des aérodromes ou des ports, mais la force de représailles. (Aron, 2004, p. 214)

Il n'est donc pas étonnant d'entendre de la bouche de William Fulbright des paroles similaires provenant de George W. Bush à quelques décennies d'écart ! Proposant une aide financière ou une tutelle politique amicale, les gouvernements ont, sous couvert de cette aide, proposé des mesures qui visaient à instituer une dépendance économique ou politique des pays pauvres envers les États-Unis. Michel Chossudowski est d'avis que les États-Unis vont même jusqu'à appauvrir les nations dans le but de se les approprier et utilisent des organismes mondiaux où ils s'infiltrent :

It should, however, be understood that the Western military and security apparatus endorses and supports dominant economic and financial interest – i.e. the build-up, as well as the exercise, of military might enforces “free trade”. The Pentagon is an arm of Wall Street; NATO coordinates its military operations with the World Bank and IMF's policy interventions, and vice versa. Consistently, the security and defence bodies of the Western military alliance, together with the various civilian governmental and intergovernmental bureaucracies (e.g. IMF, World Bank, WTO) share a common understanding, ideological consensus and commitment to the New World Order. (Chossudovsky, 2004, p. 11)

3.2 Une hégémonie commerciale, politique et militaire

Le principe de l'expansionnisme américain n'est pas nouveau. Le concept de société mondiale, ou de gouvernement international n'est pas nouveau non plus. À la fin de la Première Guerre Mondiale, l'idéalisme de Wilson conduisit à la création de la Société des Nations dans la recherche d'instances internationales unifiées. Après la Deuxième Guerre Mondiale, le réalisme qui a succédé et dominé le tableau de la politique étrangère des États-Unis sous-entendait la présence hégémonique des États-Unis, non seulement dans l'objectif de répandre son propre modèle, mais aussi pour identifier les déviations et agir à titre de *police* internationale. La promotion de l'investissement de fonds américains, particulièrement dans les régions des Caraïbes et de l'Amérique Latine, laissait présager une forme d'économie tentaculaire. Raymond Aron croit que ce n'est pas la démocratie, mais l'aide humanitaire, qui contribuera à persuader les nations d'adhérer à des traités qui favoriseront la globalisation d'une forme de gouvernement :

L'argument par lequel se justifiait, en termes réalistes, la générosité du plan Marshall, vaut, avec plus d'évidence encore, dans le cas des pays sous-développés. Plus un pays est pauvre, plus il est éloigné du seuil de la croissance cumulative, plus il a besoin de concours extérieurs. (Aron, 2004, p. 507)

Emmanuel Todd évalue que, via la technologisation des pays et le partage des connaissances, les pays entretiendront des liens pacifiques les uns avec les autres puisque, selon cette logique, des pays qui partagent le même niveau et mode de vie sont peu enclins à s'affronter et se déclarer la guerre. « Faux », dit John B. Cobb.³⁰ De nombreux pays européens partageaient le même niveau de vie et le même mode de vie et se sont déclarés la guerre à un moment où l'autre de l'histoire : l'Autriche et l'Allemagne, l'Angleterre et la France, la Serbie et la Croatie.

Il est intéressant de savoir que, dans ses fondements, le réalisme politique sous-entend la présence sur l'échiquier mondial d'une grande puissance qui domine les autres et qui garantisse la stabilité du système mondial. Cette perspective n'est pas nouvelle et

³⁰ Je lui ai posé cette question lors d'un séminaire en pensée processuelle et économie globale en juin 2009.

comporte le danger que chaque nation développée se croie investie de cette mission de diriger une entité mondiale. David Griffin propose lui aussi une unification globale sous un gouvernement mondial qui soit dirigé par les États-Unis et qui puisse diriger selon une équité qu'il soit possible de déterminer à la satisfaction de tous les participants. C'est peut-être là son utopie. À l'heure actuelle, les États-Unis sont ni plus ni moins la nation hégémonique, exerçant, via le FMI, l'OCDE, la Banque Mondiale et autres organismes, la cohésion et la manipulation de l'économie néo-libérale mondiale actuelle. Il est de bon aloi de se demander si c'est vraiment le cas, et pour combien de temps encore ?

3.3 Voix discordantes sur l'hyperpuissance

L'auteur Emmanuel Todd, dans son livre *Après l'Empire. Essai sur la décomposition de système américain*, affirme que l'empire redouté ne se réalisera pas à cause de la vastitude du monde, de la pluralité des cultures et des nations.

Le monde est trop vaste, trop divers, trop dynamique pour accepter la prédominance d'une seule puissance. L'examen des forces démographiques et culturelles, industrielles et monétaires, idéologiques et militaires qui transforment la planète ne confirme pas la vision aujourd'hui banale d'une Amérique invulnérable. Les États-Unis étaient indispensables à l'équilibre du monde; ils ne peuvent aujourd'hui maintenir leur niveau de vie sans les subsides du monde. Par leur activisme militaire de théâtre dirigé contre les États insignifiants, ils tentent de masquer leur reflux. La lutte contre le terrorisme, l'Irak et l'axe du mal ne sont plus que des prétextes. Parce qu'elle n'a plus la force de contrôler les acteurs économiques et stratégiques majeures que sont l'Europe et la Russie, le Japon et la Chine, l'Amérique perdra cette dernière partie pour la maîtrise du monde. Elle redeviendra une grande puissance parmi d'autres. (Todd, 2005, pp. 285-293)

Charles-Philippe David partage cet avis : il croit que les États-Unis ne jouiront plus dorénavant du statut d'hyperpuissance. Ils conserveront celui de grande puissance ou de puissance prédominante, mais il y voit les effets démographiques d'une population déclinante et vieillissante doublés d'un affaiblissement de l'opinion publique unifiée derrière une cause. Il conçoit également que les pays à l'économie émergente viennent changer le paysage.

Aujourd'hui, les États dépendent les uns des autres. Leurs économies se mondialisent, leurs rapports sont démultipliés. Ils sont à la fois formels et informels. Dans ce contexte, la domination pure et simple d'un État ou même de l'hégémon sur un autre État devient difficile, sinon impossible. (...) Voilà pourquoi les États-Unis, malgré leur puissance inégalée dans toute l'histoire, demeurent vulnérables et dépendants. (...) leur économie, bien qu'elle soit la plus importante au monde, dépend de tous les producteurs et consommateurs de la planète. C'est donc un Gulliver, certes, mais qui est attaché au sol et qui peut aisément s'empêtrer. Même les réseaux terroristes, de véritables lilliputiens, parviennent à l'ébranler. (...) Personne ne peut donc contester que les États-Unis forment la nation la plus puissante. Mais, contrairement aux empires d'antan, elle ne peut tout faire seule. (Légaré-Tremblay, 2008, p.19)

L'idée même de polarité, unique ou multiple, est aussi battue en brèche par l'émergence des acteurs non étatiques. Les réseaux terroristes, les trafiquants de drogue ou (...) les multinationales remettent en question la conception classique de l'État-nation comme seul détenteur de la puissance. (Légaré-Tremblay, 2008, p. 29)

Pour Jean-François Revel, le statut des États-Unis tient d'avantage d'un besoin mondial d'une superpuissance. Il atténue la démonisation qu'en fait Griffin. Revel accepte l'idée de l'empire dans la mesure où celui-ci constitue un pôle de référence et la transpose à l'Amérique :

Athènes, Rome, l'Italie de la Renaissance, l'Angleterre et la France au XVIII^e siècle, ont été successivement une de ces sociétés-laboratoire, non pas du fait d'un quelconque processus, mais du fait de l'action des hommes. Au XX^e siècle, ce fut le tour des États-Unis de le devenir. Ce n'est donc pas sans motif, même si c'est au prix d'une exagération manifeste, que, pour des milliards d'êtres humains, au début du XXI^e siècle, mondialisation libérale est synonyme d'américanisation. Dans quelle mesure doit-on attribuer cette évolution à la seule Amérique et à son hyperpuissance? Les États-Unis ont-ils assumé volontairement ou involontairement cette fonction de laboratoire? Est-elle due à leur « impérialisme », à leur « unilatéralisme », ou à la vigueur de leur capacité d'innovation ? Le modèle américain n'est-il pas la créature au moins autant que le créateur d'un besoin mondial ? (Revel, 2002, p. 33)

Ainsi, si l'intuition de Revel est plausible, ce besoin mondial d'un gouvernement planétaire, peu importe qu'il soit de type post-moderne constructiviste comme le souhaiterait Griffin, ou d'un autre type, ne serait-il qu'une projection tout à fait humaine

d'un besoin d'être dirigé ? Serait-il possible que globalement, les nations tendent, dans l'évolution humaine, à une telle globalisation ? Ce phénomène serait alors peut-être inévitable.

Henry Kissinger ne croit pas cela possible. Pour lui, et il rejoint David et Todd, les disparités mondiales sont trop grandes pour qu'un tel phénomène se produise. À l'intérieur même des nations, les disparités sont si importantes qu'un consensus national devient de plus en plus aléatoire. Parlant des sociétés :

(...) les élites mondialisées – qui vivent souvent dans des quartiers résidentiels fortifiés à l'écart des villes – sont liées par des valeurs et des technologies communes, alors que la grande masse de la population urbaine est attirée par le nationalisme, par le repli sur l'identité ethnique et par un certain nombre de mouvements qui lui font miroiter l'espoir de s'affranchir de l'« hégémonie » mondialisée, souvent associée à la domination américaine. L'élite globale en réseau maîtrise parfaitement le fonctionnement d'une économie reposant sur la technologie, alors qu'une majorité, surtout hors des États-Unis, de l'Europe occidentale et du Japon, ne partage pas cette expérience et n'est pas nécessairement disposée à en accepter les conséquences, surtout en période de difficultés économiques. Dans un tel contexte, les attaques contre la mondialisation pourraient s'accompagner d'un nouvel extrémisme idéologique, notamment dans les pays où l'élite au pouvoir est réduite et où l'écart entre les riches et pauvres ne cesse de se creuser. On risque de voir apparaître, notamment dans les pays en développement, une classe très défavorisée permanente, un phénomène qui ne pourra que compromettre l'instauration du consensus politique dont dépendent la stabilité intérieure, la paix internationale et la globalisation elle-même. (Kissinger, 2003, p. 257)

Dans l'éventualité où Kissinger verrait juste, cela rendrait inconséquents les agissements des États-Unis dans la mesure où Chossudovsky les interprète, car ceux-ci concourent à appauvrir les nations fragiles économiquement et ne contribuent pas à stabiliser la répartition des ressources sur la planète dans le but d'en globaliser son gouvernement.

3.4 Notes de synthèse

La lecture de différents auteurs qui proviennent de milieux intellectuels divers nous permet d'apprécier la grande variété des opinions et des analyses. La réalité de la

politique étrangère américaine est d'une grande complexité et il n'appartient pas à cette thèse d'en faire l'analyse détaillée. Ont été produites ici, à grands traits, quelques notions qui contribuent à la compréhension de ce mécanisme géant qui ne laisse pas grand espoir quant à la démarche griffinienne d'un changement vers le paradigme dont il rêve. Quelques idées dominantes ressortent de cet examen de la situation. En clair, les dirigeants Américains qui se sont succédés à la tête des États-Unis désirent défendre et étendre les intérêts américains partout dans le monde. Pour ce faire, les États-Unis désirent :

1. Combattre et contenir le communisme dans le monde.
2. Poursuivre une politique économique expansionniste.
3. Établir leurs intérêts stratégiquement sur le globe.
4. Imposer une hégémonie idéologique sur la planète et assurer un équilibre international duquel ils sont le principal décideur.

Une caractéristique intéressante du présent chapitre est cette variété dans les auteurs, leur provenance et leur culture. Tariq Ali, Jean-François Revel, Charles-Philippe David, Henry Kissinger, pour ne nommer que ceux-là, représentent deux continents et deux époques différentes, mais conviennent d'une certaine unanimité quant à la politique extérieure américaine. Ils sont tous occidentaux. À l'exception de Kissinger qui ne s'est pas exprimé sur le sujet dans l'ouvrage consulté, les auteurs démontrent aussi à quel point le grand problème américain réside maintenant dans leur défense contre le terrorisme. Après le 11 septembre 2001, des terroristes exploitent la peur des Américains (et d'autres peuples.) C'est cette peur qui a justifié le Patriot Act.

Par ailleurs, les auteurs lus dans ce contexte de la thèse divergent d'opinion quant aux motivations guerrières des États-Unis qui ont mené vers la guerre du Vietnam jusqu'à celle d'Iraq, mais les pistes convergent vers l'impérialisme, qu'il soit économique, militaire et/ou politique. Le principe en soi n'est pas à honnir. Quelle nation ne veut pas progresser, se développer, atteindre une sécurité certaine et une prospérité pour son peuple ? Ne sont-ce pas là, en quelque sorte, des buts qui s'inscrivent dans une perspective processuelle ? !

Le bat blesse au niveau de l'éthique de cette marche vers le pouvoir et l'appétit insatiable qui la justifie. L'objectif, qui en est un de domination, est à rejeter parce qu'anti-théologique. Il n'est plus question ici d'épanouissement et de développement harmonieux, et encore moins de non-violence. Le développement des États-Unis se fait au détriment des autres nations, au mépris de certaines conventions et dans plusieurs formes d'oppression, donc de violence.

Il est opportun, à ce moment, de présenter le tableau suivant qui est une rétrospective (non exhaustive) d'événements ayant marqué l'histoire des États-Unis, d'une manière ou d'une autre, entre 1960 et 2008. Sont indiqués en parallèle, certains ouvrages de Griffin retenus aux fins de cette thèse. (la bibliographie de Griffin compte bien davantage de publications et jusqu'à 2009, il a écrit et publié pas moins de 188 articles théologiques et politiques.) Tel qu'il fut mentionné plus tôt dans ce chapitre, des événements marquants sont aussi choisis subjectivement parmi l'actualité pour situer le lecteur.

Tableau 4 – A : Rétrospective historique

Quelques faits historiques américains, publications de David Griffin et publications sous sa direction.

Événement	Publications de David Griffin	
1961	Guerre du Vietnam Intervention U.S. au Laos et Cambodge.	
1962	Crise des missiles de Cuba.	
	Arrêt Engel de la Cour Suprême. (Interdiction de prier et lire la Bible à l'école)	
1963	Assassinat de John F. Kennedy.	
1964	Début « officiel » de la guerre du Vietnam.	
1965	Voting Rights Act : Les Noirs obtiennent le droit de vote.	
	Assistance médicale aux personnes âgées.	
	Loi sur la contraception.	
1966	Arrêt Miranda : la police doit lire les droits des prévenus au moment de l'arrestation et droit à un avocat pour tous.	
1968	Assassinat de Martin Luther King, Jr. Assassinat de Robert Kennedy.	
	Civil Rights Act Premiers signes du mouvement de libération de la Femme.	
1969	Premiers pas sur la lune. Élection de Richard Nixon.	
	Concert de Woodstock.	
	American Indian Movement.	
1973	Cessez-le-feu au Vietnam.	Publication: <i>A Process Christology</i>
	Coup d'état au Chili.	
1974	Crise du Watergate. Élection de Gérald Ford.	
1975	Légalisation partielle de l'avortement.	
1976		Publication: <i>God, Power, and Evil. A Process Theodicy.</i>
1977	Élection de James E Carter.	Publication avec John B. Cobb, Jr. : <i>Mind in Nature.</i> Avec Thomas Altizer: <i>John Cobb's Theology in Process.</i>
1978		Publication avec Donald Sherburne : <i>Process and Reality, by A.N. Whitehead, Corrected Edition.</i>
1979	Accident nucléaire de Three Mile Island.	

	Armement par les É-U des Moudjahidines afghans. 1979-1981 : Crise des Otages Américains en Iran.	
1980-1990	Guerre civile au El Salvador. Affaire Iran-Contra.	
1981	Élection de Ronald Reagan. Attentat contre Ronald Reagan (69 jours après le début de sa présidence). Soutien aux Contras du Honduras contre les Sandinistes du Nicaragua.	
1983	Double attentat contre les QG américains et Français au Liban. Fin de la Guerre Froide.	Publication : <i>Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race</i>
1984	Jeux olympiques de Los Angeles.	Publication : <i>A Post-Hiroshima Image of the Future.</i>
1986	Explosion de la navette spatiale Challenger lors de son lancement.	Publication : <i>Physics and the Ultimate Significance of Time : Bohr, Prigogine, and Process Philosophy.</i>
1987		Publication : <i>Post-Modern Theological Education in the Heart of a Superpower.</i>
1988		Publication : <i>Spirituality and Society</i>
1989	Élection de George Bush, père. Renversement du Général Noriega au Panama. Chute du Mur de Berlin.	Publications : <i>Primordial Truth and Postmodern Theology et God & Religion in a Postmodern World</i> et <i>Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead.</i>
1990	2 août : Invasion du Koweït par l'Iraq.	Publication : <i>Sacred Interconnections</i>
1991	Guerre du Koweït (17-27 janvier). L'URSS éclate en 15 États.	Publication avec Joseph C. Hough : <i>Theology and the University: Essays in Honor of John B. Cobb, Jr.</i>
1993	Élections de Bill Clinton.	Publication : <i>Postmodern Politics for a Planet in Crisis</i>
	Incendie – secte de Waco au Texas. 80 morts.	
1994	Signature de l'ALENA, Opérations de paix en Somalie.	
	Intervention américaine en Haïti pour soutenir le président Jean-Bertrand Aristide.	
1995	Attentats d'Oklahoma City. Opération de maintien de la paix en Bosnie-Herzégovine.	
1996		Publication avec Sandra

		Lubasrky: <i>Jewish Theology and Process Thought</i> .
1998	Bombardements américains sur l'Iraq, le Soudan et l'Afghanistan. Montée des Talibans dans quelques pays du Proche-Orient.	
1999	Opération de paix au Kosovo (OTAN).	
	Soutien à l'ONU pour l'opération de soutien à l'indépendance du Timor Oriental.	
2001	Élection de George W. Bush.	
	Attentats du 11 septembre.	
	Intervention en Afghanistan avec l'accord de l'ONU.	
2003	Invasion d'Irak, le 20 mars avec le soutien du Royaume-Uni, sans l'accord de l'ONU.	
2004	Opération américaine et française pour chasser le Président haïtien Aristide du pouvoir.	Publication : <i>The New Pearl Harbor</i>
2005	Ouragan Katrina. Décès du Pape Jean-Paul II.	Publication: <i>The 9/11 Commission Report: Omissions and Distortions et Deep Religious Pluralism.</i>
2006	Éclosion de grippe aviaire en Chine. Tsunami en Indonésie, aide américaine. Élections à la chambre des sénateurs et des représentants : victoires démocrates. Entrée en vigueur des accords de Kyoto. Bombardement en Somalie de cibles reliées à Al-Qaïda.	Publication: <i>The American Empire and the Commonwealth of God et Christian Faith and the Truth behind 9/11: A Call to Reflection and Action.</i> Avec Peter Dale Scott: <i>9/11 and American Empire: Intellectuals Speak Out.</i>
2007	Consolidation de la présence américaine en Irak. Tuerie de Virginia Tech. Concert Live Earth simultané dans 9 villes du monde.	Publication : <i>Debunking 9/11 Debunking : An Answer to Popular Mechanics and Other Defenders of the Official Conspiracy Theory.</i>
2008	Élection de Barack Obama.	

Le danger de tels exercices est bien sûr qu'il y manque quelque chose, et, de fait, il est facile d'y ajouter des événements qui n'y sont pas mentionnés. Destiné d'abord à l'annexe, ce tableau est davantage utile ici pour re-situer les contextes. Il sera utile aussi pour le prochain chapitre qui effectue constamment l'aller-retour entre les événements et le discours de David Griffin.

Chapitre 3. DÉMARCHE GRIFFINIENNE ET ÉVÉNEMENTS POLITIQUES

1. Préambule

Le premier chapitre visait à définir la non-violence. Quelques références des sciences humaines ont permis d'identifier des caractéristiques de cette doctrine et de détailler comment celle-ci s'applique dans des causes qui visent autant le bien commun que celui de groupes d'intérêts particuliers. Une tentative de définition propre à la thèse a été formulée en procédant à la mise en commun de paramètres retrouvés dans le discours d'auteurs identifiés par David Griffin comme ayant eu une influence sur lui. Ces paramètres ont même conduit à l'élaboration d'un modèle qui démontre, hypothétiquement, un cheminement, une progression des valeurs propres à cette doctrine de manière à comprendre comment, depuis la prise de conscience, un individu chemine jusqu'à poser des gestes qui manifestent sa prise de position en faveur de ces valeurs, une prise de position qui témoigne, en fait, de l'intégration de ces valeurs.

Le chapitre 2 nous présente les contextes politique, économique et social dans lesquels David Griffin a entrepris sa carrière, précisé son champ de recherche et entrepris le cheminement qui le conduira à vouloir modifier le paradigme civilisationnel afin de rééquilibrer la répartition des ressources sur le globe.

Le chapitre 3 qui débute, illustrera clairement cette démarche et fera état de ce contraste fort entre l'interprétation de la politique étrangère américaine par David Griffin et sa vision paradigmatique. Il serait plus approprié, en fait, de parler non pas de contraste mais de véritable conflit, car parmi l'œuvre griffinienne, de nombreux ouvrages témoignent d'une dénonciation d'une situation, d'une réflexion théologique sur cette situation, suivie d'une exhortation au changement. D'ailleurs, nous donnerons largement la parole à Griffin dans ce chapitre, pour permettre une meilleure compréhension de sa pensée. Griffin est d'avis que les États-Unis tentent de manipuler l'avenir de la planète, se substituant au Dieu et *aux dieux* propres au modernisme qui doivent céder maintenant leur place à une nouvelle réalité paradigmatique. Griffin qualifie cette démarche politique

américaine de «demonic», parce qu'elle va à l'encontre du projet de Dieu sur la Création.

David Griffin propose une réalité différente – d'avantage sotériologique – qui procède uniquement par persuasion, et qui a pour but de sauvegarder d'abord l'équilibre écologique afin d'assurer la survie de l'humain et de la planète et de réaliser ensuite, dans une perspective théologique processuelle, le projet divin amorcé sur le chaos de la Création. David Griffin misait sur une avancée politique globalisante, dont le leadership serait assumé par les États-Unis et visant un équilibre qui ne soit pas qu'à son avantage, mais bien à celui de toutes les nations participantes de cette nouvelle réalité politique mondiale. Or, les auteurs lus n'entrevoient pas cette possibilité à *court* terme à cause de la situation économique, politique et sociale des États-Unis en ce début de 3^e millénaire. En effet, le multilatéralisme des influences vient diluer la concentration stratégique sur les États-Unis, l'affaiblissant sur certains aspects et permettant l'émergence de nouvelles réalités qui revendiquent désormais leur existence propre et l'écoute de leurs voix dans différents processus.

Cette vision qui sort des sentiers battus de la politique internationale traditionnelle, Griffin la doit à la pensée processuelle qui conçoit davantage le fonctionnement international comme un tout dépendant de ses parties, lesquelles sont interreliées et interdépendantes. Les contributions économiques, et même militaires s'il y avait lieu, seraient réalisées dans une optique d'entraide, de support et de protection, dans un but de paix et de justice plutôt que d'agression, de prédation ou d'expansionnisme économique à échelle planétaire, comme le craignent toujours plusieurs penseurs.

David Griffin s'est conscientisé tôt aux phénomènes politiques, ce qui a eu pour résultat d'aiguiser son attention et de la faire porter sur des concepts de nature et d'écologie dans une perspective processuelle, d'interrelationalité et d'interdépendance, de non-coercition et de prédation, de domination et d'agression, toutes des notions qui s'offraient en démonstration devant ses yeux, sous forme de phénomènes sociaux, d'événements tragiques et historiques. Ces phénomènes historiques alimentaient sa réflexion et bientôt

sa conviction du projet divin sur l'humanité, et cette gradualité dans sa réflexion furent reflétées par les ouvrages écrits pendant ces années, sur le gouvernement global, la non-coercition de Dieu, l'harmonie et l'interdépendance entre les nations et les individus.

Par conséquent, à quels signes reconnaît-on l'expression de ce conflit entre la perception de Griffin de la politique étrangère américaine versus ses convictions théologiques? Comme il pourra être constaté, ces signes sont surtout du type linguistique, apparaissant abondamment et sans équivoque dans le discours de David Griffin, lui qui n'a jamais publié - faut-il le rappeler – sur ce sujet de la non-violence. Manifestations discursives donc, par opposition à la désobéissance civile par exemple, comme l'aurait fait Thoreau.

Cet agenda, Griffin compte le réaliser en conviant à se joindre à lui d'autres penseurs et acteurs qui, comme lui, lisent les signes des temps et croient à un changement de paradigme comme solution. Griffin utilise différentes tribunes pour diffuser la pensée processuelle whiteheadienne-hartshornienne qu'il croit être un outil efficace pour amorcer ce changement paradigmatique. Ajusté aux valeurs de la théologie processuelle, Griffin s'active à convaincre, à persuader autrui d'entrer avec lui dans ce dynamisme salvifique.

Est-ce que l'œuvre griffinienne se compare à celles des quelques acteurs majeurs étudiés au chapitre premier, et qui utilisent la non-violence pour parvenir à leurs objectifs de modifier le cours des choses ? S'il a été démontré qu'un modèle d'intégration des valeurs de la non-violence peut être dégagé d'une mise en commun des éléments de pensée et de compréhension de ces valeurs, dans leur actualisation par ces différents auteurs et acteurs de la non-violence, on peut se demander si ce modèle résistera à l'examen approfondi des textes de Griffin ? Dans l'affirmative, quels résultats cet examen laissera-t-il transparaître ?

Il faut donc procéder maintenant à une lecture et à un examen détaillés des textes de David Griffin, choisis pour leur pertinence en lien avec le changement de paradigme, ce sujet qui est le noyau dur de son engagement personnel pour la période de référence

choisie, soient les 40 ans qui séparent la guerre du Vietnam et la guerre d'Iraq. La grille d'analyse utilisée est celle du modèle d'intégration des valeurs de la non-violence telle que proposée au premier chapitre. L'objectif de Griffin est de persuader du bien fondé d'un changement paradigmatique qu'il propose à travers la non-coercition, l'interrelativité, la pérennité et la globalisation.

Modèle d'intégration - reprise

Unités de sens à surveiller			
Moment 1	Prise de conscience.	Moment de conversion, préhension des données.	Phrases affirmatives et assertives
Moment 2	Valuation/réflexion	Évaluation subjective des données. Analyse des faits, raisonnement, évaluation et valuation des idées.	Dans le discours, démarche de réflexion, argumentation, comparaison et documentation des faits. Tri, par ordre d'importance des éléments rassemblés.
Moment 3	Élaboration éthique	Conversion de la pensée en idéation d'actes. Planification, calcul des possibilités.	Recherche et élaboration d'un plan d'action. Souvent exprimée par les temps du conditionnel et de l'impératif
Moment 4	Actualisation	Mise en actes, inscription dans le temps et l'espace.	Énoncés qui contiennent les détails quant au temps, à la localisation, au déploiement du plan d'action.

À la suite de cette proposition de modèle, il faut lire et comprendre comment les œuvres de Griffin s'y répertorient, et analyser ce répertoire selon la chronologie des publications ou d'approfondissement des valeurs. L'utilisation du facteur chronologique dans l'ordre de publication ne sert qu'à nous déplacer dans le temps, tout au long du fil des publications. Hypothétiquement, ce facteur pourrait cependant permettre de discriminer une évolution dans la pensée griffinienne. Chaque ouvrage a été sélectionné selon sa pertinence avec le sujet et selon la présence et l'occurrence des termes, idées ou connotations propres à ce sujet. Le petit répertoire de ces occurrences sera présenté un peu plus loin. Il ne s'agit pas ici de présenter une revue de lecture, mais bien d'étudier attentivement chaque texte choisi pour y découvrir les indices qui permettent de cartographier le parcours de David Griffin et d'en surveiller l'évolution. Un arrêt plus prolongé sur certains titres est cependant nécessaire.

Une première lecture des ouvrages publiés par David Griffin a conduit vers une identification des titres plus spécifiques au sujet d'études et ensuite à une lecture approfondie de ses publications. À la lumière des événements historiques qui sont survenus, des conclusions intéressantes peuvent être tirées des publications de Griffin et de ses interventions personnelles, non seulement en contexte académique mais à travers le grand public également puisque Griffin s'exprime très librement dans ces milieux. Vraisemblablement, les événements de septembre 2001 ont conduit vers une polarisation du débat autour de l'impérialisme américain, mais ces convictions griffiniennes ne sont pas nées de ces événements. Elles ont pris racine, l'on s'en doute, à travers une lente et patiente observation de sa société et de ses dirigeants, sur quatre décennies, et entre deux conflits armés marquants.

Afin de faciliter la mise en contexte, il est sage de se reporter au tableau 4-A, en page 119, vu précédemment, qui est une liste des ouvrages de Griffin jumelés à une chronologie – subjective - d'événements qui ont pu marquer ou influencer le discours griffinien. Tout cela cependant, n'est que présomption puisque cette liste d'événements historiques a été construite à partir d'annales puisées à même une grande variété de sources populaires et académiques. Certains événements ont été relatés par Griffin lui-même, exprimant son attardement à l'analyse de ces événements particuliers. (Griffin, 1989, p.4) Ce qui est intéressant dans cette rétrospective historique populaire c'est que de 1973 à 1976, respectivement années de la publication de sa thèse doctorale *A Process Christology* à la publication d'un premier ouvrage *God Power and Evil*, Griffin utilise un langage académique et théologisant, très propre à l'intellect et moins collé au terrain de la praxis.³¹ Or, entre 1976 et 1983, Griffin publie de nombreux articles et c'est précisément dans cette quasi-décennie qu'il se produit une prise de conscience telle qu'elle favorisera l'envol du Griffin «commettant non-violent», pèlerin sur le chemin d'une croisade qui continue toujours aujourd'hui, plus de quarante ans plus tard.

³¹ À cet effet, il est intéressant de parcourir la table des matières de *A Process Christology* de Griffin, paru en 1973 qui propose des titres tels que *Revelation and Reason* alors que dans *God Power and Evil* paru en 1976, Griffin intitule un chapitre *God Makes a Sensational Impression Upon Us*. (p. 231)

Un des objectifs initiaux de ce chapitre est de démontrer comment le discours griffinien s'inscrit dans le modèle d'intégration des valeurs de la non-violence en repérant et en distinguant les composantes discursives en plus de les recenser. Cette piste de travail nous permet de mesurer le degré de conviction de Griffin grâce à son emploi de certains temps de verbe et de locutions on ne peut plus assertives. On constatera également que Griffin semble suivre un itinéraire dont les détails se dessineront au cours de ce chapitre. Il faut vérifier *si et comment* le discours de David Griffin est issu de la lignée des grands auteurs de la non-violence, et dans quelle mesure son discours particulier favorise la poursuite de l'œuvre de paix et d'harmonie entreprise par Dieu Lui-même, à travers une réalité théologique que Griffin interprète de manière processuelle. Le modèle d'intégration n'est pas dépourvu d'utilité puisqu'il sert à identifier une méthodologie qui est reproductible et qui pourrait servir, selon les situations et les acteurs, à faire advenir un climat plus pacifique dans d'autres situations conflictuelles.

2. Le début.

2.1 A Process Christology, 1973

Tel que mentionné, cet ouvrage de Griffin, le premier qu'il ait publié, témoigne d'un grand enthousiasme pour la théologie processuelle. Griffin y exprime un renouveau pour la personne de Jésus, à travers le prisme de la pensée processuelle. Divisé en trois grandes parties, *A Process Christology* parle du renouveau dans la quête sur l'identité de Jésus, de la Révélation de Dieu et de l'interprétation processuelle de ces deux sujets par Whitehead et Hartshorne.

Brièvement, Griffin insiste à plusieurs reprises sur le concept de la valeur de la vie humaine, dans le sens où Dieu connaît pleinement l'humain et lui propose une existence toujours meilleure. Dieu est celui par qui la valeur à l'humain et à toute créature vivante est donnée. Sur la personne de Jésus, comme agent décisif de la révélation de Dieu, Griffin démontre comment Jésus, conscient de lui-même, s'est illustré en actualisant la nature de Dieu à travers une vie de prédication. Griffin écrit aussi sur ce qu'il ressent

comme étant la puissance libératrice de la pensée processuelle qui permet au chrétien d'aspirer au meilleur de la vie tout en se libérant de son passé et de ses échecs, se libérant de lui-même aussi puisqu'il a foi en une puissance qui le dépasse et qui travaille elle aussi, sans relâche, au bien commun. Toutefois, pour entrer dans ce mouvement créateur, l'individu doit être saisi par la réalité. Griffin identifie ce moment par le terme « révélation ». En effet, si l'individu décode un message qu'il associe à la vérité, que ce message soit porté non seulement par des paroles mais par des actes, et que celui-ci corresponde à un ensemble de valeurs intégrées chez cet individu, il y a un moment de vérité où justement l'individu fait le choix d'adhérer à cette vérité en sous-pesant, en mesurant cette vérité à l'aune de ses propres valeurs. (Rescher, 1969, p.5) Cette prise de conscience de notre modèle d'intégration des valeurs de la non-violence vient s'ajouter à cette analyse griffinienne :

Of particular importance are the man's beliefs about matters of ultimate concern : his beliefs about deity, ethics, and values will largely determine the types of values he can be lured by God to actualize. (Griffin, 1973, p. 237)

Dans cet extrait, Griffin récapitule le modèle proposé au premier chapitre de cette thèse. Et de fait, l'actualisation conserve sa grande importance, même pour Griffin puisqu'elle complète un cycle, elle amène le sujet vers l'état de superjet, juste avant le périment de l'événement. Il est intéressant de constater que l'actualisation est aussi une étape vers laquelle Dieu conduit l'entité. C'est un but, qui, donné par Dieu, est initial. Dieu appelle à l'actualisation. Il appelle, sans jamais rien forcer.

2.1.1 Non coercition de Dieu

Dans les premières années de la guerre du Vietnam, on peut sentir à travers l'écriture de David Griffin, une préoccupation pour la valeur de la vie, de son unicité et de la relation à Dieu qui ne travaille dans le monde que par persuasion, affirme-t-il.

Ainsi, en maints endroits de *A Process Christology*, Griffin revient sur cette conviction du caractère non-coercitif de Dieu. Voici quelques passages tirés de son premier ouvrage :

(...) knowledge of God's purpose always to bring about the greatest possible value for his creatures in the present, and in a way that will make possible even greater value in the future, frees us from our past achievements as well as our past failures. (Griffin, 1973, p. 235)

(...) the knowledge that the divine power is a persuasive power (...) makes us take seriously the reality of sin and evil and the importance of our fighting against it. (Griffin, 1973, p. 245)

Also, from what has been said, it is clear that God's power is persuasive, not coercive. (Griffin, 1973, p. 187)

And God's action is always persuasive, never coercive. He seeks to influence the entities in the world by persuading them to actualize those possibilities which would bring them maximum fulfillment, given their concrete situations, and which will provide the basis for even higher values in the future. (Griffin, 1973, p.214.)

He acts indirectly on the actualities of the world, and they are partially self-creative subjects which can decide for or against the highest possibility he offers them. (Griffin, 1973, p. 215).

God does not coerce but only calls. (Griffin, 1973, p. 218)

En page 224, Griffin cite Whitehead : «The divine element in the world is to be conceived as a persuasive agency and not a coercive agency.» (AI, 213)

Griffin est contre la guerre du Vietnam et contre la guerre elle-même, et suite à la publication de ce livre, il révèle que sa croyance personnelle se situe tout à fait à l'opposé de ce qui se passe en Asie du Sud-Est. Il conçoit un Dieu qui ne force rien et qui préserve la vie, qui lui donne sa valeur et qui cherche le bien, voire le meilleur en toute chose. En place donc, cet important fondement de la non-violence chez David Griffin : la non-coercition de Dieu. Concevoir un dieu qui force les choses est anti-whiteheadien, anti-hartshornien et anti-processuel. (Et anti-griffinien !) Griffin ne peut pas adhérer à

cette notion. À partir de cette conviction, et pour la suite des choses, les dés sont jetés. Comme nous aurons l'occasion de le démontrer à maintes reprises³², toute l'œuvre de Griffin s'appuie sur le caractère non-coercitif de Dieu, et cet aspect est absolument fondamental dans l'évolution de sa pensée en non-violence.

En fin d'ouvrage, Griffin décrit le moment initial de la prise de conscience qui conduit ultimement au 4^e moment de notre modèle, l'actualisation :

But after a genuine revelation, in which man's will has been converted, the divine aims will be experienced as empowering rather than restrictive, as stimulating self-fulfillment rather than seeking to repress it. (Griffin, 1973, p. 245)

A change can take place in our lives, whether suddenly or gradually, so that the divine Spirit is felt as empowering us to do what we want to do, whereas in the past that Spirit was felt only as a call of conscience, reminding us of what we ought to do. (Griffin, 1973, p. 245)

Griffin décrit bien cette étape de la prise de conscience et il le fait à la lumière de la foi. Toujours dans *A Process Christology*, il conçoit que la foi devient un moteur de changement, elle permet de choisir une éthique :

Finally, the reign of God was preached as the supremely attractive good that for which man should relinquish every competing good, and that which would bring supreme joy.(Griffin, 1973, p. 225)

Because God wills the good of every part of creation, insofar as it is consonant with the harmony of the whole, harmony with God entails moral attitudes and behavior. (Griffin, 1973, p. 239)

Également :

(...) although the process conceptualization of the Christian vision of reality suggested in this essay does not support a primarily "social gospel" interpretation of the Christian message, (...) it does strongly support a social emphasis. That is, the Christian message is not understood *first of all* as a call to achieve a just society, but as an answer to man's ultimate questions of

³² Le chapitre 4 s'intéressera plus particulièrement à cette notion.

meaning and destiny, his quest for wholeness, his desire to be in harmony with the ultimate reality. And yet, because of the content of the Christian vision of reality, these ultimate issues cannot be clearly distinguished from the so-called penultimate issue of the structure of society. For God is envisaged as a loving, purposive, continually creative Process that is constantly seeking the highest possible good for all his creatures. (...) this implies no reduction in the importance of the structure of society.(Griffin, 1973, p. 239)

Dans ce passage, Griffin entreprend le travail de valuation et de réflexion. En parlant de l'homme converti, il dira qu'il ne peut pas échapper au désir de ressembler à Dieu:

For if he truly finds this *God* to be God, he will want to make his own character conform to God's character. (Griffin, 1973, p. 242)

L'inverse est aussi vrai : Dieu se révèle à travers les accomplissements de l'homme :

Finally, in the light of God's Word the presence of God is said to be discernible in art and in all of man's achievements.(Griffin, 1973, p. 98)

L'échange entre Dieu et l'humain conduit vers l'importance de chacun au sein de la création, et non seulement de son importance, mais des liens tissés avec autrui et avec la création elle-même. Le concept de l'interrelativité est très cher à David Griffin, et il en fait un des piliers sur lesquels il appuie sa démarche.

2.1.2 Interrelativité

Griffin affirme l'interrelativité des entités, un concept qui sera étudié plus loin et qui est primordial en pensée processuelle : « Again, the others should not be understood as limited to other human beings, but as including God and nature as well.» (Griffin, 1973, p. 241) Il brise l'habituelle conception chrétienne d'un dieu omnipotent. Le Dieu dont parle David Griffin n'est pas omnipotent. Il est suprêmement puissant, et son amour prévaut.

Tel que mentionné plus haut, les extraits présentés ci-dessus démontrent un langage académique et théologique plus près de la théorie que de la praxis. Visiblement, Griffin est habité par ces convictions qu'il semble être en train d'intégrer complètement puisque l'avenir, comme il sera vu par la suite, révélera un théologien radical.

Le moment de la valuation et de la réflexion appuyant la prise de conscience correspond, dans cet ouvrage de Griffin, à plusieurs références communes à celles qui étayent le moment de la prise de conscience, puisque Griffin présente son argumentation, sa valuation et réflexion à travers les affirmations qui dessinent cette prise de conscience, la justifiant en même temps. Ici, les deux premiers moments pourraient être plus étroitement liés qu'estimé au début de l'analyse puisqu'il semble y avoir un pas-de-deux indéniable entre l'argument de la prise de conscience et le développement de la pensée.

Le moment de l'éthique prend une forme subtile à travers l'argumentaire de Griffin puisque la démarche d'écrire et de publier est précisément le fruit de l'éthique. Il est même l'actualisation de celle-ci. Griffin suscite une éthique chez son lecteur, mais il l'actualise également en lui-même. Le modèle d'intégration fait état d'étapes qui semblent distinctes, mais force est d'admettre que ces étapes s'entrecroisent, dialoguent entre elles et vivent, durant cette période de l'intégration, un va-et-vient, démontrant combien la pensée est active et l'esprit, préoccupé. Cet entrelacement des étapes se répète continuellement. Il n'est donc plus exclusivement question de découvrir comment Griffin exhorte et mobilise son public comme les autres auteurs en non-violence étudiés ici, mais de voir aussi comment il agit lui-même, car c'est ce premier témoignage qui démontre la profondeur de sa propre conviction. Toujours dans *A Process Christology*, Griffin mentionne justement que le chrétien authentique **désirera se conformer à l'image de Dieu** qui lui est proposée. Cependant, c'est davantage à travers une réflexion philosophique que Griffin fait le lien entre la pensée et l'agir. Ainsi, il écrit :

Because he wills the good of every part of creation, insofar as it is consonant with the harmony of the whole, harmony with God entails moral attitudes and behavior. (Griffin, 1973, p. 239)

For if he (man) truly find this God to be God, he will want to make his own character conform to God's character, and his own purpose conform to the divine purpose. (Griffin, 1973, p. 242)

Et enfin, sur l'interrelativité:

Furthermore, this God has brought men, who are naturally self-centered and tribalistic, to have a concern for universal values, and sometimes a genuine concern for those who are far beyond their immediate circle. Sometimes men even seek truth and justice to their own pain and disadvantage. Also this God has led men from very primitive, tribalistic, self-serving notions of deity to the idea that their God is the creator of all men, who loves all children equally. (Griffin, 1973, p. 245)

Le 4^e moment identifié dans le modèle, soit l'actualisation, est présent mais latent dans le discours de Griffin. Son propos est théologique et a pour objet des concepts plus près de la théologie systématique que pratique, par exemple, ou l'on aurait pu s'attendre à voir se dessiner des applications « sur le terrain ». C'est lorsque Griffin exhorte à imiter Dieu et à agir en conformité avec le projet divin de persuasion et non de coercition, qu'il entre dans une dimension pratique. En 1976, lorsque Griffin publie *God, Power and Evil, A process Theodicy*, déjà l'on sent dans le discours, une forme d'exhortation à l'action nouvelle, inédite, et bien-sûr, non-violente.

2.2 *God Power and Evil. A Process Theodicy.* Travaux de recherche sur le mal :

Le premier fait intéressant à propos de cet ouvrage est qu'il est dédié à Michael Bartell, beau-frère de David Griffin, un jeune homme ayant servi sous le drapeau américain durant la guerre du Vietnam et mort au combat. Griffin dédicace ainsi son livre :

In memory of Michael Bartell (1946-1968) who died in the Vietnam war, one of the great evils of this world, of which he wanted no part. (Griffin, 1976, p. dédicace)

Cette dédicace nous parle de Griffin. L'on peut affirmer ici qu'il prend position contre la guerre du Vietnam. En 1976, il est conscient de l'injustice de la mort de ce jeune

homme, et de combien d'autres gens. Griffin qualifie la guerre du Vietnam et sous-entend son inutilité. Les dédicaces d'ouvrages sont rarement l'objet d'un examen particulier. Dans ce cas, elle doit l'être. Le livre de Griffin porte sur les différentes théodicées et ce n'est qu'en fin de parcours qu'il livre son impression sur l'éthique de l'homme :

In the words that we have been using, this means that morality involves actualizing oneself in the present so that one's potential instrumental value will be such as to maximize the opportunities for the intrinsic good of future experiences. (Griffin, 1976, p. 305)

Il faut souligner quelques points importants à ce stade-ci pour mieux revenir au concept d'interrelation par la suite. Griffin, dans ce passage, illustre le besoin individuel de se réaliser pleinement, depuis une perspective purement morale. L'humain a la possibilité de se déployer, de s'épanouir afin de maximiser sa préhension d'expériences à venir. Faisant référence à Whitehead, Griffin explique comment chaque entité possède deux pouvoirs fondamentaux : celui de s'auto-déterminer et celui d'influencer l'auto-détermination d'autrui, y compris Dieu. Dieu ne peut pas déterminer l'entièreté de la Création et de la marche du monde. C'est à travers cette créativité « individuelle » que l'expérience de la Création du monde s'actualise à chaque instant puisque du disparate, de l'individuel, peut se créer le tout, l'unique, interrelié :

Creativity is the universal of universals characterizing ultimate matter of fact. It is that ultimate principle by which the many, which are the universe disjunctively, become the one actual occasion, which is the universe conjunctively. It lies in the nature of things that many enter into complex unity. ... The ultimate metaphysical principle is the advance from the disjunction to conjunction, creating a novel entity other than the entities given in disjunction. (Whitehead, 1928, p. 31)

Griffin explique, à la suite de Whitehead, que le Mal provient de cette liberté que possède chaque entité de ne pas se conformer au projet de Dieu : « Evil arises from this capacity not to conform to the divine purpose : So far as the conformity is incomplete, there is evil in the world. » (Griffin, 1976, p. 280)

Griffin explique enfin que Dieu n'est pas plus créateur du bien qu'il ne l'est du mal. Il donne à chaque entité le but initial de se développer pleinement et laisse chaque entité libre de choisir sa trajectoire et son propre but subjectif. En théologie processuelle, le monde créé par Dieu contient tout, de manière désordonnée. Dieu a créé le monde (cosmos) à partir du chaos. Il n'est pas question ici de nier l'existence du bien ou du mal mais de comprendre que la liberté de chaque entité crée ce que nous apprécions comme étant le bien, et abhorrons comme étant le mal, et Dieu ne peut pas intervenir dans le cours de ces choses. De plus, cette liberté n'est jamais sans conséquence. Une entité qui use de sa liberté influence nécessairement l'existence de quelque chose d'autre : d'une entité ou d'un donné à appréhender. Ce concept de l'interrelation est si présent qu'il devient fondamental dans la compréhension de la théologie processuelle, tant et si bien qu'il est pris pour acquis. On ne le souligne pas toujours ! Cependant, dans les années 1970 et 1980, ce concept était nouveau, arrimé à celui de l'écologie, et on en parlait !

Griffin ajoute : « Human beings have been the causes and the victims of the most horrible forms of evil experienced on our planet ; and it is our species which threatens to bring all the life of the planet to a premature end. » (Griffin, 1976, p. 305) ³³

Griffin cherchait certainement à comprendre et à expliquer comment le mal pouvait se produire à une telle échelle et intensité. Le gouffre du Vietnam était trop grand pour laisser Dieu s'y abîmer tout seul. Publié en 1976, *God, Power and Evil* n'est pas un hasard : il est le fruit de cette recherche sur le mal. Griffin y explore aussi les conséquences éthiques de l'adhésion collective à la pensée processuelle comme métaphysique. Qu'advierait-il si tous, déjà interreliés, et collectivement, adhéraient pleinement au modèle whiteheadien ? Il cite Whitehead :

³³ Il faut noter au passage que sur la mort, Griffin n'estime pas essentielle la croyance d'une existence quelconque après la vie du corps, croyant que l'espoir en une vie meilleure, jour après jour est suffisante pour entretenir la vitalité et la conformité au projet de Dieu. Pour Griffin, la croyance en la résurrection est spécialement chrétienne et ne vient pas enrichir ni appauvrir la théologie processuelle. Whitehead exprimait sa neutralité sur cette question également, disant simplement que cette question n'était pas nécessaire, ni impossible. (Whitehead, 1960, p. 107)

Further, Whitehead understands our prehension of God to be the source of our feeling that we should be moral. (Griffin, 1976, p.305)

This means that the anticipation that our present decision will contribute to the good of others in the future contributes to our present enjoyment. (Griffin, 1976, p. 306)

To the extent that the tension between our interest and the general good is overcome, we imitate the goodness of God. God is perfectly good. (Griffin, 1976, p. 307)

Griffin entrevoit donc que collectivement, la recherche du bonheur à travers le service envers autrui pourrait contribuer à faire advenir ce monde nouveau dont parlait déjà Whitehead. Savoir qu'un acte d'aujourd'hui contribuera au bonheur d'autrui demain, est un moteur de l'éthique non-violente. C'est tout à fait en droit chemin avec le concept d'interrelativité (Rescher, 1969, p. 18) Dans *God, Power, and Evil*, Griffin n'élabore pas davantage sur les gestes à poser pour réaliser l'éthique qu'il vient de présenter. Le fait de publier cet ouvrage indique cependant son besoin et son désir de partager son questionnement sur le mal, de proposer une nouvelle métaphysique pour comprendre la nature du mal et en quelque sorte pour convaincre, **persuader** le lecteur, de la présence concernée de Dieu quant aux événements qui se produisent. Puisque la liberté appartient en grande partie à l'humain, Griffin utilise le moyen processuel par excellence pour que son message porte : la persuasion. Il est donc lui-même dans l'actualisation.

La publication suivante *Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race* (1983) témoigne d'un affermissement dans l'exhortation prophétique. Il s'agit toutefois d'un article publié dans le *Los Angeles Times* et non d'un livre. Que s'est-il passé entre 1976 et 1983 ?

2.2.1 De 1976 à 1983 : une quasi-décennie d'écriture !

Le site internet *Anthony Flood*³⁴ et le *Centre For Process Studies*³⁵ publient la biographie de même que la bibliographie de David Griffin. C'est en 1973 que Griffin fonde, aux côtés de John B. Cobb jr., le *Centre for Process Studies*. Immergé dans la pensée processuelle, Griffin sentait que le modèle processuel apportait des réponses aux problématiques sociales et contemporaines de même qu'écologiques. Les ouvrages, articles et conférences prononcées entre 1976 et 1983 portent presque tous sur la théodicée et le postmodernisme. Certains titres sont traduits en plusieurs langues. En 1980 et 1981, Griffin est en recherche à Cambridge et Berkeley et il se concentre sur le modernisme; c'est à ce moment qu'il précise sa pensée sur le post-modernisme. Il adapte et propose le modèle processuel comme réponse au modernisme qui prévaut depuis le 17^e siècle. Il écrit abondamment entre 1976 et 1983, de très nombreux articles ainsi que trois ouvrages dont une ré-édition, en collaboration avec Donald Sherburne, de *Process and Reality* de Whitehead. L'article de journal *Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race* constitue un point tournant, car il s'agit d'un article grand public diffusé dans un quotidien d'envergure. C'est dans cet article d'ailleurs que le modèle d'intégration des valeurs de la non-violence est pleinement déployé par l'auteur. Il invite le lecteur à une réflexion, l'amène à penser avec lui, à considérer une action et à agir.

Pour rejoindre ses objectifs, Griffin emploie des phrases qui choquent : « Nuclear war would be suicidal » et « Our governmental leaders are really followers. Aside from an occasional especially courageous politician, we cannot expect them to take the lead. »³⁶ En paragraphe 6, Griffin écrit : «the very making of such weapons is irrational and immoral. »

Le corps de l'article est de nature réflexive où Griffin explique sa position nette du début. Puis en paragraphes 6 et 8, Griffin se situe d'avantage dans l'éthique. Il écrit :

³⁴ <http://www.anthoniflood.com/griffin.htm>

³⁵ <http://www.ctr4process.org/publications/Biblio/Thematic/#G>

³⁶ Premier et dernier paragraphes de l'article.

« Anyone involved in this process should refuse to continue.» Puis : «The call is to persons in all nations, including the Soviet Union, to stop participating .» La différence entre ces deux phrases se situe dans le temps de verbe employé. *Should* est un conditionnel alors que *to stop* est employé comme impératif.

Réaliste, Griffin ajoute la phrase suivante, propre à l'actualisation :

But we cannot orchestrate this in unison. Realistically, we would be talking about unilateral nuclear disarmament, at least temporarily. (...) Furthermore, someone's having the courage to make a unilateral move is probably the only way disarmament will occur.

Puis, il revient en valuation/réflexion où il développe sa pensée sur la possibilité qu'il vient d'énoncer.

En paragraphe 7, Griffin propose une action concrète :

If so, this suggests that everyone involved in the production or deployment of nuclear weapons, whether in this country or any other, should immediately stop. This will usually mean loss of job, but what's this compared with the probable loss of planet ? For those in the military, this will likely mean prosecution. But does this require more courage than giving one's life in some less noble cause ? The goal of all of this will be to force our governmental leaders to take the action they would otherwise not have the courage and the popular mandate to take.

Le paragraphe 12 est marqué par un retour à l'éthique où l'on propose une action « We the people – we, the true government- must take the lead. » Il dénonce l'inaction du gouvernement, paralysé par sa propre couardise ou par l'opinion publique : « Our governmental leaders are really followers ». Nul doute que David Griffin s'est radicalisé, qu'il est prêt à prendre la parole et à tenir un rôle dans l'avènement du changement paradigmatique qu'il souhaite. L'analyse démontre aussi, à nouveau, que le discours ne suit pas un schéma séquentiel où le modèle d'intégration se déploie d'une étape à l'autre en respectant un ordre.

On observe donc à nouveau que les quatre moments décrits par ce modèle arrivent parfois en séquence, parfois en chassé croisé, sans que l'auteur soit conscient de suivre ou non une méthodologie. L'aspect séquentiel de ce modèle semble se produire lors de la prise de conscience initiale, lors du premier contact d'un individu avec une réalité nouvelle. Par la suite, les différentes étapes du modèle sont en dialogue.

Tel que le démontre le tableau 4-A en page 119, les années qui précèdent 1983 présentent des événements marquants, mais somme toute, lorsque 1983 est évoquée, ou même les années précédentes, soient 1980, 81,82, il n'y a pas d'événement profondément marquant et mémorable qui marque le collectif, tel que l'assassinat de John F. Kennedy en 1968 par exemple.

Cette quasi décennie chez Griffin est donc un temps de maturation, de recherche et d'enseignement, un temps nécessaire au bouillonnement, au développement et à l'intégration de valeurs qui ont affermi les convictions de Griffin. Il est intéressant de constater combien le discours de Griffin s'est affermi et avec quelle audace il a publié dans le *Los Angeles Times* un article pour le moins subversif. Pas de grand événement marquant donc, mais des faits sociaux et politiques qui ont eu un impact indéniable. En 1983, soit 8 ans après la fin du Vietnam, Griffin est ferme et convaincu.

2.2.2 Un tissage sacré – Les années 1990

À travers les publications de la collection SUNY, Griffin poursuit l'objectif de diffuser la pensée postmoderne. Il croit à l'interrelativité des vivants. Il pose à nouveau la question du passage du modernisme au postmodernisme. Une fois ces concepts fixés, il explore, dans cet ouvrage, le concept politique pris au sens du vivre ensemble sur la planète. Il signe l'introduction du livre dans laquelle il revient sur les concepts d'interrelativité et de la capacité qu'ont les êtres humains de s'auto-détruire.

Ici, la prise de conscience s'illustre:

(...) the central idea that all things are interconnected, and that these interconnections are internal to the very essence of the things themselves, is the central thread running through all these essays. (Griffin, 1990, p. 1)

It is this radically new sense that we human beings genuinely have our own power vis-à-vis the creative power of the universe, and that we could use this power to destroy the portion of the creation that is our home, that most centrally motivates the postmodern fusion of political and religious consciousness. (Griffin, 1990, p. 11)

L'idée se poursuit un peu plus loin :

(...) economic policy for a society cannot be discussed without consideration of the religious, aesthetic, moral and political beliefs and aspirations of the members of (a) society. (Griffin, 1990, p. 13)

Sacred Interconnections brosse un tableau où le postmodernisme transparaît dans le traitement de sujets tels que la politique, la religion et l'économie mais aussi l'art et la famille. C'est pratiquement l'ouvrage dans son intégralité qu'il faudrait inclure dans l'étape de la valuation/réflexion, comme la justification du seul titre : *Sacred Interconnections*. Griffin a réussi un excellent coup en réunissant des auteurs d'horizons variés pour les laisser s'exprimer sur un sujet qui les habite tous, chacun à sa manière. Ce lien lui-même, est déjà un espace sacré. Griffin le dit : « I present this set of essays with great pride. »

En 1993, Griffin poursuit sa démarche et s'entoure à nouveau de collaborateurs qui, justement, proposent des avenues politiques et sociales aux chefs de gouvernements et s'adressent particulièrement au Président des États-Unis, afin d'éveiller leur conscience face à l'épuisement des ressources, aux inéquités sociales internationales qui mettent en danger la survie humaine et au rôle que doivent jouer les États-Unis dans la résolution de ces situations.

C'est à partir de ce livre que Griffin a pris d'avantage d'assurance quant à son audace de suggérer des possibilités d'actions non-violentes pour parvenir à un changement de paradigme. Cette collaboration fructueuse lui a permis de briser l'isolement du théorique pour s'adjoindre des penseurs qui, comme lui, entrevoient maintenant des idées concrètes pour faire advenir le postmodernisme. Au delà de *Sacred Interconnections, Postmodern Politics for a Planet in Crisis* s'attaque à la structure de la société. David Griffin y propose rien de moins que la mise sur pied d'un gouvernement mondial, qui voit à la gestion globale des ressources de la terre.

2.3 Gouvernement global : pour un vivre ensemble dans la justice et la paix

Postmodern Politics for a Planet in Crisis fut une révélation ! David Griffin a modifié son attitude par une énergie qu'il canalise maintenant dans l'action. Signant le quatrième chapitre de l'ouvrage, il fait prendre conscience au lecteur de la situation mondiale telle qu'il la perçoit, en 6 points. Nommément : 1. L'humanité est dans une situation sans précédent et risque de détruire la planète et toute vie, des milliards d'années prématurément. 2. Dans le domaine de l'environnement, l'approche « observer et attendre » est probablement suicidaire. 3. Cette crise écologique provient du modernisme et elle peut être déjouée si l'humanité passe au post-modernisme. 4. Les États-Unis d'Amérique est le pays qui a la plus grande responsabilité dans le leadership de ce changement paradigmatique. (D'abord parce qu'il est largement responsable de la crise et d'autre part parce qu'il possède les outils pour activer ce leadership.) 5. Le Président des États-Unis lui même doit assurer ce leadership. Et 6 : Les Présidents américains devront reconnaître cette urgence écologique et implanter un programme de sauvetage de l'humanité et de la planète. (Griffin, 1993, p. 67) Selon son discours usuel, Griffin démontre comment la planète et l'espèce humaines sont en danger, un danger imminent de destruction.

Selon sa logique de travail, Griffin détaille ces six points puis, exhorte au changement. Il annonce : «What we need is a generation of political leaders who have broken free from this self-destructive modern vision, having replaced it with a postmodern vision of

humanity living in a harmonious and sustainable way with the rest of nature.» (Griffin, 1993, p.82)

Les moyens proposés sont nombreux et couvrent plusieurs domaines. Les idées font parfois sursauter : Griffin est passé de relativement modéré en ce qui a trait à l'action directe, à passablement décidé.

Griffin propose des mesures telles que le contrôle des naissances des populations mondiales, le leadership américain, la nouvelle présidence assumée par un individu qui aura intégré ces valeurs postmodernes, un programme de réduction et de saine utilisation des énergies, une remise en question des politiques et habitudes de transport, de la gestion des forêts, de la militarisation, de l'utilisation et de la disposition des produits toxiques, et d'une attention inégalée aux questions touchant l'environnement. Jamais Griffin n'a-t-il été si loquace et créatif dans l'expression de solutions concrètes. Ce chapitre dense est une véritable surprise dans l'analyse de l'œuvre griffinnienne : il est écrit 20 ans après la parution de son premier livre.³⁷ Il récidive en 2003 en signant un chapitre, dans *Belonging Together* où il détaille, avec des co-auteurs, le mandat d'un gouvernement global.

2.3.1 Vivre ensemble

Belonging Together est un ouvrage paru sous la direction de Douglas Sturm qui se veut un incitatif, comme d'autres ouvrages de Griffin, à la nécessité d'un changement de paradigme. Griffin y signe le neuvième chapitre : *The Moral Need for Global Democracy*. Dans ce chapitre Griffin introduit la notion de gouvernement global, une instance internationale qui gouvernerait les peuples, le commerce, l'utilisation de l'énergie, bref, ce dont il parlait en conclusion de chapitre dans *Postmodern Politics for*

³⁷ De 1993 à 2003, David Griffin publie en théologie processuelle et en parapsychologie, deux ouvrages qui n'ont pas retenu notre attention aux fins de cette thèse. (*Founders of Constructive Postmodern Philosophy : Peirce, James, Bergson, Whitehead and Hartshorne*, 1994, puis *Jewish Theology and Process Thought* en 1996, *Parapsychology, Philosophy and Spirituality: A Postmodern Exploration* en 1997, *Unsnarling the World-Knot : Consciousness, Freedom and the Mind-Body Problem* en 1998 et *Religion and Scientific Naturalism* en 2000.)

a Planet in Crisis. Il fait siens les discours de ses collaborateurs John B. Cobb, Jr., Richard Falk, Roger Wilkins et Frank Kelly. Griffin fait allusion aux événements de septembre 2001 qui ont influencé son discours et augmentent en lui le sentiment d'urgence. Il pose la question de la sécurité nationale :

What kind of response would make us less vulnerable ? (...) With this question in mind, there are many reasons to think that the government's response – a heavily military response, led by the United States – will, far from increasing our security in future years, further decrease it. One reason for thinking this is that terrorism, rather than simply being an act of evil people, is best understood as a symptom of deeper causes, which will, even if all of today's terrorists could be eliminated, continue to produce more. (Griffin, 2003, p. 120)

Bien que ce sujet ne soit pas l'objet de notre analyse, Griffin, lucide, considère que les attaques terroristes dont ont souffert les États-Unis sont le résultat de l'application de leur politique extérieure. Les États-Unis ont ensuite entrepris de régler le problème eux-mêmes sans la participation des Nations Unies, ce qu'ils avaient pourtant été pressés de faire par les pays membres. Griffin demande qu'une Cour internationale de justice soit créée pour juger les criminels qui ont participé à ces attaques terroristes, une Cour qui doit être reconnue internationalement. Pour lui, la réponse militaire des États-Unis répond à un symptôme, sans se préoccuper des causes. « The terrorist attacks of September 11th have clearly pointed out one of the failings of the present world order. » (Griffin, 2003, p. 121) Griffin réfléchit durant son discours sur ce besoin d'un tribunal global pour arriver à une autre proposition : celle de créer un gouvernement global. À nouveau, Griffin utilise l'argument du modernisme dépassé pour expliquer en partie les problèmes auxquels fait face notre civilisation. Ce modernisme dit-il, a créé l'anarchie. « My argument will be that we now need to overcome this anarchical global order by creating a global democratic government.» (Griffin, 2003, p. 123) Griffin poursuit :

The creation of an international criminal court would be one step in this direction. Democratic governance of civilization as a whole would also require a legislative body, by which the citizens of the world could, through their representatives, pass global laws binding on governments, individuals, and corporations, and an executive branch, through which these laws would be enforced. The judicial branch, besides interpreting and applying the laws

passed by the legislative branch, would be an interpreter of a Global Bill of Rights, established at a global constitutional convention. (Griffin, 2003, p. 123)

Cette proposition d'action semble à la limite naïve, comme s'il était possible de réaliser ce gouvernement global d'un commun accord de toutes les nations, maintenant. Pour cela, Griffin participait, en février 2009 à Claremont, à un colloque de théorie politique au cours duquel il jetait maintenant les bases d'un gouvernement global, d'une religion commune et d'une charte des Droits globale. Depuis, Griffin en fait l'un de ses chantiers privilégiés :

For this change to occur, the global economy must be regulated in terms of guidelines established by a global democratic government, which needs to include a global bill of rights that gives the subsistence rights of the poor priority over the luxury rights of the rich. (Griffin, 2003, p. 127)

2.3.2 Une religion globale

Pour parvenir à un gouvernement global, Griffin semble choisir de passer entre autres, par le chemin d'une religion globale. Ce sujet mérite un aparté dans la thèse, car Griffin s'inspire du philosophe et sociologue Michael Walzer³⁸ pour proposer les principes de base d'une religion globale qui soit fondée sur les principes moraux de toutes les religions du globe. Walzer identifie deux types de morale : en anglais *thick* et *thin*. La morale de Walzer met en présence les valeurs des grandes religions et un gouvernement global pourrait baser son système de droit sur la mise en commun de ces valeurs. La morale que Walzer désigne par le qualificatif *thin* est celle, ténue, qui est constituée de toutes les valeurs communes à toutes les religions. Cette morale doit avoir préséance dans le système de droit global. La morale dite *thick* est celle qui gouverne les nations à l'intérieur de leurs frontières, touchant les nombreux aspects de la vie à l'intérieur de ces cultures et prenant en compte certains traits culturels particuliers qui ne doivent jamais

³⁸ Michael Walzer est un américain né en 1935. Philosophe et sociologue, il est professeur émérite à Princeton (Institute for Advanced Study). Il s'est intéressé particulièrement aux phénomènes sociaux reliés à la guerre et à la politique depuis la guerre du Vietnam jusqu'aux événements de septembre 2001, une coïncidence intéressante dans le contexte de cette thèse. Il a travaillé spécialement sur les notions de guerre juste et de « false flag » operations, un concept repris par Griffin dans son analyse des événements déclencheurs de la guerre du Vietnam (golfe du Tonkin) ainsi que de septembre 2001.

cependant intervenir dans, ou renverser les principes de la morale *thin*. Griffin détaille le fonctionnement de ce code de conduite commun.

Il croit avoir trouvé une base acceptable à la mise sur pied des principes fondateurs de son projet de gouvernement global. En outre, l'on comprend que du premier projet de voir se réaliser un changement de paradigme via l'élaboration d'un gouvernement démocratique global qui constituerait vraisemblablement le premier pas d'une transition vers un nouvel ordre mondial, Griffin passe maintenant à ce changement par l'intermédiaire d'un outil qu'il croit plus puissant et plus rassembleur : la religion commune. Ce changement de vision chez Griffin constitue une étape marquante dans sa démarche et dans l'évolution de la vision conceptuelle qu'il se fait du nouvel ordre mondial qui est en devenir. Par la persuasion non-violente, Griffin oriente son action depuis la politique vers la religion globale. En restant dans les paramètres de l'action non-violente, il change de chemin. Il passera du vecteur politique au religieux.

Il est intéressant de faire un clin d'œil à un ouvrage paru en 2006 sous la direction de Jay McDaniel et Donna Bowman. Griffin y collabore et fait siens plusieurs raisonnements de Cobb qui diffèrent de son opinion antérieure sur le pluralisme religieux. Alors qu'auparavant, dans « *Deep Religious Pluralism* » Griffin concevait le pluralisme dans tous ses états, il change d'avis et parle de plus en plus de fondements communs et de principes universels qui pourraient contribuer à la fondation d'une religion globale, précurseur d'un changement de paradigme. Ainsi, dans *Handbook of Process Theology* Il écrit :

This denial of supernatural interventions does not even entail that these theologians reject ongoing divine activity in the world (as process theologians especially show). But it does mean that they no longer assume that the founding events of Christian history involved a divine incursion into the world that was different in kind from the way that God works always and everywhere. (David Griffin dans McDaniel, 2006, p. 51)

Puis il cite Cobb : «This assumption was that, as Cobb puts it critically, “what is approached as “ultimate reality” must be one and the same ». (McDaniel, 2006, p. 53)

Enfin, Griffin fait à nouveau siens les propos de Cobb :

We do not need to relativize our beliefs... We can affirm our insights as universally valid! What we cannot do, without lapsing back into unjustified arrogance, is to deny that the insights of other traditions are also universally valid. (McDaniel, 2006, p. 58)

Griffin s'universalise de plus en plus, à travers les paroles et les écrits de son collègue, John B. Cobb. Jr. À partir de ces affirmations, et des principes *thick* et *thin* de Walzer, Griffin va travailler dans les années qui suivent à la mise sur pied de la structure d'une religion globale.

Il invite ensuite le lecteur à faire le passage vers un monde gouverné globalement. Il propose d'autres idées :

As discussed earlier, the move to global democracy will be necessary if we are to overcome the war-system of settling disputes and hence overcome the precondition for military imperialism. By overcoming this war-system, even the need for the size of military envisioned above would be removed. The military, organized to fight wars, could be replaced by a police force, designed to protect the public. (...) The need for each state to have its own army was removed when the early federated system was changed to a federal system, with a federal government. In the same way, creating a government at the global level would obviate the need for each country to have its own army. Disputes would be solved through legislation and the courts, as are disputes between the states in America. (...) This move to global democracy will be necessary not only to overcome war and imperialism, but also to solve the two other problems discussed earlier: global apartheid and the global ecological crisis, especially global warming. (Griffin, 2006, p. 191)

Comme il fut mentionné au passage, Griffin semble se radicaliser : « The catastrophic developments around the world could be avoided, or at least mitigated, only if countries impose drastic controls on the right to have babies.»³⁹ (Griffin, 2003, p. 130) Paradoxalement, un plus loin, Griffin cite Whitehead : « But the Gospel of Force»,

³⁹ Cette phrase nous a complètement surprise puisqu'elle nous paraît anti-chrétienne et anti-whiteheadienne : Griffin utilise clairement le verbe anglais « impose » et ce verbe connote la coercition.

Whitehead points out, “is incompatible with a social life”. »(Griffin, 2003, p. 135) Cet extrait mène à penser que Griffin se radicalise, même par rapport à Whitehead.

Each is important in itself, and together they effectively portray several dimensions of what it would mean to move from modernity to postmodernity.(Griffin, 1990, p. 13)

Tel que mentionné précédemment, la profondeur des convictions de David Griffin n'est pas récente et n'est pas issue d'événements-chocs. Graduellement, l'histoire a façonné le théologien pour en faire l'homme convaincu qu'il est aujourd'hui. On constate aussi que non seulement il existe ce va-et-vient entre les différentes étapes du modèle d'intégration des valeurs de la non-violence mis au point ici, mais qu'il en va de même pour les concepts que Griffin défend dans une grande versatilité. Un texte porte sur la survie de l'espèce humaine, une allocution porte sur la non-coercition, une autre intervention sur l'interrelativité. Il est évident que les événements de septembre 2001 ont été marquants chez Griffin, comme s'ils étaient un vecteur d'accélération pour le théologien qui ne s'est pas retenu pour dénoncer un ensemble de pratiques et de politiques qu'il croit responsables de cette vague d'antipathie qu'il voit s'abattre sur les États-Unis qui devraient selon lui, et malgré tout, prendre le leadership de la réparation de tout ce gâchis.

2.3.3 Paradoxes

Que dire de la dénonciation de ce gâchis justement, et du gouvernement américain dans *The American Empire and the Commonwealth of God* lorsque Griffin affirme que les États-Unis sont un empire qui n'est ni fortuit ni bénin. Il oppose aux voies qui ne qualifient pas le pays d'empire que justement les décideurs impliqués économiquement et politiquement ont choisi l'empire qu'ils désiraient construire. « American business and political leaders had made a conscious decision to create a different kind of empire : a neocolonial empire, sometimes called an informal empire. » (Griffin, 2006, p. 3)

Griffin cite un homme d'affaires américain des années 1930 : « Too wise to try to govern the world, we shall merely own it. » (Griffin, 2006, p.3) Il est évident que ce livre est

écrit dans le but de créer un momentum, d'éveiller l'opinion publique, de la canaliser vers la revendication d'un changement majeur au cœur même de la société. Griffin clos son premier chapitre en affirmant à nouveau :

And yet, there is abundant evidence that the terrorist attacks of 9/11 were orchestrated by the Bush administration itself. (...) The United States of America – is also the nation that, precisely through its imperialist policies, is the primary threat to the survival of the human species (along with that of many other species as well). (...) We believe that on all these grounds, this empire is bad for the world and even bad for America and Americans (...) there is a better alternative. (...) We strongly oppose this empire on religious-spiritual-moral grounds. (Griffin, 2006, p. v)

Poursuivant et parlant à nouveau au nom de ses co-auteurs :

We also share the conviction that the Bush-Cheney administration has played a revelatory role, making evident to large numbers of people (...) that the United States has long been working toward the goal of exercising unchallenged and exploitative control of the planet.(...) Its currently declared policy of preventive-preemptive war (...) is simply a new method for eliminating regimes that resist its rule and for enlarging its empire of military bases and its control of the world's natural resources. (Griffin, 2006, p. vi)

Il termine son chapitre ainsi :

(...) American leaders are now engaged in (...) the “global domination project”, which involves using a combination of economic and, increasingly, military power to bring the whole world under the U.S. control. I do not see how we could fail to regard this project – like the Nazi project – as wholly antithetical to Christian faith. For Christians in this country to denounce and work against the American empire will, of course, require courage, because we may be subjected to one of the many contemporary forms of crucifixion. It is good, therefore, that we have our resurrection faith. (Griffin, 2006, p. 156)⁴⁰

Qu’ajouter de plus à cette dyatribe ? Le mal est fait. De nombreux auteurs politologues⁴¹ conviennent que le leadership du postmodernisme constructiviste n’appartient pas nécessairement aux États-Unis qui ont plutôt contribué à faire violemment donner du balancier vers un extrême, qu’à trouver un équilibre planétaire. Comment, dans le même livre, Griffin peut-il proposer que les États-Unis prennent le leadership de la réparation de cette situation ? Pourquoi et comment leur faire confiance maintenant dans ce grand chantier de la justice et du gouvernement global ?

C’est peut-être à ce moment-ci de sa vie que David Griffin sera de plus en plus engagé dans l’intégration des valeurs non-violentes qui l’ont transformé peu à peu et qui continuent de le transformer. Il est déterminé à faire la vérité dans le dossier des attentats terroristes, non pas dans le but unique de cibler les coupables, mais bien de faire advenir un changement de paradigme qu’il juge essentiel si l’humanité veut survivre à la culture de la guerre que des pays, dont les États-Unis, nourrissent en différents lieux de la planète.⁴² En fait, Griffin semble faire flèche de tout bois en utilisant largement les grandes questions sociales pour motiver un changement paradigmatique. Pour paraphraser Griffin, n’est-il pas à tout le moins paradoxal de lire : « Nous, les États-Unis avons été odieux et démoniaques dans notre approche politique, économique, éducative, sociale et internationale. Laissez-nous arranger tout cela maintenant. » (Griffin, 2006) ?

⁴⁰ Paradoxal aussi, lorsqu’on se souvient de la mention de Griffin où il affirme que le concept d’après-vie est peu pertinent dans l’approche processuelle.

⁴¹ Samuel Huntingdon, Charles-Philippe David, William Blum, Herman Daly, Michel Chossudovsky, entre autres.

⁴² L’ouvrage publié en 2007 *Debunking 9/11 Debunking, An Answer to Popular Mechanics and Other Defenders of the Official Conspiracy Theory* est en fait une réponse écrite par Griffin à un magazine américain que Griffin jugeait mal documenté. A travers les chapitres, David Griffin reprend avec une précision chirurgicale les faits qui ont été révélés et rendus disponibles au grand public, etc. Ce document n’apparaît pas pertinent aux fins de la thèse.

Pourquoi Griffin, depuis les événements du 11 septembre 2001, travaille-t-il très fort à avérer la théorie de la Conspiration pour prouver que le gouvernement américain a lui-même orchestré les attaques terroristes du 11 septembre ? Parce que cet événement est celui qui, une fois la vérité faite, permettra, selon Griffin, d'amorcer véritablement le changement. C'est l'événement-seuil que Griffin attendait. Il reste convaincu que puisque les États-Unis ont grandement contribué à l'épuisement de la planète, il est normal qu'ils soient ceux qui organisent sa reconstruction. Il croit surtout que ce sont les États-Unis qui sont le mieux outillés pour réaliser cette réparation. D'aucun seront tentés de dire cependant que si les États-Unis ont contribué à l'épuisement de la planète, raison de plus pour les éloigner de toute autre opération maintenant. Le problème des attaques terroristes du 11 septembre devient un écueil important qui porte ombrage aux travaux de David Griffin, selon les lieux et circonstances. Il utilise les événements pour renforcer son exhortation au changement paradigmatique, mais le chemin qu'il propose ne suscite pas la confiance. Griffin a bifurqué de sa trajectoire. Il peut et doit dénoncer ce qu'il perçoit et analyse comme étant abusif au sein de son propre gouvernement, mais la théorie de la Conspiration vient masquer l'essentiel de ses travaux de sorte qu'il perd l'attention d'un public qui lui était acquis dans ce domaine du changement paradigmatique et théologique. Bien qu'il qualifie les événements du 11 septembre de théologiques, la théorie de la Conspiration qu'il défend avec ardeur vient nuire à son projet théologique et sociétal initial.

Y-a-t-il dans tout cela une bonne nouvelle ? Au risque de se répéter, la nouveauté émanant des travaux de Griffin est l'applicabilité de la théologie et de la pensée processuelle dans une variété de disciplines et à un niveau jamais atteint jusqu'à maintenant. Également, la profondeur et la perfectibilité du modèle s'appliquant à différentes sphères de l'activité humaine vient démontrer la versatilité de la discipline, et la capacité de l'auteur. Dans le domaine de la non-violence, la pensée processuelle est innovatrice puisqu'elle part d'un principe théologique autre que ce à quoi les chrétiens ont été habitués : cette docilité de tendre l'autre joue et de pardonner est désormais périmée au profit du combat non-violent et sans coercition. Il faut faire émerger une

société nouvelle où la violence est complètement dépassée et où elle est presque tournée en ridicule :

We would therefore engage in or consent to negative coercion only with extreme reluctance, and only as a last resort, after other possible solutions had been seriously and exhaustively explored. (I wrote this paragraph on the day after the Reagan administration's decision to send troops to Honduras on the flimsiest basis, which was one more act in the long series that have illustrated an almost religious commitment to seeking military solutions to social problems in that region.) (Griffin, 1991, p. 158)

À la suite de cet extrait, Griffin prend position sur la pensée de Reinhold Niebuhr :

The antipacifist Reinhold Niebuhr for example, accepted the Whiteheadian-Hartshornean vision of God, but he did not believe that divine persuasion (whether directly or indirectly through human persuasion) would ever obviate the necessity for war, and thus in effect did not take it to be the ultimate power of the universe. (Griffin, 1991, p. 158)

Puis, il emprunte plus loin le langage de Martin Luther King pour illustrer sa propre vision :

The more robust vision we need is one that portrays persuasive power as the truly ultimate, the truly most effective form of power, especially with regard to overcoming evil. We need to see that evil can be overcome only by good, not by evil. We need to see suffering-persuasive love as the supreme power of the universe which alone can overcome human evil. For those of us who are Christians, this means that we need a truly Christian vision of God. (Griffin, 1991, p. 158)

Ainsi, la définition de la violence selon David Griffin est d'actualité. La voici :

By violence, I mean coercive power used to constrain the preferred activities of beings with sentience and spontaneity, or to destroy things about which they care, especially their own bodies. Violence is a matter of degree; some coercive acts are much more violent than others. (Griffin, 1991, p. 158)

La liberté et la propriété sont donc, pour Griffin, des acquis pour lesquels l'humain est en droit de s'attendre qu'ils soient respectés. En ces termes, Griffin rejoint Boulding et Niebuhr. Nous pourrions ajouter, pour être en lien avec Gandhi, que la violence peut

avoir comme objet le travail et l'identité culturelle. Cette recherche de la paix et de la justice grâce à un gouvernement global, Griffin l'entrevoit dans un objectif de perpétuer l'espèce humaine, de projeter dans l'avenir une image de Dieu qui attire chacun vers son plein épanouissement et que le monde en soit un de justice, de paix et pourquoi pas, de bonheur durables.

2.4 Pérennité

L'histoire américaine nous parle, entre autres, de l'élection en 1981 de Ronald Reagan, un Président qui s'est grandement investi dans une remontée de la militarisation de son pays. C'est durant son mandat que le programme Guerre des Étoiles et Bouclier anti-missile fut entériné. Puisque David Griffin enseignait à ce moment les religions Est-asiatiques, il est possible qu'il ait été davantage sensibilisé à la réalité des attaques nucléaires contre Hiroshima et Nagasaki. L'inverse peut être tout aussi vrai cependant! (Griffin, 1989, p.5)

Quelques années auparavant, un autre fait intéressant a marqué 1979 : il s'agit de l'accident à la centrale nucléaire de Three Mile Island. Un aspect particulièrement intéressant concernant cet accident nucléaire est qu'il fut précédé de la sortie d'un film intitulé « Le syndrome Chinois » en 1979, un long métrage de fiction qui propose que lorsque le cœur d'un réacteur nucléaire fond, il entraîne dans la croûte terrestre une fonte du sol, et creuse ainsi un puits qui pourrait traverser la croûte terrestre, le manteau, le noyau jusqu'à la croûte terrestre tout à fait de l'autre côté de la terre d'où le titre « syndrome chinois ». Or, il fut démontré un peu plus tard que cette hypothèse ne pouvait se réaliser. Par contre, ce qui retient l'attention est le tollé qu'a soulevé la décision du gouvernement américain de réparer le réacteur numéro 1 de Three Mile Island et de le remettre en service. Les citoyens, galvanisés par le film, s'opposaient avec violence à cette remise en fonction de ce réacteur ou de tout autre réacteur nucléaire aux États-Unis. Griffin n'y a peut-être pas échappé lui-même lorsqu'il écrit en 1984 qu'une attaque nucléaire était et est toujours hautement probable, que ce soit par agression ou erreur. (Griffin, 1984, p. 4) Il faut garder à l'esprit un passage du chapitre 1 où l'opinion

publique devient tierce partie dans l'observation d'un conflit et peut influencer l'issue de celui-ci. (Renou, 2009, p. 93) Toutefois, malgré l'opposition publique, le réacteur a été remis en service, et il fonctionne toujours en 2014.

En 1989, le Mur de Berlin est démantelé, la Guerre Froide prend fin graduellement jusqu'en 1991 avec la dissolution de l'URSS, du Pacte de Varsovie et du COMECON. Griffin faisait référence à cet équilibre politique qui ne tient que du fait de la terreur, une notion travaillée par Niebuhr qui rejetait, tel qu'étudié au premier chapitre, le pacifisme chrétien de même que la non-violence. (Lynd, 1966, p. 501)

2.4.1 La Paix

Quelles options sont-elles alors possibles pour parvenir à une paix durable ? Comment freiner la multiplication des armes nucléaires qui pourraient conduire l'humanité à sa perte ? Griffin ne pouvait pas se contenter d'une existence en vase clos telle que celle des Quakers qu'il admirait tant. Il ne tombera pas dans la facilité de la violence non plus. Entre ces deux pôles, la pensée processuelle offrait à Griffin assez de matériel pour qu'il puisse entreprendre cette longue croisade vers un changement de paradigme, non pas échaffaudé sur des principes moraux et théoriques, mais sur des principes théologiques à partir desquels une actualisation était possible. Il prend les devants en publiant l'article dans le *Los Angeles Times* et plus tard, à travers la collection SUNY. Il ne faut donc pas chercher un élément ou événement déclencheur de cette croisade, mais bien y voir un développement graduel et temporel, appuyé d'une réflexion que Griffin n'hésite pas à partager et expliquer. Il est invité à prononcer une conférence à Claremont en 1984 intitulée : *A post-Hiroshima Image of the Future*.

Ce texte de Griffin est de loin le plus explicite qu'il ait publié sur la non-violence, sujet de l'allocution. En février 1984, David Griffin a 45 ans. Portant sur le sens de la vie dans cette perspective d'autodestruction de l'humanité par un conflit nucléaire, Griffin souhaite utiliser le bombardement de la ville de Hiroshima comme un chemin conduisant

vers un monde postmoderne. Dans les années 1980, Griffin avait déjà pris la décision de faire du changement d'ordre mondial, l'objet de sa démarche théologique.

Dans ce texte, Griffin appuie d'avantage sur l'éthos. Il explique l'urgence qu'il ressent que le monde change, qu'il se postmodernise sinon, il risque une perte de sens, qu'il subit déjà en partie. Les paragraphes 1 à 4 rassemblent des phrases qui constituent la prise de conscience : « The inevitable result of Hiroshima is seen to be a nuclear holocaust in which all human life, perhaps all life on the planet whatsoever, will be annihilated. » Un peu plus loin : « Living now with the anticipation of this end means that meaning is already annihilated for us. »⁴³

Ce discours se retrouve ailleurs dans le texte pour appuyer la conviction de Griffin sur le changement de paradigme, et où il utilise un langage typiquement processuel :

« How could (this change) come about ? (...) The ideal aspirations have to be there, working on the human imagination, creating an appetite (lure) for a new form of existence. » (Griffin, 1984, p. 8) Cette nouvelle forme d'existence, c'est une décision consciente de vivre de façon non-violente, en recourant à la diplomatie et à la négociation plutôt qu'à la force et la guerre. « The desire to live non-violently is the desire to live without being dependant upon violence or its threat, to the greatest degree possible. »

De quoi le monde a-t-il besoin pour faire advenir un changement ? Griffin propose :

We need a generation – a generation of religious leaders, artists, and parents – who will work in terms of an idea of God that they themselves do not fully except intellectually, feel to be *God*. They would teach this image – through symbols, stories, doctrines, and example – to the young people under their influence, with the goal that they, in adulthood, would have an understanding of God that is not only intellectually satisfying but religiously satisfying in the deepest sense of the word. This program calls for tremendous psychic discipline (...) it nevertheless calls on persons to try to live, feel, think, teach, and worship in terms of a recently acquired idea of God that is found to be

⁴³ Paradoxe à nouveau ici, avec la nécessité d'une croyance en la vie après la mort. Voir la note 31.

philosophically and theologically superior to the older idea (...) By a deliberate plan of reading, thinking, meditating, praying, teaching, sermonizing worshipping, and acting, we can transform our sensibilities so that that which at first seemed intellectually correct, but only that, can come also to carry emotional clout. (Griffin, 1991, p. 212)

Cet extrait illustre bien l'élaboration de l'éthique, où il soumet des idées d'actions directes non-violentes concrètes applicables sur le terrain. C'est véritablement ce moment qui donne sa force à l'intégration de la pensée non-violente car autrement, il ne s'agit que de paroles. Or, la parole est le premier outil de la subversivité, et la voie de l'enseignement empruntée par Griffin est tout à fait processuelle. Elle s'inscrit dans la dynamique de la persuasion que Griffin privilégie. Griffin parle de leadership.

Quittant le domaine théorique et académique, il est prêt à s'adresser à son public avec une énergie et une imagination qui n'ont d'égale que sa conviction qu'il doit convaincre et non forcer quoi que ce soit pour y arriver. Griffin est complètement dans l'actualisation de ses convictions.

Pour appuyer le changement de paradigme, il dit :

Such intensity of appetite will develop only if we see this transition as absolutely necessary for (A) the physical survival of life on our planet and (B) the fulfillment of our deepest religious longings and destiny. These are two of the strongest human passions. If they can both be seen to point in the same direction, the combination will be powerful – perhaps powerful enough to evoke the most drastic transformation yet in our species. (Griffin, 1984, p. 14)

On peut le voir, David Griffin a le don d'amener le lecteur ou l'auditeur jusqu'au seuil du tragique. Il est si convaincu qu'il n'hésite pas à évoquer la fin du monde, la destruction de l'humain et d'un second souffle, la possibilité du plus formidable changement de l'histoire de l'humanité, si ses recommandations sont suivies. Il croit vraiment que l'humanité est au bord du précipice et cette urgence donne presque dans le mélodrame en y égratignant un peu au passage, sa crédibilité. Par ailleurs, dans cette forme de discours, on sent Griffin entreprendre la valuation et la réflexion sur ces idées car il couche sur

papier l'une après l'autre les réflexions qui suivent ses prises de conscience. Il utilise l'argument nucléaire comme agent de changement :

The outstanding “senseless agency” of our day is the nuclear weapon. It may be just the external spur that allows violence to be abolished. It may help us change our estimation of non-violence from that of an “impossible possibility” to an absolutely necessary one. (Paragraphe 9.)

Il développe la vision cosmologique whiteheadienne:

The idea that the Holy Power of the cosmos works by persuasion, rather than coercion, is a further ground for desiring a non-violent form of life, since cosmology is at the basis of religion. (PR349 et RM 136) Our basic religious motive is to be in harmony with the fundamental source of order in the world, indeed, to imitate deity. (RM40 et AI 173) (Griffin, 1984, p. 25)

In these ways a Whiteheadian vision, if it became popularized, would provide strong motivation to live our private and corporate lives non-violently. But I also believe that a transition to this radically new form of existence will require a vision of the future in which the human soul's “journey toward the source of all harmony” (AI22) is viewed as continuing beyond this body and planet. I see this as necessary both for the desire and for the courage to move to a non-violent mode of existence. (Griffin, 1984, p. 31)

Lorsque Griffin parle de courage, de désir et de transition il se situe au-delà de la conversion : il envisage le mouvement, il rassemble et unifie la poussée créatrice nécessaire pour entreprendre ce qu'il nomme, à la suite de Whitehead, le périple : *the journey*.

2.4.2 Courage et vie éternelle

Pour actualiser ce cheminement, Griffin voit la nécessité d'avoir du courage, une vertu commune aux autres définitions de la non-violence, telles que présentées au premier chapitre. Le courage est nécessaire pour mener à terme les actions entreprises. « If we are to move towards a non-violent civilisation, two things are necessary : (1) a strong desire to do so, and (2) the courage to actualize this desire.» (Griffin, 1984, p. 31) Il réfléchit à haute voix sur la pensée processuelle whiteheadienne : il propose ce

revirement que la croyance en une existence post-mortem collective non seulement sans notre corps mais aussi ailleurs, hors de la Terre, donnerait un sens à la vie présente et surtout, à la survie de la planète. La croyance en une option contraire conduit, selon lui, à l'indifférence et la brutalité. Il faut aussi que le tri soit fait dans le domaine de la croyance en la vie après la vie. Toutes les croyances ne sont pas saines selon lui, dont celle qui propose qu'après une destruction du monde, un nouveau monde émerge, créé par un Dieu tout-puissant qui utiliserait la force pour détruire tout le mal. Il ne croit pas non plus à cette idée du jugement où les boucs sont séparés des brebis (Les bons des méchants.) Griffin explique que cette croyance est dualiste, et ne conduit qu'à la violence. Il ne croit pas non plus que la vie future serait une récompense ou seulement une pénitence. Ça ne peut pas être que cela. Enfin, il rejette l'idée que l'après-vie dévoile la futilité de la vie présente. Cette illusion ne conduit qu'à la haine de Dieu, l'entité qui contrôle l'existence de sa création, comme un jeu vidéo qu'il contrôle. Griffin propose plutôt que le caractère coercitif qui est prêté parfois à Dieu soit complètement rejeté, de manière à amener chacun à comprendre que Dieu ne combat pas la force par la force. Au contraire, Griffin avance que Dieu combat le mal en l'isolant et en utilisant le bien. Enfin, et toujours dans le même document, Griffin est convaincu que la mort ne détruira pas notre capacité d'autodétermination ni notre personnalité.

2.4.3 À la ressemblance de Dieu, et pour la Création

Conscient que ce moment lui appartient à titre de théologien, Griffin propose des actions directes non-violentes pour faire transiter la société vers le postmodernisme qu'il entrevoit. À la suite de la prise de conscience, la conversion qui permet le repositionnement, Griffin décrit le désir de vivre désormais de façon non-violente dans le but de ressembler à Dieu, d'être plus conforme à ce qu'Il propose pour ses créatures :

I also believe that this transition is necessary if we are to actualise the image of God in us. The rest of nature interacts primarily in terms of coercive relations; the uniqueness of human beings is to be able to relate to each other primarily in terms of persuasion, thereby fulfilling the religious motivation to imitate the divine method of working in the world. (Griffin, 1984, p. 31)

Griffin est convaincu qu'il est absolument impératif de détruire l'armement nucléaire :

Atomic and nuclear weapons, plus the demonstrated capacity of human beings to them, make it imperative that we now make the transition, rather quickly, to a non-violent mode of life. (Griffin, 1984, p. 15)

C'est grâce aux mots « imperative that we now make the transition » que Griffin agit sur le réel. Son objectif est de contribuer à la sauvegarde de la terre, à la pérennité de l'humanité. Tous ces points examinés précédemment permettent la classification de David Griffin parmi les auteurs de la non-violence, auteurs marquants pour l'humanité et dont le discours spécifique a influencé Griffin. De ce point de vue, malgré qu'il se qualifie lui-même d'auteur postmoderne, Griffin utilise des méthodes modernes, car il fréquente les chemins utilisés par les auteurs qui l'ont influencé, reprenant même par moments leur propre langage. Il fréquente leurs voies, il reprend leurs mots, mais avec un discours neuf. La grande différence chez Griffin tient en cette caractéristique. Il est chrétien, comme King et Niebuhr, mais il est processuel whiteheadien-hartshornien, comme nul autre !

Reprenons l'exemple de l'entretien d'un arsenal nucléaire par des pays, dans un but dissuasif (en anglais *deterrence*). Cette tactique a fonctionné, souligne Griffin, alors que la menace était mutuelle entre l'Amérique et le bloc communiste. Cette formule a démontré qu'elle pouvait fonctionner de façon indéterminée puisqu'elle a été utilisée durant les 40 dernières années. Griffin argumente : qu'est-ce que 40 années sur des millions ? Comment penser que les différents dispositifs de sécurité ne s'affolent pas un jour et qu'une telle attaque, même involontaire, soit déclenchée? « It is increasingly probable that a nuclear attack will be launched, whether through a computer error, human error, a terrorist deception, or fear of a first strike.» Griffin ajoute que cette destruction de la planète aurait lieu en n'utilisant que 5% des armes nucléaires existantes. Parce que cette probabilité existe, il faut changer la politique et détruire les armes nucléaires :

But once the human race is obliterated, there is no way to undo the evil. Accordingly, we must get rid of nuclear weapons, regardless of the risk. There is no risk greater than the one we are now taking. (Griffin, 1984, p. 19)

Il avance cette solution :

One proposal is that we mutually agree to do away with the actual possession of nuclear weapons, using as a mutual deterrent the fact that we will all retain the knowledge and the materials with which to reassemble our arsenals. This is probably the best proposal for what to do immediately, to lengthen the fuse, and to overcome the risk of total destruction. (Griffin, 1984, p. 20)

Pour Griffin, cette proposition, qui n'a rien de neuf et qui, à notre avis, manque de réalisme politique, pourrait fonctionner à la condition qu'une transition vers un mode de vie non-violent soit rapidement intégrée dans les populations. Utopie ? Assurément ! Comment Griffin ne tient-il pas compte des influences à l'œuvre partout dans le monde, influences qui sont motivées par le néo-libéralisme, le sentiment et le besoin de revanche, l'affirmation de peuples ou de groupes jusque-là négligés, bref, de tous ces groupes et individus qui crient leur besoin d'être reconnus et dignifiés ? Griffin ne voit-il pas toute cette violence latente qui ne demande qu'un incident *insignifiant* pour exploser et se venger de l'oppression subie ? Bien sûr qu'il la ressent et qu'il la perçoit. C'est pour cette raison que son discours est parsemé de locutions qui dénotent cette urgence :

«Hence, it is now necessary to renounce all violence in order to make the renunciation of nuclear violence stick. This is necessary to prevent what, as far as we know, might be the worst tragedy ever to occur in the universe.» (Griffin, 1984, p.11) Ces mots «*what might be*» sous-entendent une possibilité qui pourrait devenir une motivation à agir. Griffin n'est pas dans l'exhortation à agir, comme il l'exprime parfois en écrivant «*what we must do now* » par exemple.

Griffin utilise les formules « What we need » et « What we are looking for », « We need to move to (...) », « We must make a rapid transition to » pour énoncer ses idées. L'exhortation à l'action se fait souvent au moyen de ces phrases incitatives, alors que l'élaboration de l'action non-violente est introduite par les formules « I suggest that » « One proposal is », ou encore « One possibility is ». Ce ne sont toutefois pas les seules formules utilisées par Griffin, car il utilisera aussi parfois la phrase affirmative directe :

(l'on voit parfois les assertives dans ce contexte, pour désigner la phrase qui témoigne d'une certaine autorité) « We must get rid of », « Two things will be necessary if we are to », « In so doing », « There is no task more urgent ».

A post-Hiroshima Image of the Future présente une dizaine de suggestions d'actions directes non-violentes pour le bien commun qui puissent être concrétisées en vue d'un changement de paradigme suggéré par Griffin. Ce qui manque, ce sont les détails de chaque action, leur planification fine : écrire aux instances, manifester dans la rue, fermer un pont, paralyser un journal, établir un campement devant un bureau gouvernemental, etc. L'on s'en doute cependant, si Griffin incitait à de telles actions, il serait interdit ou empêché de publication et perdrait sa tribune. Il ne dit pas « *Faisons cela demain soir au Capitole* ». Il agit dans le but processuel de convaincre : il prend la parole dans les facultés, il utilise les tribunes dont il dispose pour sensibiliser les gens, surtout le public universitaire. Donc, Griffin conjugue une prise de conscience qui se renouvelle selon le flux des événements dont il a connaissance, à une valuation et réflexion toujours en état de veille et une éthique, qui s'actualisent tous dans cette mission qu'il s'est donnée d'enseigner et de diffuser sa pensée, qu'il fonde sur les valeurs processuelles classées selon ses paramètres personnels. (Rescher, 1969, p. 51)

Comment faire partager ces convictions et assurer non seulement un changement paradigmatique mais aussi la survie de la planète? À nouveau, par l'intermédiaire de l'enseignement. Dans le texte *Postmodern Theological Education in the Heart of a Superpower*, publié en 1987, David Griffin proposait les avenues qu'il voyait nécessaires au parcours académique de ceux et celles qui se destinent aux ministères ordonnés dans leur confessions respectives. Griffin est conscient de l'effet de multiplication dont dispose le centre de formation, et s'adresse à son public en laissant entrevoir ce que les étudiants peuvent exercer comme influence dans le monde, à partir du moment où ils s'y dispersent dans leurs différentes vocations. C'est en quelque sorte un exercice de générativité, où il prépare les jeunes pasteurs à affronter un monde qu'ils ne connaissent pas tout à fait, et à changer ce monde, s'il peut les en persuader.

2.5 Globalisation, leadership et patriotisme

En 1987, Griffin s'exprime par rapport à la place occupée par les États-Unis sur l'échiquier international. Il est conscient de leur influence et de leur capacité de tirer les ficelles du pouvoir mondial. Il dénonce une désinformation exercée par les médias, une question qui préoccupe plusieurs auteurs et journalistes sérieux. C'est dans ce texte que Griffin décrit les États-Unis comme subissant l'influence occulte du Mal, qu'il analysera dans son ouvrage *The American Empire and the Commonwealth of God* qui sera publié presque 10 ans plus tard, en 2006. Mais déjà, il en avait peut-être l'intuition :

« The fact that we live in the USA means that we live in the nation that is the primary threat to the globe. » (Griffin, 1987, p. 3)

Griffin croit que, pour enrayer cet empire global, les États-Unis doivent le remplacer par une démocratie globale. « (...) the best way to overcome this empire would be through the creation of a global democratic government; and that the creation of such a government may be possible.» (Griffin, 2006, p. 103) Plus loin, les mêmes propos : « (...) international anarchy (...) requires global government to prevent civilization's self-destruction. » (Griffin, 2006, p. 106)

Griffin décrit comment les Américains se perçoivent : généreux, défenseurs du Droit et de la Démocratie, informés, fondamentalement bons. Parce qu'ils ont cette perception d'eux-mêmes, il est ardu de leur faire entendre un tout autre discours, dit Griffin. Pour les différentes Églises du pays, il est difficile de changer le cap de leur vision du monde puisqu'elles sont nombreuses à soutenir l'image que leur sert leur gouvernement, souvent par absence d'alternatives informationnelles. Griffin s'adresse alors aux églises en publiant en 2006 *Christian Faith and the Truth Behind 9/11* où il cherche à mobiliser l'opinion publique sur les événements du 11 septembre 2001. Griffin démontre comment ces événements sont résolument politiques et théologiques. Il identifie les actions non-violentes très concrètes qui peuvent et doivent être entreprises par les églises pour faire advenir un monde post-moderne plus à l'image du Dieu qu'il conçoit et mettre un point final à l'impérialisme américain.

Il écrit :

I suggest that one good project for the church in America to take on would be to bring about a great reduction in military-related spending. Perhaps a good goal for the first phase of this project would be to cut spending by 75%. (Griffin, 2006, p. 189)

Puis :

The church needs to take on: reversing the corporate control of all the mass media or finding some other way for the American people to be informed about such matters as stolen election, fixed intelligence, and false-flag operations. (Griffin, 2006, p. 190)

As discussed earlier, the move to global democracy will be necessary if we are to overcome the war-system of settling disputes and hence overcome the precondition for military imperialism. By overcoming this war-system, even the need for the size of military envisioned above would be removed.(...) creating a government at the global level would obviate the need for each country to have its own army. (...) This move to global democracy will be necessary not only to overcome war and imperialism, but also to solve the two other problems discussed earlier: global apartheid and global ecological crisis.(Griffin, 2006, p. 191)

The church in America needs to dissociate itself, fully and explicitly from America's imperial project. (Griffin, 2006, p. 192)

Griffin fait à nouveau allusion au modernisme :

At the global level, this modern worldview conditions us to think in terms of individualism, nationalism, consumerism, and militarism. Hence, the same worldview that makes it impossible for Christian theology to speak to the perennial spiritual needs of individuals and small communities lies significantly behind our global crises. (Griffin, 1987, p. 10)

Ces affirmations étant lancées, Griffin les justifie ainsi : l'absence d'une religion qui réponde aux besoins des Américains, doublée d'une fausse perception qu'ils ont d'eux-mêmes, fait se former un tissage serré qui devient une forme nouvelle de religiosité trinitaire elle aussi : consommation-patriotisme-progrès qui aveugle même les chrétiens les mieux disposés. Pour Griffin, cette nouvelle trinité est une idolâtrie. (Griffin, 1987, p. 7)

Griffin identifie des besoins religieux nouveaux :

(...) only if these perennial religious needs are being met by a genuine religion will a sufficient number of people have both the courage and the motivation to see the truth about our idolatrous condition and to put their lives on the line in challenging this demonic idolatry. (Griffin, 1987, p. 7)

Il faut noter ici que quelques caractéristiques de la non-violence sont présentes. Notamment, et comme dans d'autres domaines que celui de la non-violence, la possibilité d'un danger inhérent à défendre des valeurs différentes de celles qui prévalent actuellement dans la société. Griffin en est conscient.

Nous le constatons, il ne peut pas y avoir de clivage précis entre les moments d'intégration puisque celle-ci met en présence une argumentation, un développement de cette argumentation qui conduit à une exhortation à l'action et qui par la suite est justifiée à nouveau, si elle ne conduit pas immédiatement à une élaboration de l'action. Il y a ce chassé-croisé d'idées qui suit son cours vers la conclusion de chaque texte. Il en va toujours de la discrétion et du style de l'auteur et selon les publics qu'il vise, de discourir dans un mode qu'il sait pouvant rejoindre ses interlocuteurs. Griffin, comme les grands auteurs de la non-violence étudiés ici, envisage une forme de persécution et de souffrance pour quiconque déciderait d'emboîter le pas dans cette nouvelle voie du changement :

I envisage a post-modern theological education that simultaneously provides ministers with (1) a socio-historical-ethical understanding of American history and especially its foreign policy and how this, from a Biblical point of view, is the chief form of the demonic power in our world today, and (2) a theological understanding of themselves and the universe, along with forms of individual and communal practice, that provide them the power to challenge this demonic system (e.g., by overcoming their own practical materialism, their fear of ridicule, prison and death and their religious need to disbelieve that America the Beautiful could also be America the Demonic). (Griffin, 1987, p. 13)

Ce dernier passage témoigne d'une ouverture et d'une évolution de la pensée de Griffin sur la non-violence lorsqu'il propose d'intervenir directement dans la formation des

pasteurs, ces agents de changement. Inlassablement aussi, il continue de proposer, de persuader et de choisir encore et toujours, le discours qui réfute la coercition.

Cohérent, Griffin propose le même discours en introduction à la collection SUNY. Il y décrit le danger de destruction de la planète par l'épuisement des ressources. Puis, il étouffe son souhait de voir changer l'ordre mondial. L'introduction se termine par cette exhortation à transiter du modernisme au postmodernisme.

En 1988, il publie *Spirituality and Society*. Griffin y signe le premier et le dixième chapitres de cet ouvrage, dixième chapitre qui porte sur la paix et le nouvel ordre mondial. La méthodologie utilisée par Griffin est similaire à celle des autres textes étudiés : prise de conscience qui s'effectue en début de texte, et qui apparaît deçà delà à travers le développement, parfois sous forme de phrases choquantes du type : *notre planète est présentement en processus irréversible de destruction* ou encore *notre espèce est la seule de l'univers qui est occupée à se détruire et qui en a le pouvoir* ; puis le moment 2, qui expose sa valuation des arguments et sa réflexion pour venir étoffer la prise de conscience. C'est la partie généralement la plus consistante du texte. Cette valuation /réflexion accompagne l'éthique, une proposition ou une exhortation du public à agir. Dans cet ouvrage, l'actualisation semble s'articuler plus clairement. Griffin parle de collaboration, d'assistance mutuelle, de relations humaines non coercitives, et d'égalité homme-femme. (Griffin, 1988, p. 146)

Il ne suffit pas de changer le monde, ce nouveau monde doit durer ! Griffin lie le postmodernisme à la justice, l'égalité et la liberté :

(...) no genuine, enduring community can exist without liberty and equality (in some significant sense), and no genuine and enduring liberty can exist without community and equality. The postmodern imagination may hence find a way to champion all three equally. (Griffin, 1988, p. 22)

Cette idée se trouve étoffée en conclusion d'ouvrage :

To have a postmodern consciousness is to see and feel the primacy of cooperation, mutual assistance and noncoercive relations. An ethic informed by this consciousness will not feel violence to be satisfactory way of achieving goals. From a postmodern point of view, accordingly, the question of truth and the question of action cannot be separated. (Griffin, 1993, p. 144)

Il faut joindre le geste à la pensée, *sine qua non*.

Toujours dans le dixième chapitre de *Spirituality and Society* , Griffin décrit quatre aspects caractéristiques du modernisme qui ont contribué, selon lui, à l'appauvrissement religieux, politique, écologique et humain des civilisations qui ont traversé ce paradigme, recourant toujours plus à la guerre et diminuant d'autant les possibilités de trouver, de garder et de cultiver la paix. Ces quatre aspects sont intéressants et nous placent devant les lignes directrices qui motivent le discours de Griffin : (Griffin, 1988, pp. 146-153)

1. **Fausses images et mépris de la tendresse de Dieu** ont résulté en une conception du pouvoir qui utilisait largement la force, la destruction, la soumission et la guerre comme moyen de coercition et d'emprise politique sur les peuples.
2. **Mépris de l'écologie** où les scientifiques concevaient la nature comme un phénomène prévisible, calculable, contenu dans des lois immuables.
3. **Mépris de l'humain** dans plusieurs de ses dimensions : féminine, religieuse, spirituelle, et culturelle. Mépris de la dignité, utilitarisme, esclavage.
4. **Mépris des relations entre les vivants**, la nature, les humains entre eux, et l'ensemble des relations entre tous ces éléments et avec la planète.

World peace is endangered just as much by actions and attitudes that wound the pride of other nations and thwart their desires to exercise their creativity as it is

by action that threaten receptive values. (...) Just as we are literally different people, to some extent, depending upon with whom we are associating, the leaders of other nations will be literally different, depending upon the type of people they are dealing with. By stressing that we are not totally autonomous substances, unaffected internally by our relations with others, postmodern thought encourages a mentality that would be more flexible in its approach to international relations and more hopeful of the possibility that cooperation would replace conflict. (Griffin, 1988, p. 151)

Les conclusions qu'amènent ces passages ont structuré la présente recherche. Non-coercition de Dieu, Interrelativité, Globalité, Pérennité. Enfin, ils nous conduisent aussi tout doucement vers une proposition éthique et théologique :

By recognizing how we are all members of one another, the postmodern ethic would simply encourage us to follow the Biblical injunction to love others as ourselves. (Griffin, 1988, p. 151)

Griffin propose de faire advenir le changement de paradigme en modifiant dès maintenant l'éthique et en la fondant sur le principe que tous sont interreliés et interdépendants, non seulement entre humains mais entre toutes créatures. Dans cet ouvrage, il apparaît que la conclusion de Griffin se trouve ici : « World citizens with such an attitude will have a much better chance of living in peace with themselves and each other.» (Griffin, 1988, p.152) Ici, à nouveau, cette notion d'universalisme apparaît dans le discours de David Griffin et se relie toujours à la définition de base de la non-violence.

Une proposition d'action concrète, dans un but préventif et curatif se trouve en conclusion de chapitre :

The task is to combine forces to develop a new worldview that their contemporaries and especially the rising generation will find convincing and also to begin spelling the new ethic, the new way of ordering our individual, communal, national and international relations so as to provide realistic hope that it will lead to a better form of life. (...) (People) will have a sense of the Divine as permeating all things and as working persuasively in each part for the good of the whole. Their religious drive to imitate deity will lead them to make cooperative persuasion their chief modus operandi

and habitually to look for ways to mesh their own good with the good of the whole. (Griffin, 1988, p. 152)

David Griffin propose aux jeunes générations de prendre le leadership du changement paradigmatique en faisant valoir le bonheur, la justice, la croissance, la répartition des ressources dans une société qui tienne compte des facteurs cités ci-haut. (Non-coercition de Dieu, Interrelativité, Pérennité, Globalisation).

Le langage utilisé par Griffin est bien sûr, très important. Les formules qui connotent l'urgence, les images apocalyptiques qu'il évoque, les temps de verbe qu'il choisit, contribuent à l'impact de son discours. Il faut s'attarder au langage de David Griffin.

3. Caractéristiques discursives chez David Ray Griffin.

Le contenu des ouvrages et les valeurs processuelles qui motivent David Griffin laissent transparaître abondamment un contenu non-violent tel que décrit en début de thèse, lorsque fut définie la non-violence à partir de différents auteurs marquants pour Griffin : désir de changer le monde, de ressemblance à Dieu et au Christ, rejet de la violence sous toutes ses formes, recherche de la paix et de la justice, imagination. Ces différents contenus sont caractérisés par des éléments discursifs précis :

- ❖ **Une locution** telle que : *il faut*, *nous devons*, *rien n'est plus urgent que*, et les équivalents anglais.
- ❖ **Un verbe** conjugué à l'impératif, à l'infinitif.
- ❖ **Une connotation** qui laisse entrevoir le dynamisme, l'action à poser, les résultats à obtenir.
- ❖ **Un rapport au temps** qui fixe l'action non-violente dans l'immédiateté, le futur proche, le conditionnel. Le rapport au temps est aussi une connotation de l'urgence, de la proximité temporelle.

Ces éléments se motivent comme suit : Il est admirable de proposer et d'exhorter, mais l'action est bien la preuve que le changement se produit ! Parce qu'il est particulièrement important, le moment de l'actualisation de l'intégration des valeurs associées, entre autres, à la non-violence, a fait l'objet d'un second examen, histoire d'y voir de plus près ce dont il est constitué. Il a fallu d'abord décortiquer en caractéristiques relativement précises le langage co-occurent qui illustre le moment de l'actualisation de l'éthique. Ainsi, il se caractérise par une phrase affirmative, certains diraient assertive, qui est généralement utilisée avec une locution telle que *il faut*, ou *nous devons*. Ces co-occurents sont abondants chez Griffin.

On remarque aussi le verbe souvent conjugué à l'impératif. *Changeons, commençons, prenez l'initiative*, etc. Le moment 4, l'actualisation, connote le dynamisme, la persévérance, la détermination, l'action. Il est nécessaire d'analyser les phrases dans leur contenu sémantique, et cette opération commande parfois, à risque, l'interprétation subjective. Toutefois, les repères sont assez souvent identifiables. La fréquence du propos permet également une interprétation plus juste, ou à tout le moins plus près de la cible. Un rapport au temps est la dernière caractéristique du 4^e moment d'intégration. Le rapport au temps suggère souvent l'urgence, ou une échéance assez définie et se présente par des adverbes, des locutions adverbiales ou des déterminants : *maintenant, dès demain, sur-le-champ, immédiatement, dès que possible, jeudi soir...* En anglais, ces indices prennent les équivalents idiomatiques : *we must, we have to, we should, let's (...), there is no other choice*, ou encore *there is no other option*, aux différentes personnes : *we* : nous, ou encore la première personne « I » : je. Les référents au temps sont les équivalents usuels : *now, immediately, as soon as possible, quickly*, etc. Ils connotent également ce sentiment d'urgence comme en français. Il peut arriver qu'une même phrase présente l'ensemble des caractéristiques.

L'objectif est de démontrer que l'actualisation dans l'intégration de valeurs non-violentes se dessine comme un moment où des moyens concrets sont proposés. Voyons maintenant comment Griffin a, ou n'a pas, réalisé cette étape de l'intégration des valeurs non-violentes.

3.1 Analyse du discours griffinien sur la non-violence

De façon inattendue, le rapport au temps est parfois absent dans les passages étudiés ci-dessus. L'analyse des textes permet de discriminer çà et là des caractéristiques propres à l'actualisation de l'éthique dans l'intégration des valeurs de la non-violence. Bien que la dernière caractéristique soit parfois absente, cela n'altère pas la pensée de l'auteur sur la nécessité d'agir. Son action personnelle est justement d'utiliser concrètement les tribunes

où il est invité à prendre la parole. **Il actualise donc pour lui-même**, cet aspect de la non-violence.

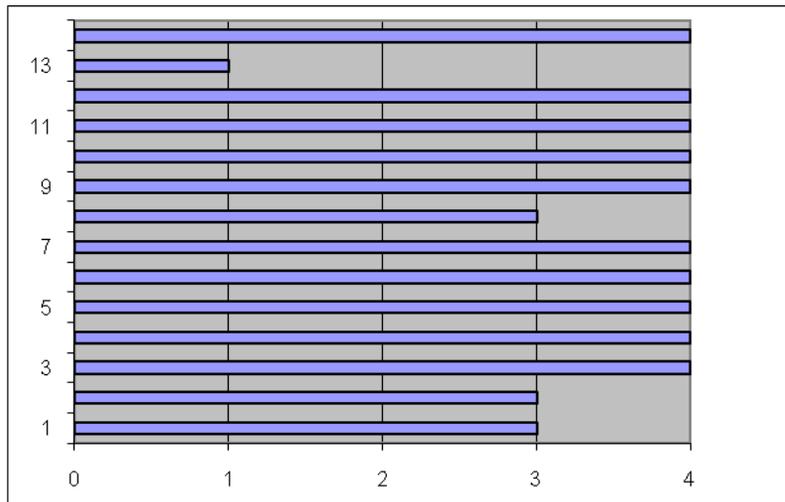
Le tableau 5, en page suivante, démontre combien l'argumentaire de Griffin est complet par rapport aux caractéristiques discursives que nous avons identifiées. Pour dresser ce tableau, il fut convenu de marquer la grille-témoin dès qu'un seul indice était présent dans le texte de Griffin, ne serait-ce donc, qu'une seule locution, un seul verbe, etc.

Tableau 5 : Actualisation : Locution, verbe, connotation, rapport au temps

Texte	Locution	Verbe	Connotation	Rapport au temps
Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race...1983	●	●	●	●
Post-Hiroshima Image of the Future...1984	●	●	●	●
Post-Modern Theological Education in the Heart of a Superpower... 1987	●	●	●	-
Spirituality and Society - 1988	●	●	●	●
God & Religion in the Postmodern World - 1989	-	-	●	●
Evil Revisited - 1991	●	●	●	●
Postmodern Politics for a Planet in Crisis - 1993	●	●	●	●
The Moral Need for Global Democracy - 2003	●	-	●	-
The American Empire and the Commonwealth of God - 2006	●	●	●	-
Christian Faith and the Truth behind 9/11 -2006	●	●	●	-

Ainsi, sur 14 textes étudiés (en ordonnée) et choisis en fonction de leur contenu portant sur la non-violence, dix proposent un 4^e moment d'intégration des valeurs (en abscisse) de la non-violence. Les autres textes accusent une absence d'un paramètre ou l'autre dans l'actualisation.

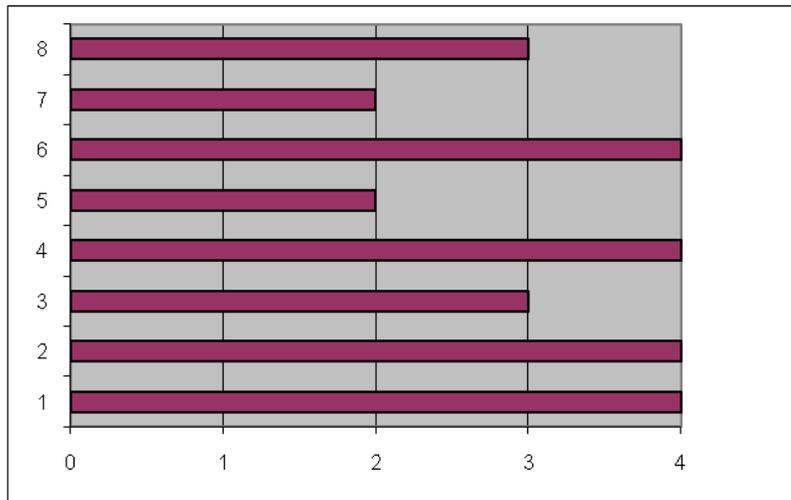
Graphique 1 – Actualisation de l'éthique



- | | |
|------------------------------------|----------------------------------|
| 1 : A Process Theology, 1973 | 8: Sacred Interconnections, 1990 |
| 2: God, Power and Evil, 1976 | 9 : Evil Revisited, 1991 |
| 3: Unilateral Move..., 1983 | 10: Postmodern Politics..., 1993 |
| 4: A Post-Hiroshima..., 1984 | 11: The Moral Need..., 2003 |
| 5: Postmodern theological..., 1987 | 12: The American Empire..., 2006 |
| 6: Spirituality & Society, 1988 | 13: Handbook of Process..., 2006 |
| 7: God & Religion..., 1989 | 14: Christian Faith... , 2006 |

Il est à noter que la présence des 4 moments d'intégration est variable et ne coïncide pas avec les années de publication, suivant la ligne du temps. Le graphique à l'horizontale présente plutôt une suite de palliers sans lien entre eux, dont la plupart (10 sur 14) atteint tout de même le 4^e niveau (donc 4^e moment de l'intégration).

Graphique 2 – Rapport au temps



De ces 10 textes, huit présentent un rapport au temps et seulement 4 présentent une **actualisation** de l'éthique qui comporte **toutes** les caractéristiques discursives décrites au point 3 ci-haut.

Sur l'axe des ordonnées, ces textes sont :

- 1 : Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race, 1983
- 2 : A Post-Hiroshima Image of the Future, 1984
- 4 : Spirituality and Society, 1988
- 6 : Postmodern Politics for a Planet in Crisis, 1993.

Enfin, parmi ces 4 textes, 2 seulement proviennent **exclusivement** de Griffin et n'ont pas fait l'objet d'un travail collectif. Celui de 1983, (le texte 1 dans le graphique) *Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race*, et celui de 1984, (le texte 2 dans le graphique) *A Post-Hiroshima Image of the Future*. Rappelons que le premier s'adresse au grand public et fut publié par le L.A Times.⁴⁴ Le second texte s'adresse à un public universitaire dans le cadre d'une conférence internationale en théologie processuelle.

⁴⁴ Dans les années 1980, le Los Angeles Times est publié et vendu quotidiennement à environ 1 million de copies.

De façon inattendue, le rapport au temps est aussi absent dans les passages étudiés ci-dessus. L'analyse de ces 10 textes permet de discriminer çà et là des caractéristiques propres à l'actualisation de l'éthique dans l'intégration des valeurs de la non-violence. Est-ce que le fait que la dernière caractéristique soit parfois absente, vient altérer la pensée de l'auteur sur la nécessité d'agir ? Possiblement. Par contre, son action personnelle est justement d'utiliser dans un espace-temps précis et concrètement, les tribunes où il est invité à prendre la parole. Il actualise donc pour lui-même, et pour son auditoire ensuite, la valeur de la non-violence. Griffin pourrait dire : « je vous parle ce soir à cette tribune, et c'est ce soir même qu'il faut faire quelque chose. » Par comparaison, Noam Chomsky dénonce couramment les pratiques gouvernementales qu'il juge aberrantes, mais ne propose que très exceptionnellement des façons d'actualiser ce qu'il dit, laissant aux citoyens le soin d'en décider et de s'organiser. (Chomsky, 2008, p. 520)

Il est à noter que certains autres paramètres sont manquants dans certains textes, notamment *God & Religion in the Postmodern World* publié en 1989 et dans les publications à partir de 2003. Cela s'expliquerait simplement du fait que Griffin n'a pas écrit spécifiquement sur la non-violence : le but de ses ouvrages était l'éducation, l'information, la critique sociale et politique mais il ne visait pas directement la mobilisation du public pour susciter une action non-violente par la suite. La mobilisation qu'il aurait souhaité réaliser est celle qui conduirait à un changement paradigmatique. Cependant, il va de soi de croire qu'un texte sur la dé-militarisation propose nettement plus d'avenues sur le sujet de la non-violence qu'un autre sur une conception de Dieu dans une société nouvelle. Griffin semble être resté égal à lui-même dans la mesure où ses actions ne se concentrent pas vers la période d'écriture des années 1990 ou 2000. Selon les sujets qui le mobilisent, David Griffin a écrit des textes où les quatre moments d'intégration sont présents et complets, par exemple en 1983 tout autant qu'en 84, 88, 91 et 1993 avec des périodes où le paramètre du *rapport au temps* brillait par son absence dans les années 2000.

Il faut s'arrêter sur le fait qu'à partir des événements de 2001, ce rapport au temps n'existe plus dans le discours. Griffin exhorte au changement, mais il ne ponctue plus son texte d'adverbes tels que *now, urgently, as soon as possible*, etc. Il utilise le futur proche en anglais : *this new civilization will understand that...* et le conditionnel : *a global government would implicate all nations...* Cela mène à un questionnement sur la foi que l'auteur apporte à la concrétisation de ses idées. Alors qu'il avance en âge, voit-il la possibilité qu'elles se réalisent, ou voit-il cela maintenant comme une utopie ? Pourtant, les ouvrages postérieurs à 2008 indiquent qu'au contraire Griffin travaille à documenter sérieusement des aspects particuliers de son projet de religion mondiale et de gouvernement global. Par exemple, il travaille sur les grandes lignes fondatrices d'une religion unique en rassemblant les points communs des religions du monde pour établir les bases d'un vivre ensemble sous un gouvernement global. Peut-être Griffin a-t-il changé de vision pour parvenir à ses objectifs, et modifié sa méthode de travail. Toujours est-il que ces bases morales, d'après lui, pourront ensuite servir de fondements à un système de Droit global. Cette globalisation recherchée par Griffin est l'harmonie des harmonies qu'entrevoit Whitehead :

Because we are all internally related to each other, as well as to this divine power, the divinely derived ideals are not simply for us as individuals : “ the topic of religion is individuality in community”. On this basis, Whitehead declared that religion should be the common basis for the unity of civilization. (Griffin, 2003, p. 135)

De manière horizontale, Griffin a élargi son public. Du public académique il est passé au grand public par les médias, suite à sa participation à de nombreux événements en lien avec la défense de la théorie de la Conspiration après les attentats terroristes du World Trade Center. Griffin est passé du concept théorique, de la parole, des idées, aux actes dans certains contextes. Son concept de la persuasion non-violente s'est élargi du champ militaire et de la lutte à l'armement nucléaire, vers celui d'un gouvernement global qui touche à toutes les sphères de l'administration et du politique : économie, transport, énergie, éducation, population, ressources premières, mais aussi maintenant, du spirituel et du religieux. Griffin utilise sa tribune de professeur pour transmettre ses connaissances quant à la réalité de la coercition et par conséquent de la violence ou d'une forme de

violence, parce qu'elle ne fait pas partie du processus divin que la théologie processuelle propose.

Pour passer en revue le modèle d'intégration des valeurs propres à la non-violence, il faut rappeler qu'elle passe par quatre grandes étapes, nommément la prise de conscience, la valuation/réflexion propre à cette prise de conscience qui se caractérise par un raisonnement pratique. Une troisième étape, l'éthique, constitue un moment important car il est celui qui suscite les changements à apporter pour modifier le cours du monde. L'éthique est l'étape où les gestes concrets prennent naissance pour se réaliser au 4^e moment : l'actualisation. Afin de mesurer les textes de David Griffin à l'aune des grandes figures de la non-violence, il est opportun de revoir comment cette 4^e étape s'est illustrée chez les auteurs qui ont influencé Griffin et chez Léonard Desroches, notre exemple québécois, pour mieux comparer les textes de Griffin aux idées de ces auteurs.

3.2 Actualisation

3.2.1 Gandhi

Le 10 avril 1919, la ville d'Amritsar est dévastée par un conflit ethnique créé par le politique. Gandhi y avait à temps et à contre-temps demandé le calme. 30 Indiens et 5 Européens tués. L'objet n'est pas ici d'entrer dans les motivations et circonstances de ce conflit, mais bien d'illustrer une action non-violente de Gandhi, plus particulièrement dans l'étape 4 de l'intégration des valeurs non-violentes telles qu'elles furent identifiées en début de thèse. Jacques Attali décrit les événements :

En décembre 1919, le Congrès tient sa session annuelle à Amritsar, en souvenir du massacre. Tilak et Motilal Nerhu, qui préside, se rapprochent de Gandhi, qui recommande de refuser les réformes proposées par Montagu et Chelmsford. Le Congrès refuse la participation à ces élections au suffrage restreint. Les 7 000 délégués veulent porter Gandhi à la tête du Congrès, mais il préfère faire élire Lala Lajapat Raï, patron du Congrès du Bengale. La réunion débouche aussi sur la décision d'acheter le jardin où eut lieu le massacre afin d'en faire un site sacré. Gandhi propose de lancer une souscription pour réunir les 536 000 roupies nécessaires. (Attali, 2007, p. 203)

Cette anecdote démontre que l'objectif émis au moment de l'éthique, le moment 3, prend sa forme en 4, au moment de l'actualisation.

Les phrases suivantes détaillent ces moments :

- ❖ « La réunion débouche sur la décision d'acheter le jardin. »
- ❖ « Gandhi propose de lancer une souscription pour réunir les 536 000 roupies nécessaires. »

L'on pourrait déterminer également le moment 1: Le pouvoir britannique nous opprime; moment 2 : les motivations qui éclairent cette affirmation; moment 3 : Il faut résister aux réformes, et résister au suffrage proposé; moment 4 : **lancer** une campagne de souscription et **acheter** le jardin.

3.2.2 Martin Luther King Jr.

Adaptant la résistance non violente aux conditions propres aux États-Unis, nous avons envahi les rues du Sud pour exiger nos droits de citoyens et d'hommes. Pour le Sud, avec son système complexe de ségrégation brutale, c'était une révolte que nous inaugurons. Le simple fait de défiler dans les rues équivalait à ébranler jusqu'à ses racines le statu quo. Le boycottage des autobus à Montgomery, les manifestations à Birmingham, citadelle de la ségrégation, l'affrontement des fusils, de chiens et des matraques à Selma, tout cela en maintenant la non-violence dans la discipline – bouleversèrent les dirigeants du Sud. En ne nous empêchant pas de défiler ils laissaient voir qu'ils mentaient quand ils prétendaient que le Noir était content. S'ils tiraient sur nous, ils montraient au monde entier qu'ils étaient des brutes inhumaines. (King, 1968, p. 20)

Ce court passage met en relief l'éthique proposée par King et les Noirs des États-Unis : (Moment 3) Il faut mettre fin à la ségrégation raciale. Pour le moment 4, King indique comment il a procédé pour réaliser ce but : **défiler** dans les rues de la ville, **boycotter** les autobus, **manifeste**r dans les rues.

3.2.3 Léonard Desroches : un peu plus près de nous.

Léonard Desroches travaille sur le terrain. Son ouvrage *Spiritualité et pratique de la non-violence* présente de nombreux exemples d'actions non-violentes qui appartiennent au moment 4 de l'intégration des valeurs non-violentes. Comme Griffin, Desroches s'inspire entre autres de Gandhi et de Martin Luther King.

Desroches se trouve avec d'autres compagnons en train de manifester devant une usine de composantes d'armes. Cette entrée en matière fait comprendre que Desroches est déjà dans le moment 4 d'une action non-violente planifiée.

Depuis cinq heures du matin, un groupe de manifestants et moi tentons de bloquer l'entrée de Litton Systems, une usine où l'on fabrique des pièces pour les armes de destruction massive. Plus de trois cent policiers nous font face. Quelques-uns parmi nous sont arrêtés; pour moi, c'est la première fois. (Desroches, 2004, p.17)

Desroches poursuit sa description des conditions de détention qu'il subit et qui visent à l'intimider. Plus loin, il décrit comment il est envoyé dans une cellule d'isolement, sans aucune forme de procès. Il poursuit :

On claque la porte, me laissant seul dans ma cellule, avec un sommier en acier, une minuscule fenêtre munie de barreaux, une cuvette de toilettes. Voilà pour l'audience de ma cause! Je me souviens de m'être écrié : « C'est un cauchemar! » Une rage aigüe montait en moi à cause du traitement qu'on m'infligeait, mais aussi à la pensée de tous ces jeunes qui peuplent les prisons; des jeunes sans ressources qui subissent le même traitement que le mien. J'ai commencé sur-le-champ une grève de la faim. Le directeur est venu me voir pour tenter de m'intimider. (Desroches, 2004, p.18)

L'auteur revient souvent sur les différents moyens qu'il croit pouvoir utiliser concrètement pour affirmer, sur le terrain, une présence et une voix de contestation non-violente. Le tract est l'outil qu'il semble privilégier. Il écrit : « Je suis convaincu que distribuer des tracts est un geste aussi sacré que donner du pain aux affamés et aux désespérés. » (Desroches, 2004, p.125) Puis Desroches fait une longue énumération des

instruments de la non-violence : s'éduquer soi-même et éduquer autrui, inviter les gens à la médiation, manifester, dénoncer, refuser de collaborer, faire du théâtre, écrire des chansons, désobéir civilement, repos discipliné par opposition à activisme, jeûner et faire la grève de la faim, boycotter, signer une pétition, démissionner, faire la grève civile, surcharger les systèmes administratifs des instances gouvernementales de tous les paliers, réconcilier les groupes en conflit, intervenir psychologiquement, (par une grève de la faim), physiquement (occuper des lieux), économiquement (via des achats sélectifs) et politiquement (nuire aux engrenages administratifs). Desroches propose aussi des avenues constructives qui changent la nature d'une industrie tout en conservant des emplois : au lieu de continuer à produire des systèmes de guidage de missiles, des salariés d'une entreprise ont mis au point des systèmes de guidage pour personnes handicapées visuelles.

Gandhi, King et Desroches sont personnellement impliqués dans l'actualisation. Ils sont clairement acteurs et participants des scènes décrites. Comment David Griffin actualise-t-il l'éthique qu'il produit ? Où le voit-on ? Que fait-il ? Griffin est présent de deux manières. D'abord en prenant lui-même la parole et ensuite, en travaillant à persuader son auditoire et ses lecteurs.

3.2.4 David Griffin

Il a été vu déjà que le dernier moment, celui de l'actualisation, se caractérise par une marche à suivre, un échéancier des gestes à poser pour parvenir au but. Concrètement, on pourrait illustrer assez abondamment ces étapes par des exemples discursifs chez Griffin, examinés depuis le début de cette recherche. Ainsi, la typologie des phrases utilisées par Griffin est reprise dans le tableau ci-dessous. Cette manière de dire les choses lui est particulière. Reprenons le modèle :

Tableau 3 – B : *Modèle de l'intégration des valeurs de la non-violence - Reprise*

Exemple tiré de D. Griffin.

Moment Prise de conscience	1 :	« Nuclear war would be suicidal » (Griffin, 1983,p. 1)
Moment Valuation/ Réflexion	2 :	« Because he wills the good of every part of creation, insofar as it is consonant with the harmony of the whole, harmony with God entails moral attitudes and behavior. » (Griffin, 1973, p. 239)
Moment Éthique	3 :	« For if he truly finds this God to be God, he will want to make his own character conform to God's character. » (Griffin, 1973, p. 242)
Moment Actualisation	4 :	« Anyone involved in this process should refuse to continue. » et « The call is to persons in all nations, including the Soviet Union, to stop participating. » (Griffin, 1973)

C'est par la parole et l'écriture qu'il s'actualise. David Griffin n'est pas identifié sur une barricade ou marchant dans la rue. Par contre, la comparaison avec les auteurs est utile puisque révélatrice de la profondeur et du sérieux de la démarche de Griffin et de son calibre parmi les « grands » de la non-violence Regardons-y de plus près :

Tableau 1- B : Éléments communs - incluant David Griffin

	Desroches	King Jr.	R. Niebuhr	Gandhi	Sharp	Griffin
Les moyens utilisés						
La parole	●	●		●	●	●
Les écrits	●	●		●	●	●
Les actions	●	●	●	●	●	●
La prière	●	●		●		
Le jeûne	●			●		
Le leadership	●	●		●	●	●

Le but poursuivi

Justice	●	●	●	●		●
Paix dans le monde			●			
Devenir comme Dieu				●		●
Agir comme Jésus	●	●				●
Accéder à l'autodétermination (empowerment)				●		
Changer le monde (nouvel ordre mondial)	●	●	●	●		●

Caractéristiques de la non-violence

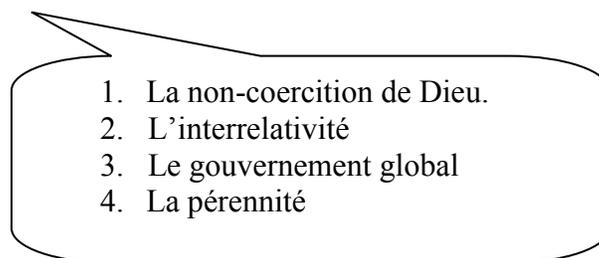
Prend du temps	●	●		●	●	
Implique la réconciliation	●	●		●		
Implique de la souffrance	●	●		●	●	●
Commande l'amour des ennemis	●	●		●		
Conçoit l'interdépendance	●	●		●	●	●
Débute par une prise de conscience	●	●		●	●	●
Commande l'imagination et la créativité	●	●			●	●
Conçoit une religion unique				●		●
Leadership et pouvoir charismatiques du meneur		●		●	●	●

On note dans l'examen du tableau, que chez Griffin il ne figure pas de point-témoin dans les cases correspondant au leadership, à la prière, au jeûne, à la paix dans le monde, au rapport au temps, à la réconciliation ni à l'amour des ennemis. Cela ne signifie pas que Griffin ne préconise pas ces moyens et ces objectifs dans sa démarche, mais bien qu'il n'en parle pas dans ses textes, ni n'encourage de telles pratiques.

L'illustration suivante pourrait décrire assez fidèlement, et en résumé, la démarche de David Griffin :

David Griffin veut convaincre de la nécessité urgente d'un changement paradigmatique. Il travaille à sensibiliser chacun sur ces grands points fondamentaux :

Vers un changement paradigmatique :

- 
1. La non-coercition de Dieu.
 2. L'interrelativité
 3. Le gouvernement global
 4. La pérennité

Pour chaque grand chantier, il utilise systématiquement une pédagogie qui passe par 1. Faire prendre conscience. 2. Susciter la valuation et la réflexion sur la question soulevée. 3. Faire élaborer une manière d'agir. 4. Exhorter à agir pour changer les choses.

À partir de cette conclusion, et suivant l'analyse des publications de Griffin, comment la non-violence pourrait-elle être définie chez lui ?

3.3 Définition de la non-violence griffinienne

Reprenant la même démarche qu'au tableau 1-A en page 76, la non-violence, incluant les éléments de lecture propres aux textes de David Griffin, pourrait se définir comme étant :

*Une caractéristique d'un processus visant à changer le monde, pour y vivre en accord avec la nature non-coercitive de Dieu, dans une perspective d'interrelativité comme base d'unification du monde, sous l'égide d'une gouvernance et d'une religion globales, viables pour les générations à venir, en recourant le moins possible à la violence ou sa menace pour parvenir à la justice et la paix. Née d'une prise de conscience, et grâce à l'imagination humaine, la non-violence **devient** un mode de vie individuel et collectif, de même qu'une politique nationale et internationale dont la valuation conduit à une éthique caractéristique, et nécessairement à l'action directe. Elle implique parfois une forme de souffrance, et prend pour modèle le Christ dans sa démarche de permettre à chacun de devenir à l'image d'un Dieu postmoderne qui offre, comme but initial à chaque entité actuelle, le plein épanouissement.*

Tout comme les auteurs étudiés jusqu'ici, Griffin conçoit la non-violence à la fois comme un moyen, un outil, une modalité plutôt qu'une finalité et même, la non-violence est ce qui caractérise ses outils personnels que sont l'enseignement, la prise de parole, l'écriture et la recherche. Cela ne diminue pas l'intérêt de la non-violence car, tout au contraire, elle permet au message de Griffin de passer dans la population, d'être transmis par les médias et d'être entendu à toutes les tribunes auxquelles il accède. De plus, cet outil que Griffin utilise peut-être même de manière inconsciente, puisqu'il a en intégré les valeurs, est en accord profond et harmonieux avec le fondement processuel de la non-coercition de Dieu, une valeur qui, nous le disions, enveloppe pour ainsi dire, l'ensemble de l'œuvre griffinienne.

Suite aux informations mises en relief dans le tableau 1-B en page 181, il est permis de conclure que le discours de David Griffin concorde avec celui des figures majeures de la non-violence étudiées, à cause des valeurs qu'il promet, et des caractéristiques qu'il

affiche. Cela n'est pas surprenant quand Griffin dit lui-même avoir été influencé par ces acteurs.

Ainsi, à l'instar de l'exposé au chapitre 1 sur les éléments communs de définition, Griffin n'évoque pas certaines réalités plus typiquement religieuses dans son discours et il apparaît que ce fait s'explique par le dynamisme doctrinal que subit toujours le christianisme Réformé (malgré son encadrement très strict dans certains cas) et social. Il est accepté et de bon droit de penser qu'affaiblir son propre corps par le jeûne n'apportera pas les énergies nécessaires pour mener à bien les luttes idéologiques postmodernes que mène David Griffin. Le point qui paraît le plus sensible serait peut-être l'amour des ennemis dont Griffin ne parle pas non plus et qui est un enseignement du Christ. Bien que Griffin n'en parle pas, il n'est tout de même pas dit que cela soit absent de sa pensée.

Cependant, tout comme les acteurs de la non-violence qui l'ont influencé, Griffin est engagé dans une démarche qui comporte un objectif ultime : la justice (Griffin, ouvrages publiés en 1987 et 2003). Griffin entrevoit aussi la possibilité que de la souffrance fasse partie du processus (Griffin, 1991), et il entretient un rapport à Dieu (Griffin 1973, 1984, 1988, 1989, 1991). Comme King et Gandhi, Griffin veut changer le monde (Griffin 1989, 2006), préconise l'imagination (Griffin 1984, 1987, 1991), implique l'interdépendance et la créativité (Griffin 1988, 1990, 1993, 2003), il exhorte au boycott des entreprises qui contribuent à l'enrichissement de l'arsenal américain et promeut le refus de travailler dans de telles entreprises par ses travailleurs mêmes. Il appelle au désarmement nucléaire. (Griffin, 1983) Il s'adresse au Président américain. (Griffin, 1993, pp. 67-101) Ces aspects caractérisent bien d'ailleurs la démarche processuelle de l'auteur et sont peut-être des vecteurs de motivation et de justification plus forts chez Griffin que chez King et Gandhi à cause de l'influence whiteheadienne-hartshornienne.

La démarche de David Griffin est authentiquement non-violente, parce qu'elle se compare dans la forme et le fond, aux discours de penseurs-phares de cette doctrine qui l'ont influencé. Plus encore, Griffin est lui-même authentiquement *processuel non-*

violent. Cet examen des publications et démarches de David Griffin démontre l'engagement personnel dont il fait preuve au service de la cause qu'il croit juste.

Il est nécessaire également d'examiner la progression de cette idée dans le temps grâce à des marqueurs historiques inscrits sur la ligne du temps, un déroulement dont le parcours est ponctué des publications de David Griffin portant sur l'exhortation au changement de paradigme. Ainsi, ayant appliqué une grille de lecture des textes pour relever l'occurrence de différents termes, connotations et locutions, il est apparu qu'il pouvait être dégagé 4 grandes étapes d'intégration qui semblent marquer la progression des événements vers la réalisation sur le terrain, d'actions non-violentes.

3.4 Synthèse

Jusqu'à présent, l'étude des ouvrages de Griffin et des autres auteurs qui l'ont influencé a permis de construire étape par étape, un modèle qui illustre d'une certaine manière, l'intégration des valeurs de la non-violence dans la pratique d'un individu. Griffin parle avec conviction et définit sa pensée quant à une prise de conscience sur le monde, sur son pays et sur la civilisation. Il élabore sur les prises de conscience qu'il met au jour et l'ensemble de ses textes est étoffé quant à cette valuation des arguments qui suit une marche très personnelle, typiques de son style rédactionnel. Puis, le moment de proposer des actions déterminées est pratiquement toujours le même : Griffin exhorte au changement de paradigme. Cependant, et là est la particularité du discours, il ne dit pas toujours dans une quatrième étape, comment y parvenir. Il ne propose pas de descendre dans la rue, de prendre les médias d'assaut, de boycotter une multinationale. À quelques reprises commande-t-il d'arrêter de travailler pour les entreprises impliquées dans la fabrication d'armement. Il exhorte les gens à prendre le leadership du désarmement nucléaire parce que les politiciens, dit-il, sont inactifs mais encore, comment procéder ? Martin Luther King et Gandhi, pourtant deux sources d'inspiration pour Griffin, ont développé d'avantage cette étape absolument nécessaire pour que les changements voulus adviennent. Les gens ont besoin d'un chef autour duquel se rallier. David Griffin cependant, n'est pas très charismatique. Il est intelligent, articulé, cohérent mais pas

télévisuel ni charismatique comme certaines autres personnalités qui réussissent par cette forme de pouvoir, à galvaniser un groupe et à le mobiliser.

Comment le message théologique de David Griffin est-il novateur? Par où son chemin nous conduirait-il à ce monde plus juste? Voici comment : David Griffin propose des valeurs qui sont chères à tous les peuples, sans épuiser les ressources, sans forcer les nations, sans détruire la propriété d'autrui. Il capitalise sur les objectifs de bonheur pour tous, dans une perspective d'égalité et de liberté, dans une globalisation qui soit tout à fait démocratique et consciente des besoins, et surtout dans cette perspective processuelle du plein épanouissement de ce qui est vivant.

En quoi réside donc cette nouveauté dans un cadre conceptuel différent, si le résultat escompté est le même : la paix dans le monde... En fait, le résultat ne serait pas le même car Griffin propose justement un chemin différent pour parvenir à la paix : la mise sur pied d'un gouvernement global qui puisse arbitrer, contrôler, répartir les ressources mondiales et les conflits politiques.

Comme il fut mentionné en début de thèse, le pouvoir est un outil, un moyen et une caractéristique. David Griffin ne possède pas de pouvoir charismatique. Celui qu'il possède est celui qui s'acquiert par les connaissances et la verve nécessaires pour débattre. Ces forces, Griffin les possède amplement. En public, son calme, son assurance et ses grandes connaissances font de lui un excellent orateur qui parvient à maintenir un certain niveau de suspense. Son apparence académique « un peu malgré lui » lui confère beaucoup de crédibilité. C'est probablement grâce à la collection SUNY que David Griffin peut rejoindre un public encore plus vaste, dont celui de la théorie politique, de la sociologie, du féminisme, de l'économie et de l'éducation pour ne mentionner que ces domaines. Les auteurs qu'il publie dans cette collection font rayonner le discours postmoderne au delà des limites de la théologie, ce qui est un bienfait. Ainsi, *Postmodern Politics for a Planet in Crisis*, *The Moral Need for Global Democracy*, et *American Empire and the Commonwealth of God* sont des ouvrages qui se diffusent au delà des limites du discours théologique et peuvent influencer un public qui autrement

n'est pas familier avec le discours théologique de David Griffin. Cette démarche de démocratisation de Griffin lui permet de ratisser large dans une pluridisciplinarité qui sert la cause qu'il défend ces années-ci. Griffin a intégré la doctrine théologique processuelle au point où il est en mesure de l'appliquer à plusieurs dimensions de l'humain. Cette capacité développée par Griffin ne peut pas s'être approfondie sans cet étalement dans le temps, sans ces années de recherche, d'enseignement, d'observation et de réflexion dont il parle lui-même et qui fut recensée au cours de cette thèse.

Qu'est-ce que le travail de David Griffin apporte à la théologie processuelle ? D'abord, que cette théologie constitue un modèle qui est applicable à plusieurs dimensions du vivre ensemble. Griffin a su s'entourer d'auteurs sérieux qui évoluent dans des domaines différents et variés de manière à pouvoir donner à la pensée processuelle une impulsion et une versatilité qu'on ne lui connaissait pas auparavant. Il faut dire que, dans le monde processuel, Griffin n'est pas seul, n'est plus seul. De plus en plus de théologiens et de penseurs et acteurs d'autres disciplines le rejoignent, et malgré que le changement paradigmatique semble utopique, les moindres changements pour un monde meilleur comptent.

Grâce à Rescher, il a été possible de mettre sur pied un modèle qui permette une certaine compréhension et méthodologie dans la mise sur pied d'événements processuels non-violents. Le modèle d'intégration des valeurs de la non-violence est une pierre intéressante sur laquelle beaucoup de choses restent à construire. La motivation qui sous-tend le discours de David Griffin est d'autant plus intéressante qu'elle est versatile, et qu'elle prend en compte non seulement l'accomplissement collectif des communautés mais elle exige en premier lieu l'accomplissement individuel. Cette façon de voir est nouvelle. Lorsqu'on pose la question de l'évolution du concept de non-violence chez Griffin entre les périodes de la guerre du Vietnam et celle d'Irak, on peut entrevoir un monde de possibilités où tout d'abord Griffin a intégré les valeurs processuelles de manière à ne voir prioritairement qu'à travers cette lentille, puis à discerner à travers celle d'autrui. On ne peut pas dire que Griffin ait entrepris la démarche qu'on lui connaît à cause des événements du Vietnam, pour se poursuivre tout au long de ces quarante

années jusqu'à aujourd'hui. C'est, nous semble-t-il, une conjoncture d'événements qui, l'un après l'autre l'ont amené à croire que les États-Unis s'étaient avancés dans un rôle qu'ils ne sont pas capables de gérer, dans la mesure où ceux-ci ne font plus l'unanimité partout dans le monde quant à leur mode de vie, leur culture, leur économie vorace et surtout, leur politique étrangère. Les titres qui portent sur les enjeux sociétaux tels que *Sacred Interconnections* paru en 1990, *Postmodern Politics for a Planet in Crisis* paru en 1993 et *Belonging Together* en 2003 laissent comprendre que Griffin conçoit le monde dans son interrelationalité et que pour lui les enjeux deviennent urgents, assez pour prendre le ton de l'exhortation.

Or, Griffin ne développe pas systématiquement le quatrième aspect, l'actualisation, de façon aussi détaillée que les autres auteurs. Il ne propose pas, chaque fois qu'il émet une idée propre à l'éthique, un plan d'action pour actualiser celle-ci. Cette carence laisse le lecteur en suspens parce que tout un chacun peut élaborer des idées pour changer le monde, mais l'action concrète se laisse désirer. C'est peut-être là sa richesse aussi. Griffin le mentionne autant que les autres : l'imagination créative doit prendre toute la place.

La lecture et l'analyse des textes de Griffin à l'aide d'une grille de lecture particulière permet de constater l'approfondissement que le concept de non-violence chez Griffin a graduellement gagné tout au long de la période couverte par la thèse, soient 40 ans, mais surtout que ce parcours s'est caractérisé d'abord par un approfondissement de la réflexion et de l'éthique plutôt que comme un mouvement longitudinal. Cette évolution témoigne bien d'un mouvement, d'une gradualité qui s'ajustent selon les événements et qui actualisent un témoignage maintenant devenu fondamental chez Griffin : la non-coercition de Dieu. Il ne s'agit donc pas d'une évolution qui fasse état d'une transformation de ce qui est petit vers ce qui est plus grand. S'il y avait une image pour représenter cette évolution, ce serait celle d'une coupe transversale du lit d'une rivière : l'écoulement se produit entre un point A et un point B mais, tout au long du parcours, on remarque des variations de profondeur, illustrées par des élargissements de la rivière en

des lacs ou son rétrécissement qui la fait devenir presque un ruisseau. Griffin a su doser son discours pour y mettre une emphase appropriée selon les événements.

De plus, ce cheminement de la pensée griffinienne sur la non-violence s'inscrit dans une perspective plus large que ce que nous avons anticipé au départ. David Griffin a su appliquer sa pensée pour toucher d'autres domaines qui ne sont pas liés à prime abord à la théologie. En effet, Griffin a d'abord étudié puis enseigné la théologie mais ses travaux, recherches et autres implications académiques l'ont emmené vers des domaines tels que l'économie, la politique, la démographie, la santé, l'éducation, le transport, la militarisation, les sciences, le domaine paranormal. D'autres domaines auraient été porteurs eux aussi, si David Griffin s'y était intéressé. Il n'est pas dit qu'il ne le fera pas d'ailleurs !

Ces nouvelles possibilités ainsi que l'herméneutique de ce qui a été accompli jusqu'à présent sont discutées au chapitre 4 qui présente un point de vue théologique processuel et une réinterprétation de la non-violence de manière inédite, en lien avec les hypothèses proposées dans cette recherche.

Tableau 6 : Répertoire des occurrences de termes, idées, connotations non-violents dans l'œuvre de David Griffin

Ouvrage/article	Prise de conscience	Réflexion	Éthique	Actualisation
	MOMENT 1	MOMENT 2	MOMENT 3	MOMENT 4
A Process Christology 1973	98, 187, 210,211, 214, 215, 218, 224, 225,226, 239, 214, 242, 243, 245	98, 187, 210,211, 214, 215, 218, 224, 225,226, 239, 214, 242, 243, 245	239, 242, 244, 245	-
God, Power, and Evil 1976	Dédicace, 305, 306, 307, 308	306	305, 307	-
Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race 1983	Par. 1 et 12	2 à 5, 7,9	6, 8, 9, 12	6, 7, 8, 9, 10
A Post-Hiroshima Image of the Future 1984	Par. 1 – 4, 6, 12,13, 14, 31,48, 50	5,6,7, 8, 9, 10 – 20, 22 –31, 33-49, 52, 56.	8,10, 15, 16,19, 20,21, 31,47,49, 53	4,16,19, 20, 33, 48, 49, 50, 53, 54
Post-Modern Theological Education in the Heart of a Superpower. 1987	2, 3,4, 5, 10	4, 5, 6, 7, 8, 9 , 10, 11, 12, 13,	7, 11,	11, 13
Spirituality and Society 1988	7, 10, 22, 144, 146	10, 22, 146, 151	146, 153	150, 152, 153.
God and Religion in the Postmodern World - 1989	7, 8, 48, 49, 128	26, 48, 49	8, 47, 48, 49	48, 49, 142, 144
Sacred Interconnections - 1990	1, 11	Corpus par différents auteurs	13	-
Evil Revisited - 1991	153, 158	153, 154, 158	158	158, 212
Postmodern Politics for a Planet in Crisis - 1993	67-68-69-70	68 - 82	82, 83	82 à 97
The Moral Need for Global Democracy - 2003	120, 121, 122, 123, 126, 127, 131, 132, 132, 133	123, 124, 125, 126, 128, 129, 130	123, 131, 130	123, 124, 125, 126, 127, 134, 135
The American Empire and the Commonwealth of God - 2006	V, vi, 4, 5, 19, 21, 103,156, 157.	3, 6 à 22, 103 à 119 chapitres 7 – 8 (différents auteurs)	Vii, 103, 108,	103, 106, 107, 113
Handbook of Process Theology - 2006	51, 53, 58	-	-	-
Christian Faith and the Truth behind 9/11 -2006	Chapitres 1 à 5 : assemblage de faits.	Chapitres 6 à 9	184 à 192.	189, 191-192.

Chapitre 4. DAVID RAY GRIFFIN ET NON-VIOLENCE : UNE HERMÉNEUTIQUE PROCESSUELLE.

Le premier chapitre de la thèse définit et fixe le concept de non-violence dans notre contemporanéité. Il démontre comment la non-violence est actualisée, parfois dans un esprit de communauté et de bien commun, parfois aussi dans un objectif centré sur les besoins d'un individu ou d'un groupe, sans égard au reste de la collectivité. Enfin, chez certains, la non-violence est considérée comme l'arme de réponse à l'oppression, prenant comme témoin le public et les groupes de pression de manière à renverser le courant et mobiliser un grand nombre de personnes contre le présumé oppresseur. Alors que certains utilisent la répression, la violence et les coups, les victimes répondent par la non-violence, telle une arme, pour mieux sensibiliser et mobiliser l'opinion publique. Il y a, dans cette façon de faire, une conception de la diade violence/non-violence, un dualisme très senti, comme deux pôles absolument opposés et irréconciliables. Gene Sharp nous mettait en garde contre ce dualisme d'ailleurs.

Le second chapitre décrit le contexte politique américain dans les années où Griffin est devenu adulte et a terminé ses études pour se consacrer à l'enseignement et à la recherche. Le choc semble avoir été immédiat entre ses convictions et la réalité. Le parcours de Griffin témoigne de cette contradiction entre une théologie nouvelle et un cadre paradigmatique épuisé qui, loin de contribuer maintenant au développement de l'humain, semble le précipiter vers la catastrophe.

Le chapitre 3 expose l'actualisation griffinienne plus en détails et conduit à une compréhension du discours de Griffin notamment grâce aux connotations, locutions, et unités de sens co-occurentes. Le discours de David Griffin est clairement engagé vers le dynamisme du changement paradigmatique. L'éthique de David Griffin suit la même trajectoire dans une démarche d'enseignement, de publication et de recherche conjointe à celles d'autres chercheurs qui partagent cette vision postmoderne constructiviste. Ce dernier chapitre de la thèse démontrera comment David Griffin a contribué, par ses écrits et ses actes, à l'actualisation d'une conceptualisation théologique différente, constructive

et porteuse d'une vision d'avenir en lien avec le développement, la pérennité, et surtout, la justice. Ces concepts gravitent inévitablement autour du pouvoir de Dieu en contexte processuel whiteheadien-hartshornien, un lieu fondamental où s'enracinent la conversion, la valuation, l'éthique et l'actualisation des individus, plus particulièrement illustré chez David Griffin.

4.1 Le véritable pouvoir non-violent de Dieu

Il a été démontré au chapitre 3, au point 2.1, que la non-coercition de Dieu est une caractéristique qui distingue le discours non seulement griffinien mais processuel dans son entier, par rapport à la théologie classique. Ce modèle processuel implique des changements radicaux en termes de vie politique, sociale, communautaire et familiale, le noyau dur de l'apprentissage social humain. La non-coercition de Dieu de même que son extrême capacité de persuasion vers le plein développement des entités actuelles constituent l'essence même du pouvoir véritable et indisputable de Dieu. Griffin démontre à travers sa démarche non-violente que le pouvoir de Dieu n'est pas celui duquel l'humain parle depuis trois millénaires maintenant, c'est-à-dire un pouvoir de destruction, de contrôle, de transcendance, d'omnipotence, d'impassibilité traditionnels, mais bien un pouvoir de persuasion, de partage constant de l'influence et de réciprocité. Très différente, cette vision processuelle du pouvoir de Dieu vient appuyer la suite des choses non seulement en théologie, mais comme Griffin l'a démontré, dans plusieurs sinon toutes les sphères de la vie humaine. Dieu est tout-puissant dans cette faculté particulière du pouvoir de la persuasion et de la non-coercition. Griffin s'engage sur la voie de la théodicée processuelle pour décrire ce pouvoir de Dieu, un pouvoir qu'il analyse du point de vue théorique, par opposition à la pratique, dans son livre *God, Power and Evil, A Process Theodicy*. Il attaque le problème du mal en comparant les différentes théodicées du théisme classique et démontre comment ces différentes hypothèses ne cadrent pas avec la la réalité humaine et la foi chrétienne, malgré que certaines théodicée pourraient, en théorie, être plausibles. Or, en examinant théoriquement le problème du mal en lien avec le pouvoir de Dieu, Griffin travaille sur la logique de l'argumentation de la toute-puissance de Dieu, en travaillant la question du

mal. Est-ce une réalité morale, actuelle, de prime abord ou foncière ? Le mal est-il un appel à la foi ou à la raison ? En utilisant l'inférence logique, Griffin attaque de front le problème du mal et propose, comme réponse, la théodicée processuelle. Il arrive à la conclusion que Dieu ne possède pas tout ce pouvoir que le théisme classique lui attribue et qu'en fait, son pouvoir est tout autre:

Accordingly, it is impossible for God to have a monopoly on power. There must be an actual world; and every actual world will necessarily contain actualities with power – some power of self-determination and some power to influence others. This twofold inherent power provides the twofold reason why God cannot unilaterally effect any state of affairs in the world that is intrinsically possible. God cannot totally determine the concrescence of any actual occasion : (1) since that occasion will necessarily be partly determined by previous actual occasions, which themselves could not have been totally determined by God; and (2) since the present occasion necessarily has some power to create itself, beyond all the influence of others, including God.(Griffin, 1976, p. 280)

C'est dans l'analyse logique que Griffin définit le terme toute-puissance, en distinguant les définitions selon leur cohérence et leur incohérence. Dans une perspective processuelle, la toute puissance de Dieu est autre, cohérente et logique. Chez d'autres auteurs processuels, la conclusion converge, en empruntant toutefois et pour le bienfait de la discipline, un chemin différent. Ainsi, presque dix ans après la parution de ce livre, Hartshorne publie sur ce sujet de la toute-puissance de Dieu en attaquant le problème cette fois, d'un angle différent. Anna Case-Winters, dans *God's Power, Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, démontre comment, selon Charles Hartshorne, Dieu est tout-puissant et sous quel angle il est maintenant, nouvellement, pertinent d'examiner la question. Cette démarche devient cruciale dans la thèse puisqu'elle met en lumière, possiblement, l'élément de conversion qui a suscité chez David Griffin plus de 40 ans de recherche et d'intervention non-violente. Pour décrire cette conceptualisation du pouvoir de Dieu, Case-Winters travaille sur la théologie processuelle élaborée par Charles Hartshorne, assistant de Whitehead et chercheur. Véritablement, après la cosmologie pensée par Whitehead, c'est Charles Hartshorne qui a établi la théologie processuelle sur des bases solides et durables. Hartshorne et Griffin se sont cotoyés.

4.1.1 Le pouvoir de Dieu : nous sommes-nous trompés ?

Un aspect original de Hartshorne en lien avec le pouvoir de Dieu, est sa façon de poser cette question du pouvoir. Pour lui, la vision traditionnelle du pouvoir de Dieu a induit certaines erreurs et fausses conceptions théologiques qui ne permettent pas de répondre à la question du Mal. (L'objet de cette partie de la thèse n'est pas d'examiner la théodicée processuelle mais bien la question du pouvoir de Dieu.) Hartshorne entreprend cette démarche en réfléchissant d'abord sur la signification du mot *toute-puissance* (en anglais *omnipotence*) de manière à ce que le terme revête une signification qui corresponde au monde actuel et qui soit conforme à la proposition anselmienne à l'effet que rien ne soit plus grand que Dieu. (Case-Winters, 1990, p. 131) Harshorne revisite les notions traditionnelles qui qualifient le pouvoir de Dieu en se demandant dans quelle mesure la conception traditionnelle de la perfection implique entre autres des caractéristiques telles que l'entière indépendance, et l'immutabilité ou l'impassibilité. Comment Dieu pourrait-il posséder des attributs qui autrement font des humains des tyrans ? Comment admirer et adorer un Dieu qui ne ressent rien face à sa création et qui vit en rapport avec elle une relation de maître et d'esclave ou de tyran et ses sujets ? D'ailleurs, et Harshorne le dit bien, notre vision actuelle des rois et des césars ne nous amène plus à vénérer ces images de toute-puissance, d'impassibilité, d'indépendance, images qui étaient associées aussi à Dieu. Hartshorne travaille le concept de Dieu en lui attribuant plutôt des qualités telles que la capacité d'influencer et d'être influencé, de changer, de partager, d'interagir, de dépendre même, dans une perspective qui dépasse tout ce qui saurait être imaginé. (Case-Winters, 1990, p. 131) Hartshorne réfléchit aussi sur la capacité de Dieu de partager entièrement ce pouvoir avec sa création, sans jamais être affaibli dans un tel partage, puisqu'Il en est la source même. Anna Case-Winters écrit : «Hartshorne takes a decidedly different approach to the derivation of divine attributes and it leads him to a genuinely different understanding of divine power.» (Case-Winters, 1990, p. 133)

Hartshorne pose ensuite la question de la définition du pouvoir de Dieu à travers la perfection en contexte religieux, à savoir que celle-ci peut être désignée par «qui est digne d'adoration» (en anglais : *whorshipfulness*). Si, dans les religions théistes, Dieu est défini par les mots : Celui qui est adoré (en anglais « God is the One Who is Worshipped »), Il ne peut pas avoir des attributs tels que ceux qui lui ont été donnés jusqu'à maintenant par la théologie classique. L'image d'une relation à Dieu à l'enseigne du tyran et de ses sujets ne peut pas être plausible. En fait, la chose la moins souhaitable dans le cas d'un tel dieu est justement de l'adorer.

Plus précisément, Hartshorne a créé un modèle dipolaire du pouvoir de Dieu qu'il nomme aussi double transcendance et qui constitue, Case-Winters l'écrivait, un outil d'une grande utilité pour retravailler la question de la toute-puissance de Dieu. Il est important de bien marquer la différence sémantique entre les termes *di-polaire* et *bi-polaire* puisque le second terme connote l'existence d'une certaine antithèse dans le rapport des idées. Or, le terme di-polaire ne suggère pas cette antinomie mais bien simplement l'existence de deux pôles, mis en présence. Pour la compréhension de cette thèse, le terme di-polaire, tel que proposé par Hartshorne, est utilisé.

4.1.2 Charles Hartshorne et le pouvoir dipolaire

Le théisme dipolaire est un concept de Charles Hartshorne. Puisque cette thèse porte sur la pensée processuelle whiteheadienne, il est de bon aloi d'examiner cette conceptualisation particulière de Hartshorne et de voir comment elle a influencé la pensée de David Griffin. Rappelons que Charles Hartshorne (1898 – 2001) a été, entre autres, l'assistant de Whitehead et qu'il a développé la philosophie whiteheadienne en établissant les fondements théologiques qui faisaient de la pensée whiteheadienne une cosmologie, une métaphysique et une théologie nouvelles. Hartshorne est un véritable pionnier. Il crée et utilise les termes *théisme dipolaire* ou encore *théisme à double transcendance*. Anna Case-Winters décrit ce concept comme un ajout significatif à la théologie en ce qui concerne la question de la toute-puissance de Dieu. Le théisme dipolaire ou double transcendance, est né de l'observation de Hartshorne à l'effet que les

idées métaphysiques de base se présentent en paires inséparables et dont les composantes s'impliquent toujours l'une l'autre. Il déplore, de fait, le théisme traditionnel qui a associé la perfection divine à seulement l'un ou l'autre des aspects de ces dyades métaphysiques, une erreur fondamentale, selon lui. Pour Hartshorne, Dieu est à la fois chaque pôle de ces relations métaphysique, jamais l'un ou l'autre : « God contrasts with creatures, not as infinite with finite, but as infinite-and-finite (both in uniquely excellent ways, beyond all possible rivalry or relevant criticism.)» (Hartshorne, 1984, p. 44)

Case-Winter explique:

Hartshorne's principle of dual transcendence offers a more inclusive notion of perfection entailing both metaphysical poles. God is not limited to one side only of the categorical contrasts but expresses each in supremely excellent ways. (...) He is in fact applying both a predicate and its negation to God. He avoids contradiction, however, by applying the two terms to different aspects or poles, abstracts and concrete.(Case-Winters, 1990, p. 141)

Plus particulièrement, en lien avec le pouvoir de Dieu, Hartshorne insiste sur l'inclusion des différents contrastes dans ce qui définit le pouvoir divin, à l'effet que Dieu, dans sa perfection, soit le lieu d'expression et d'existence des différents pôles. Le pouvoir de Dieu est ultime puisque Dieu détient la perfection des pôles qui autrement s'affronteraient sans cesse, comme c'est le cas dans la conceptualisation théologique classique. C'est de cette perception qu'il s'agit aussi, lorsque la non-violence est saisie dans son contexte moderne : un dualisme irréconciliable. Hartshorne démontre comment Dieu a la capacité d'influencer et d'être influencé, de persuader et d'être persuadé à son tour par la Création, de changer et de rester immuable. Son pouvoir est absolu dans la mesure où il inclut tout en Lui-même. À ce chapitre, le principe du pouvoir dipolaire implique également la mise en présence simultanée de l'abstrait et du concret en Dieu. Ainsi, l'abstrait fait référence à ce qui demeure éternellement en Dieu tel que son identité, sa capacité d'aimer et de créer, mais le concret concerne tout ce qui est dynamique et vivant dans la création, un dynamisme imprévisible et créatif.

Ces caractéristiques du pouvoir divin font de Dieu une réalité qui peut véritablement échanger avec ses créatures et sa création. Un Dieu avec lequel la relation et l'interaction sont possibles, réels, constants et intimes.

4.1.3 Comment ce pouvoir dipolaire de Dieu fonctionne-t-il ?

Case-Winters décrit ainsi le phénomène :

Hartshorne maintains consistency between divine power of influence and human power of influence by using the model of « knowing » as the mode of operation of both. The mind is influenced by what it knows. All influence, both divine and human, takes place by virtue of the one influencing becoming an object of awareness or experience for the one who is influenced. “The power of God over us consists in his being the supreme object of awareness.”⁴⁵ (Case-Winters, 1990, p. 144)

La connaissance est le mode de transmission des influences entre Dieu et la Création, et réciproquement. En utilisant ce modèle, Hartshorne exclut la capacité de contrôle et de coercition sur les entités et les événements. Comme le mentionne Anna Case-Winters, ce modèle a aussi l'avantage de présenter un concept du pouvoir qui s'applique autant à Dieu qu'à ses créatures.

La mutualité et la réciprocité ainsi décrites excluent l'univocité, l'unilatéralisme du pouvoir de Dieu. Ce pouvoir suprême contribue à garder le monde dans sa réalité présente, de garder le lien entre le divin et le terrestre, de maintenir la création dans un état où prévalent les lois naturelles de manière à préserver la liberté des entités et de les inviter à atteindre un esthétisme optimal, et enfin de présenter à chaque entité un but initial auquel chacune peut répondre. Cette capacité de Dieu d'être influencé (réceptivité) et d'influencer autrui (capacité de répondre) parfaitement, dénote la supériorité qualitative du pouvoir divin. Cette perfection est associée, pour Hartshorne, à la perfection de la connaissance et à la perfection de l'amour. Le pouvoir de Dieu est suprêmement persuasif.

⁴⁵ Hartshorne, *Divine Absoluteness and Divine Relativity* page 166, dans Case-Winters p. 144

La question du pouvoir, en lien avec le concept de la double nature de Dieu en théologie processuelle, se posait. La dipolarité caractérise, en effet, la conceptualisation de la théologie processuelle. Une nature primordiale, ou pôle mental et une nature conséquente ou pôle physique, constituent le principe de cette dipolarité de portée cosmologique. Pour le théologien Joseph Bracken, toute entité est constituée de ces pôles, à la différence que Dieu les possède et les exerce parfaitement. Ce partage parfait et constant du pouvoir entre Dieu et ses créatures permet à Bracken de conclure, comme Hartshorne, que Dieu est tout-puissant. (Bracken, 2001, p. 95) Cette toute-puissance est radicalement différente de ce qu'évoque la théologie classique.

Unique à la théologie processuelle, cette conception de Dieu et de sa toute-puissance est particulièrement significative lorsque sont examinées des questions sociales ou politiques à travers ce prisme nouveau et inédit de la théologie processuelle. David Griffin a travaillé ces questions et lorsqu'il propose le changement paradigmatique vers le post-modernisme constructiviste, il conçoit non seulement un nouveau pays, une nouvelle société américaine, mais aussi et surtout, une foi nouvelle, une espérance différente en dialogue avec Dieu, comme s'il disait à l'humanité qu'elle s'est peut-être trompée sur son compte. Il est différent du dieu qui est adoré présentement. (Griffin, 1989, p. 73) La vision de Griffin, dans le droit fil de Hartshorne, est révolutionnaire. La non-violence processuelle est un outil et une caractéristique de Dieu, de qui un visage différent est proposé par la pensée processuelle, un Dieu dont on n'est pas certain qu'il se soit tout à fait complètement révélé à ce moment-ci, comme le mentionne Hartshorne dans *Omnipotence and other Theological Mistakes*, où justement, il questionne l'infaillibilité de la révélation :

The classical view of revelation is not convincing to very many scientists, philosophers, or humanists of our time. (...) It becomes ever harder to see how the extreme doctrine of infallible sacred writings can be sound. To insist upon that doctrine imposes a fearful burden on our democracy. (Hartshorne, 1984, p. 43)

Comme on peut le constater, le commentaire de Hartshorne est de grande actualité lorsqu'il dit qu'imposer la doctrine de l'infaillibilité des Écritures fait courir un grand risque à la démocratie. Griffin a attaqué cette question parce qu'il a constaté très tôt dans sa carrière que l'attitude États-unienne faisait la promotion, au nom d'une certaine conception de Dieu de valeurs liées à une forme d'oppression, dans un grand nombre de secteurs. Or, pour faire ce constat, il fallait que Griffin soit déjà acquis à la conception théologique processuelle de Dieu et en particulier de sa dipolarité. Il fallait que le principe de la connaissance, tel qu'expliqué par Hartshorne, ait agi en lui. Les questions que Griffin étudiait étaient littéralement teintées de théisme classique y compris la non-violence. Or, pour traiter de ces sujets à travers le prisme de la théologie processuelle, il était impossible de demeurer dans le même modèle paradigmatique, et théologique. En 1991, lorsqu'il publie *Evil Revisited, Responses and Reconsiderations*, Griffin adhère clairement à la conception whiteheadienne-hartshornienne de Dieu, et propose lui aussi ce changement conceptuel : pourquoi le faire, quand le faire et comment le faire. Il y a consacré sa carrière.

4.2 Conceptualisation de la non-violence chez David R. Griffin

4.2.1 Repositionnement et mise en contexte

Les trois chapitres qui ont précédé les présentes permettent de détailler et de comprendre comment David Griffin a lu les événements politiques et sociaux qui ont jalonné ses années de recherche et d'enseignement en théologie processuelle. Griffin explique comment il a été influencé par des personnes marquantes de l'Histoire, et comment tous ces événements ont suscité chez lui la réflexion qu'il nous livre depuis 40 ans. Visiblement, la conceptualisation de la non-violence chez Griffin est caractérisée par un alliage imbrisable de l'approfondissement et l'intégration des valeurs non-violentes à la pensée processuelle, grâce à la connaissance. Griffin incarne l'intégration de ces valeurs.

Un peu comme le modèle de la roue d'entraînement qui tourne sur elle-même dans un mécanisme d'horlogerie, le fait que David Griffin soit sensibilisé aux valeurs de la non-

violence à un moment de sa vie a permis que s'amplifie sa recherche sur des sujets tels que la non-coercition de Dieu et l'application de valeurs processuelles dans une grande variété de domaines de l'activité humaine. Ces valeurs se sont enrichies les unes les autres avec les années, comme cette roue qui tourne sans cesse, approfondies, diversifiées, et mobilisées, parce que nourries par la connaissance. Cette évolution s'est donc produite de manière verticale. Outre le cliché éternel de la croix, on ne peut passer sous silence un approfondissement horizontal de cette évolution dans une perspective où Griffin a saisi, avec les années, un public plus large à tous les points de vue.

Il vaut la peine, maintenant, de se poser la question d'un angle différent, notamment en regardant non pas à l'intérieur, chez Griffin et à travers son oeuvre, mais vers l'extérieur, vers le monde, pour constater combien Griffin a fait évoluer la non-violence en elle-même, comment il l'a utilisée pour faire émerger devant le visage de notre monde, un Dieu que nous ne connaissions que peu ou pas. Dépassé, le dieu de la guerre et de la terreur. Terminé, le dieu du contrôle absolu et de l'omniscience. Fini le dieu impassible, indépendant et transcendant. Alors que Hartshorne nous montre comment Dieu, dans sa nature dipolaire, se fait présent à chaque seconde littéralement, intimement en relation avec chaque entité, et donc participant de ces échanges et de ces relations entre tous et Lui, Griffin nous montre *comment* cette relation particulière avec ce Dieu nouveau conduit l'humanité vers plus de lumière, plus de justice et plus de paix, parce qu'en aucun temps la force n'est employée, ni la violence. Griffin a lui-même actualisé cette nouveauté et exhorte maintenant autrui à cette actualisation. Griffin a fait évoluer la pensée processuelle vers une applicabilité diversifiée et versatile en la soumettant au feu de l'économie, de l'éducation, de la politique, etc.

Il faut dire que le contexte politique et social s'y prêtait et s'y prête toujours. Griffin dénonce, entre autres, des pratiques états-uniennes en matière d'économie et de militarisation. Il a débuté sa carrière de recherche et d'enseignement dans un contexte troublé par une guerre perdue en Asie du sud-est, mais il avait vu, étant garçon, les États-Unis libérer l'Europe avec les Alliés. Griffin est convaincu de la grandeur et de la noblesse de son pays et c'est pourquoi il continue de proposer que les États-Unis

prennent le leadership de cette « nouvelle libération » du monde. (N'est-ce pas là ironique, quand on lit le titre d'un critique des politiques extérieures américaines, William Blum : *Freeing the World to Death* (Libérer le monde, à Mort)⁴⁶, faisant justement référence à certaines politiques économiques qui proposent de soutenir l'économie de pays mais qui dans les faits, les épuisent économiquement.) Griffin n'est pas dupe. Il affirme que ce sont les États-Unis qui sont les plus importants acteurs de cette course à la destruction du globe, et donc que ce doit être eux qui prennent la tête de son mouvement de guérison. Utopique ? Peut-être. De toute évidence, beaucoup reste à faire dans la préparation d'une mise en place d'un nouveau paradigme, comme un grand chantier qu'on prépare soigneusement et longtemps d'avance. À travers cette diffusion et cette préparation, la pensée processuelle rencontre ses détracteurs, entre autres, aux chapitres de la théodicée, de la création, et de la nature de Dieu. Par contre, sa nouveauté est telle qu'il serait dommage de ne pas lui donner cette chance de la mise à l'épreuve. La valeur des travaux de David Griffin, de même que ceux des autres chercheurs en process, est inestimable. Cette conceptualisation de Dieu est très certainement nouvelle et choquante même, mais elle pourrait être le moteur qui puisse donner son impulsion au changement paradigmatique souhaité par Griffin, pour sauver notre planète qu'il voit en danger.

À la question posée en 4.1.2. sur le pouvoir de Dieu : nous sommes-nous trompés ? Nous pourrions répondre à la fois oui, et non. Oui, d'après Griffin, si l'humain persiste, globalement, à entretenir des images de Dieu qui nourrissent les ambitions agressives de contrôle, d'impérialisme et de soumission d'une entité sur une autre, à toutes les échelles ; et non, puisque Dieu poursuit lentement mais sûrement son travail patient et obstiné de persuasion. Il continue de se révéler à l'ensemble de la création. Dieu, cependant, pas plus que nous, humains, ne sait ce qui adviendra.

Nous sommes-nous trompés sur le pouvoir de Dieu ? Complètement, si l'on en croit Griffin qui démontre comment le modernisme a contribué à la destruction de ressources.

⁴⁶ Blum, William. *Freeing the World to Death. Essays on the American Empire*. Monroe, Maine: Common Courage Press, 2005. Voir aussi Chossudovsky, Michel. *Globalization of Poverty*. Montréal: Global Research, 2004.

Pas vraiment, parce que nous prenons lentement mais sûrement conscience de la situation et que les générations qui suivront redresseront possiblement la barre. Notre monde est en devenir. Ici encore, l'atmosphère est à la spéculation.

Nous sommes-nous trompés sur Dieu Lui-même ? Absolument pas. Nous pouvons émettre l'hypothèse que l'humanité perçoit Dieu selon sa capacité, à un moment précis de son développement. Le fait que Griffin, et d'autres, démontrent que cette image de Dieu est périmée, implique que l'évolution humaine est à un point où la conceptualisation de Dieu s'affine, sortant toujours plus du chaos de la Création pour aller vers un cosmos d'amour et d'épanouissement. D'un point de vue processuel, la révélation de Dieu est éternelle, non enclavée dans un espace temporel limité, comme le démontre Hartshorne. La théologie processuelle avance que Dieu change. Il ne peut pas y avoir de finitude en Dieu. Il peut donc être présumé que notre connaissance actuelle de Dieu ne soit pas identique à celle qui s'est développée par le passé, et différente de celle qui se développera avec le temps, dans les siècles à venir.

A partir d'une conception différente de Dieu et du pouvoir de Dieu, un imbriquement de thèmes théologiques se produit. Si l'on peut concevoir Dieu différemment, tout ce qui découle de cette perspective doit changer, et cela concerne aussi la conception moderne de la non-violence, en migration vers une non-violence postmoderne.

4.2.2 Non-violence classique et non-violence processuelle

Une distinction fondamentale entre les deux appartenances est celle de la conception fondamentale de Dieu. Dans une perspective théologique classique, la non-violence ramène l'humain à Dieu, dans sa conception classique unipolaire, pour ainsi dire. Cette conception, tel qu'il fut vu, appelle à une univocité des caractéristiques de Dieu qui l'emprisonnent dans un rôle tout à fait limité. En contexte processuel, excluant d'emblée la coercition et la violence, la conceptualisation dipolaire de Dieu a tôt fait de faire se modifier le langage. Il fut observé au chapitre 3 que dans ses écrits, Griffin utilise des

connotations et locutions qui ne témoignent jamais de violence et qui n'utilisent pas de verbes reliés à la terminologie de la violence. Par exemple, Griffin n'utilisera jamais le terme « forcer » ou « contraindre » mais bien « persuader » et « convaincre ». Du point de vue sémantique, Griffin travaille lui-même à persuader autrui. La non-violence processuelle est peut-être davantage un *faire avec*, et un *amener à*, qu'un *agir contre*, plus marqué en contexte classique. (Les textes de Martin Luther King Jr. parlent de nouvelles manières de lutter et de combattre, par exemple. (King, 1967, pp. 90, 101)) Il est hors de question, par ailleurs, que la non-violence processuelle soit utilisée à des fins autres que celle du bien commun. Elle se distingue donc du discours de Sharp sur le sujet. (Comme la non-violence classique d'ailleurs.) La non-violence processuelle ne se situe pas non plus au niveau du discours de Niebuhr qui propose la balance du pouvoir, la dissuasion militaire et le réalisme politique pour maintenir la paix. La voie processuelle propose la négociation et la mobilisation publique *dans* la paix. À partir du moment où une conversion se produit chez un individu, la mobilisation se poursuit à différents rythmes, jusqu'à l'actualisation. Ici encore, on ne saurait que trop insister sur cette quatrième étape.

Les contrastes entre la non-violence classique et non-processuelle peuvent être mis en évidence dans le tableau 1 repris ici sous une troisième forme : elle propose les éléments de la non-violence classique sous l'auteur le plus représentatif de tous ceux qui ont été étudiés dans cette thèse et ceux de la non-violence processuelle telles que proposée par David Griffin. Nous avons choisi Léonard Desroches, notre acteur non-violent canadien, parce qu'il n'a aucun lien avec David Griffin et qu'il est représentatif de notre société contemporaine, nord américaine et canadienne de surcroît.

Tableau 1- C : *Éléments communs*

Desroches Griffin

Les moyens utilisés

La parole	●	●
Les écrits	●	●
Les actions	●	●
La prière	●	
Le jeûne	●	
Le leadership	●	●

Le but poursuivi

Justice	●	●
Paix dans le monde		
Devenir comme Dieu		●
Agir comme Jésus	●	●
Accéder à l'autodétermination (empowerment)		
Changer le monde (nouvel ordre mondial)	●	●

Caractéristiques de la non-violence

Prend du temps	●	
Implique la réconciliation	●	
Implique de la souffrance	●	●
Commande l'amour des ennemis	●	
Conçoit l'interdépendance	●	●
Débute par une prise de conscience	●	●
Commande l'imagination et la créativité	●	●
Conçoit une religion unique		●
Leadership et pouvoir charismatiques du meneur		●

Sous cette rubrique, les deux paramètres qui ne se retrouvent pas dans le langage de Griffin sont le jeûne et la prière. Ces deux paramètres sont associés généralement à la doctrine chrétienne classique. Cela ne signifie pas que Griffin ne prie ni ne jeûne dans sa pratique mais bien qu'en aucun temps, il n'a suggéré d'utiliser ces pratiques dans le cadre d'une action directe non-violente processuelle.

La paix dans le monde est tributaire de la justice. C'est pourquoi les auteurs cherchent d'abord la justice.

Curieusement, devenir comme Dieu fait partie du langage de Griffin alors qu'il est absent chez Desroches.

Les deux auteurs conçoivent que le changement soit le but de l'intervention, mais Desroches travaille au niveau local alors que Griffin, dans l'ensemble de son discours, parle d'un changement global. Il s'agit là toutefois d'une différence d'auteurs, et non d'école de pensée.

Griffin fait toujours dans l'urgence. Il ne concède pas que l'action directe non-violente puisse prendre du temps.

La Réconciliation est hors propos chez Griffin, et largement présente du côté classique.

Griffin propose une religion globale. Cette proposition ne revient jamais du côté classique.

Griffin n'incarne pas un leadership tel que celui qu'il décrit comme nécessaire au changement. Ce leadership et ce pouvoir sont à une échelle nationale et internationale.

En contexte processuel, la non-violence est à la fois un outil, une caractéristique et un objectif allié à la persuasion comme moyen de négociation pour parvenir au bien commun. Le tableau 1-C en page précédente, démontre que le lien de parenté entre la non-violence classique et la non-violence processuelle est bien visible. On peut dégager, toutefois, que la non-violence processuelle semble ne pas s'appuyer sur des pratiques religieuses ou normes éthiques chrétiennes (telles que la réconciliation⁴⁷ ou aimer ses ennemis) dans l'élaboration de ses actualisations et de sa doctrine. Le terme *semble* est choisi ici puisque la thèse porte sur l'œuvre de Griffin et n'est pas exhaustive de tout ce qui se produit en pensée processuelle.

4.2.3 Pouvoir de Dieu et enjeux politiques modernes

L'évidence de l'antagonisme entre certaines pratiques économiques et politiques des États-Unis et la vision paradigmatique de David Griffin se fait d'elle-même à toutes fins pratiques. Il est tout de même opportun de rappeler ces faits à ce moment-ci.

⁴⁷ En fait, la question de la réconciliation se pose lorsqu'elle implique l'interdépendance dans un contexte processuel, tel que l'entend Griffin, et non dans le but de réaliser un précepte chrétien : « Vas d'abord te réconcilier avec ton frère . » Mt 5, 24.

Tableau 4- B : Rétrospective historique - Reprise

La reprise du tableau 4 et sa modification en fonction des besoins de la thèse à ce moment, permet d'établir un parallèle entre les événements qui ont marqué l'histoire américaine, leurs enjeux, et comment la notion de pouvoir, en théologie processuelle a permis à Griffin de comprendre, d'évaluer, de se positionner quant à une éthique et d'actualiser sa pensée en conséquence.

Les enjeux sont identifiés par les qualificatifs Politique, Militaire, Économique et Religieux. L'interprétation de ces enjeux est documentée au chapitre 2.

Événement	Enjeu	Interprétation	Pouvoir de Dieu et herméneutique processuelle
1961 Guerre du Vietnam Intervention U.S. au Laos et Cambodge.	P, M, É	Stopper et renverser la progression du communisme en Asie du Sud-Est. Positionner stratégiquement les É-U dans cette région.	S'oppose au principe de non-coercition de Dieu et d'interrelativité. Griffin dénonce la situation, ne propose pas de solution.
1962 Crise des missiles de Cuba.	P, M	Combattre le communisme	Oppression, ingérence.
Arrêt Engel de la Cour Suprême. (Interdiction de prier et lire la Bible à l'école)	R,P	Volonté de séparer l'État du religieux	Recherche et enseignement par Griffin, d'une conceptualisation différente de Dieu.
1963 Assassinat de John F. Kennedy.	P		Oppression, violence, ingérence
1965 Voting Rights Act : Les Noirs obtiennent le droit de vote.	P		Un pas dans l'interrelativité vers une justice fragile.
Assistance médicale aux personnes âgées.	É, P		Interrelativité et justice sociale.
Loi sur la contraception.	R, P	Groupes pro-choix et pro-vie s'affrontent dans la violence	Oppression et coercition. Non conforme aux valeurs processuelles.
1966 Arrêt Miranda : la police doit lire les droits des prévenus au moment de l'arrestation et droit à un avocat pour tous.	P		Apport positif

1968	Assassinat de Martin Luther King, Jr. Assassinat de Robert Kennedy.	P, R P		Oppression, violence. Ces événements marquent l'opinion et la conscience publiques.
	Civil Rights Act Premiers signes du mouvement de libération de la Femme.	P É, P		Apport positif dans l'actualisation de l'interrelativité et de la justice.
1969	Premiers pas sur la lune. Élection de Richard Nixon.	M, P	La conquête de l'espace est dans le but d'une militarisation de celui-ci.	
	Concert de Woodstock.	P, R	Concerne le vivre-ensemble et la spiritualité à travers la tribalisation	Apport positif dans l'actualisation de l'interrelativité et de la justice.
	American Indian Movement.	P, É	Réponse à l'oppression génocidaire	Complètement à l'opposé des valeurs processuelles non violentes.
1973	Cessez-le-feu au Vietnam.	P, M	Épuisement des ressources militaires et économiques. Perte du sens de l'honneur qu'il faut sauver à tout prix.	Apport positif dans une démonstration d'orgueil, de déni de l'interrelativité et de la justice. Griffin publie <i>A Process Christology</i>
	Coup d'état au Chili.	P, É	Positionnement stratégique des É.-U. ingérence flagrante.	Va à l'encontre des valeurs de non-coercition et interrelativité.
1974	Crise du Watergate. Élection de Gérald Ford.	P		Déni du modèle paradigmatique comme tel où la conception du monde, de Dieu, de la société en lien avec la vérité est méprisée. Publie en '76 <i>God Power and Evil, A Process Theodicy</i>
1975	Légalisation partielle de l'avortement.	R, P		
1977	Élection de James E Carter.	P, É		

1979	Accident nucléaire de Three Mile Island. Armement par les É-U des Moudjahidines afghans. 1979-1981 : Crise des Otages Américains en Iran.	P, Env. É, M P, É	Contamination environnementale, insuffisance des connaissances scientifiques.	Destruction de l'environnement, enjeu de la pérennité. Griffin est préoccupé par l'énergie nucléaire, principalement l'armement. Appel au concept d'interrelativité et de globalisation.
1980-1990	Guerre civile au El Salvador. Affaire Iran-Contra.	P, É, M P, É, M		
1981	Élection de Ronald Reagan. Attentat contre Ronald Reagan (69 jours après le début de sa présidence). Soutien aux Contras du Honduras contre les Sandinistes du Nicaragua.	P, É É, M, P		
1983	Double attentat contre les QG américains et Français au Liban. Fin de la Guerre Froide.	P, M P, É, M	Réponse politique aux pertes Libanaises, par des groupes armés.	Manifestation classique de violence. Griffin publie <i>Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race</i> et en 1984 <i>A Post-Hiroshima Image of the Future</i>
1989	Élection de George Bush, père. Renversement du Général Noriega au Panama. Chute du Mur de Berlin.	P, É É, M, P É, P, M	Violence en Amérique du Sud, modification du paysage politique et ré-alignement des blocs de l'Est. Répercussions économiques, militaires et politiques	Événements qui nient la nature de Dieu tel que Griffin le publie dans <i>God & Religion in a Postmodern World</i> . Il publie aussi <i>Primordial Truth and Postmodern Theology</i> .
1990	2 août : Invasion du Koweït par l'Iraq.	P, M, É	Violence extrême.	Oppression, ingérence, prédation. Griffin publie <i>Sacred Interconnections</i> . Dans la flambée de violence des dernières années, le déni des principes processuels, entraînant les pertes humaines et environnementales semblent se diriger vers un paroxysme.

1991	Guerre du Koweït (17-27 janvier). L'URSS éclate en 15 États.	É, M, P P, M, É	Intervention militaire afin de protéger les intérêts économiques des É.-U.	Opportunisme économique, prédation, violence. L'impérialisme états-unien est flagrant.
1993	Élections de Bill Clinton.	P, É		Griffin publie <i>Postmodern Politics for a Planet in Crisis</i>
	Incendie – secte de Waco au Texas. 80 morts.	P	Intervention militaire domestique contre des civils barricadés.	Coercition, désolation, négation de l'individu. Oppression flagrante contre sa propre population.
1998	Bombardements américains sur l'Irak, le Soudan et l'Afghanistan. Montée des Talibans dans quelques pays du Proche-Orient.	M, É, P, R	Prédation des ressources pétrolières	Violence, oppression, ingérence, prédation
2001	Élection de George W. Bush.	P, É		
	Attentats du 11 septembre.	P, É, R, M	Violence anti-amérique visant l'ensemble sociétal de l'Occident	Violence, oppression, destruction David Griffin est dévasté par cette violence inqualifiable.
	Intervention en Afghanistan avec l'accord de l'ONU.	P, M, É, R	Réponse militaire aux attentats du 11 septembre.	Violence, oppression, destruction.
2003	Invasion d'Irak, le 20 mars avec le soutien du Royaume-Uni, sans l'accord de l'ONU.	É, M, P, R	Guerre de prédation, stratégie militaire pour positionner les É-U au Proche-Orient, antagonisme à l'axe du Mal.	Violence, oppression, destruction, désinformation.
2004	Opération américaine et française pour chasser le Président haïtien Aristide du pouvoir.	P	Le chaos permet d'installer son propre gestionnaire.	Griffin publie <i>The New Pearl Harbor</i> . Sa lutte pour faire la vérité sur les attentats a commencé. En démontrant la participation du gouvernement dans ces attentats, Griffin vise à précipiter le changement paradigmatique.

2005	<p>Ouragan Katrina.</p> <p>Décès du Pape Jean-Paul II.</p>	<p>É, P</p> <p>P, R</p>	<p>Poids économique des relevailles après l'ouragan. Allégations que les autorités de Washington ont laissé des pauvres à eux-mêmes. Impact politique avant l'impact religieux, pour les États-Unis.</p>	<p>Griffin publie <i>The 9/11 Commission Report : Omissions and Distortions</i> et <i>Deep Religious Pluralism</i>. Sa démarche en faveur de la globalisation via le religieux s'amorce. Non-coercition de Dieu, interrelativité, globalisation et pérennité sont en place, structurés et signifiants.</p>
2006	<p>Écllosion de grippe aviaire en Chine.</p> <p>Tsunami en Indonésie, aide américaine.</p> <p>Élections à la chambre des sénateurs et des représentants : victoires démocrates.</p> <p>Entrée en vigueur des accords de Kyoto.</p> <p>Bombardement en Somalie de cibles reliées à Al-Qaïda.</p>	<p>P, É</p> <p>P, É</p> <p>É, P</p> <p>P, M, É</p> <p>P</p>	<p>Ces événements concernent le vivre-ensemble, la recherche et développement pharmaceutique, l'aide humanitaire. Poids et opportunisme économiques indéniables.</p> <p>Enjeux économiques, dû aux changements radicaux nécessaires et utopiques à réaliser.</p>	<p>Interrelativité et globalisation. Ces deux valeurs sont liées à la solidarité nécessaire afin d'endiguer l'épidémie. Qu'elle soit motivée par l'épreuve économique et sociale qu'elle pourrait causer, l'épidémie de grippe aviaire a suscité une prise de conscience.</p> <p>Griffin publie <i>The American Empire and the Commonwealth of God</i>, ainsi que <i>Christian Faith and the Truth behind 9/11 : A Call to Reflection and Action</i>. Avec Dale Scott: <i>9/11 and American Empire : Intellectuals Speak Out</i>.</p>
2007	<p>Consolidation de la présence américaine en Irak.</p> <p>Tuerie de Virginia Tech.</p> <p>Concert Live Earth simultanément dans 9 villes du monde.</p>	<p>M, É, R</p> <p>P</p> <p>P, R, É</p>	<p>Guerre économique et stratégique manipulant l'antagonisme Islam/christianisme, Orient/Occident, démocratie/totalitarisme</p> <p>Concerne le vivre ensemble, courte visée spirituelle, visée économique dans un changement paradigmatique.</p>	<p>Oppression, prédation, violence</p> <p>Publie : <i>Debunking 9/11 Debunking : An Answer to Popular Mechanics and Other Defenders of the Official Conspiracy Theory</i>.</p> <p>Le changement paradigmatique semble s'amorcer. Le concept de l'interrelativité est peut-être celui qui mobilise le plus de gens, grâce entre autres aux réseaux sociaux et nouvelles technologies de l'information et des télécommunications.</p>

2008	Élection de Barack Obama.	P, É, M	Enjeu militaire parce que le candidat Obama a promis de mettre fin au déploiement américain en Irak. Économique à cause des réformes sociales promises.	
------	---------------------------	---------	---	--

Lorsque David Griffin a pris conscience de l'opposition entre la réalité politique et la conceptualisation processuelle de Dieu et du pouvoir de Dieu, c'est devant un mur qu'il s'est retrouvé, tant les valeurs promues par la nation et le gouvernement américains étaient éloignées, antithétiques même, de ce que la théologie processuelle proposait. Tous les événements militaires restent en opposition avec le principe de non-coercition de Dieu. Même lorsqu'il faut employer la violence pour garder la paix, il y a violence. Griffin reste conscient que celle-ci n'est pas inéluctable. Il faut parfois y recourir. Cependant, les événements qu'il a cités lui-même et ceux dont parlent ses collaborateurs sont des exemples flagrants dont les retombées économiques, sociales et politiques sont tellement importantes qu'ils ne peuvent pas porter de telle manière, la marque de l'antagonisme. C'est pourquoi Griffin qualifie ces pratiques d'état de démoniaques. Elles vont à l'encontre de ce qu'est Dieu, à l'encontre du discours théologique processuel et à l'encontre du caractère sacré de l'humain et de la création. Chaque événement contredit une visée de la pensée processuelle. L'image classique de Dieu est tellement déformée, qu'il est méconnaissable dans tout cet attirail guerrier.

Dans les campagnes militaires américaines, il semble y avoir une auto-proclamation de police et de juge internationaux, comme une attitude de propriétaire arrogant sur les ressources de la planète, une substitution de l'État voyou à l'autorité de Dieu, comme si les États-Unis se prenaient pour Lui. La démarche de David Griffin revêt un caractère prophétique. Est-il entendu ?

4.2.4 Non-violence processuelle, pouvoir de Dieu et démarche griffinienne

Si la non-violence processuelle affirme la non-coercition de Dieu de même que son pouvoir parfait de persuasion, s'il est couramment admis en théologie processuelle que le pouvoir de Dieu, tout comme sa nature d'ailleurs, est autre, (dipolaire) et radicalement différent de la conceptualisation moderne que l'homme s'en est fait, quelle est la valeur de la démarche de David Griffin dans le contexte du changement paradigmatique qu'il propose ?

Tel que Rescher l'a démontré, la valuation d'un donné revient à chaque entité actuelle selon l'ensemble des facteurs qui ont contribué à sa croissance et son développement. En termes généraux, chacun est le fruit de son enfance, de son éducation, de son environnement. (Rescher, 1969, p.4) La valeur de la démarche griffinienne est inestimable parce qu'il s'est illustré de telle manière qu'il puisse rallier d'autres penseurs autour de la question du changement paradigmatique, incluant le changement de conceptualisation de Dieu. La démarche de Griffin n'a pas pour seul objectif l'enseignement ou la sensibilisation. Il veut que la société change, que le monde change, et que notre civilisation prenne ce virage de la non-violence. Tout ce phénomène s'organise à partir de la double nature de Dieu de Whitehead, un concept qui a fait basculer celui du Dieu trinitaire à l'image et aux facultés anthropomorphiques vers un Dieu intersubjectif, interdépendant, et relationnel, entre autres. Malgré sa complexité reconnue, ce concept, repris et développé par Hartshorne en dipolarité de l'entité actuelle éternelle divine, propose un Dieu étonnamment proche, intime et impliqué profondément, entièrement dans le processus du développement des créatures et de la création dans son ensemble. David Griffin est un signaleur qui exhorte à un changement de voie avant qu'il ne soit trop tard.

Par ailleurs, il serait trop tôt pour avancer que Griffin a raison ou tort. Ce qui doit être examiné sont les différentes composantes qui concrétisent une conjoncture qui parle d'elle-même. Comme il fut détaillé au chapitre 3, Griffin a choisi de travailler et de passer par les grands thèmes que sont la non-coercition, l'interrelativité, la globalisation et la pérennité. Par exemple, la cause de l'environnement et de l'écologie rallie un grand nombre de personnes. Les grandes industries qui s'implantent dans le monde ont une influence sur la nature, même à des milliers de kilomètres de là. Ce principe d'interrelativité ne fait plus douter de cette vérité. Les décisions politiques et militaires ne sont jamais sans écho ailleurs sur le globe. Des nations continuent de s'appauvrir alors que d'autres s'enrichissent à leur dépens. (Chossudovsky, 2004) Griffin n'a rien inventé : il lit les événements et les interprète à la lumière des recherches et des connaissances qu'il a accumulées depuis 40 ans, fort d'une intégration de la pensée processuelle whiteheadienne-hartshornienne. Assurément, David Griffin veille, telle une sentinelle, sur

les intérêts de son pays et de la planète. Il fait même plus que veiller : il actualise sa mission de sensibiliser autrui sur ces réalités. C'était d'ailleurs cet aspect du modèle d'intégration qui fut davantage travaillé au cours du chapitre 3 de cette thèse. Sans actualisation, pas de dynamisme. Il est vrai, la non-violence prend, grâce aux travaux de Griffin, une couleur caractéristique de la pensée processuelle. Parce que le pouvoir de Dieu est différent, le fondement de l'actualisation est différent de ce qui motivait les acteurs de la non-violence classique. On cherche toujours à combattre l'oppression, on désire obtenir la justice, on croit y arriver par de nombreux moyens, non pas parce que le Christ a dit de tendre l'autre joue, parce qu'il commande l'amour des ennemis ou qu'il enseigne qu'il faille combattre la violence par l'amour. La victoire *processuelle* est envisagée parce que le Dieu qui propose cet idéal de justice et de paix tente de persuader à la fois et simultanément les oppresseurs et les victimes, que ce Dieu est à la fois entièrement oppression et réponse, dans sa dipolarité. Tous ces extrêmes, tel que mentionné en 4.1.2, et 4.1.3 sont en Dieu. Quelle différence sur le terrain? Peut-être imperceptible présentement, à cause de la conceptualisation actuelle de Dieu qui est toujours la même. Mais il est à prévoir qu'un jour, si le visage de Dieu, tel que proposé par la théologie processuelle, persuadait un grand nombre de gens, il pourrait y avoir une forte diminution de situations d'oppression et de violence, tant domestiques qu'internationales. Griffin rêve de les voir disparaître. Par conséquent, il faut s'attaquer de plus en plus au chantier de la diffusion de la pensée processuelle et rendre digestible la conceptualisation dipolaire de Dieu. Peut-être est-ce ici entre autres, qu'il faille prendre la relève de Griffin et de son projet.

4.2.5 Mise à jour des définitions de la non-violence et comparaison

Il est utile de prendre un instant pour faire une mise à niveau des différentes définitions de la non-violence élaborées jusqu'ici puisque, vraisemblablement, une nouvelle définition émerge maintenant, en lien avec la particularité processuelle de la non-violence.

Ainsi, au point 2.1 du chapitre 1, la définition suivante était proposée dans un contexte qualifié de séculier (ou classique) où les actions directes non-violentes sont posées pour le bien commun.⁴⁸ La définition tenait compte des points communs chez tous les auteurs retenus dans le tableau 1A (page 76) :

La non-violence est une doctrine⁴⁹ dont l'actualisation a pour objectif de parvenir à la justice et de changer le monde.

Puis, au point 3.3 du chapitre 3, la définition de la non-violence a pris une couleur différente, intégrant la pensée de David Griffin. À la lumière de l'analyse de ses travaux, la non-violence est :

Une caractéristique d'un processus visant à changer le monde, pour y vivre en accord avec la nature non-coercitive de Dieu, dans une perspective d'interrelativité comme base d'unification du monde, sous l'égide d'une gouvernance et d'une religion globales, viables pour les générations à venir, en recourant le moins possible à la violence ou sa menace pour parvenir à la justice et la paix. Née d'une prise de conscience, et grâce à l'imagination humaine, la non-violence devient un mode de vie individuel et collectif, de même qu'une politique nationale et internationale dont la valuation conduit à une éthique caractéristique, et nécessairement à l'action directe. Elle implique parfois une forme de souffrance, et prend pour modèle le Christ dans sa démarche de permettre à chacun de devenir à l'image d'un Dieu postmoderne qui offre, comme but initial à chaque entité actuelle, le plein épanouissement.

Cette définition griffinienne comprend les éléments présentés dans la première définition mais explique la nature de l'actualisation, dans un contexte d'une croyance en un Dieu

⁴⁸ Il faut faire abstraction des travaux de Gene Sharp puisque Griffin n'a pas été influencé par lui. Rappelons que Sharp démontre que des actions directes non-violentes peuvent très bien servir des causes dont le but est autre que le bien commun.

⁴⁹ Le terme *doctrine* renvoie à un ensemble de principes et d'énoncés tenus pour vrais.

postmoderne. La motivation qui soutient l'actualisation est rendue présente et différencie de manière importante la particularité processuelle de la définition. Pour un tenant de la non-violence processuelle, il est question ici de savoir ce que l'on fait, pourquoi on le fait et comment on le fait.

Tableau comparatif

Définition séculière	Définition griffinienne
doctrine	caractéristique d'un processus
dont l'actualisation	dont la valuation mène nécessairement à l'actualisation
parvenir à la justice	visant à changer le monde
changer le monde	pour devenir à l'image d'un dieu postmoderne
	et atteindre le plein épanouissement des individus

La définition séculière (ou classique) propose une *doctrine*, c'est-à-dire un ensemble d'énoncés tenus pour vrais. La pensée processuelle propose un processus, donc un dynamisme par définition. Toutes deux exigent l'actualisation dont l'une, spécifiquement dans le but d'obtenir la justice et l'autre de changer le monde, une idée plus radicale dans l'énoncé. En cours de route, la pensée processuelle invite à l'association personnelle à un Dieu qui est, entre autres, postmoderne, dipolaire, personnel, relationnel et tout-puissant, non seulement dans le but de changer le monde, tel que le propose la pensée classique mais dans celui aussi de parvenir à un plein épanouissement des individus en présence. La définition processuelle telle qu'élaborée à partir de l'œuvre de David Griffin propose plus qu'un changement de société. Elle amène l'individu à se changer lui-même en regard d'un Dieu qui l'a *persuadé* de le faire. Un dieu, nous l'avons vu, qui ne demande pas que l'on sacrifie à l'autel des pauvres, des laissés pour compte, des plus faibles, etc. Un dieu qui ne campe pas dans un pôle ou l'autre mais qui est lui-même les deux à la fois. Loin des images classiques de la non-violence chrétienne, la non-violence processuelle ne travaille pas sur des images telles que ce décrivait et rejetait Niebuhr à savoir des images doloristes où l'humain perd sa dignité sous prétexte d'une croyance méritoire au Christ souffrant, en acceptant de se laisser bafouer deux fois plutôt qu'une, parce qu'il est chrétien.

4.3 Non-violence postmoderne et perspective d'avenir

Le postmodernisme fait peu à peu son entrée dans notre civilisation. Au détour de chaque nouveauté, la voix du postmodernisme se fait entendre, non pas provenant du passé mais de l'avenir! Lawrence Cahoon, dans son anthologie du modernisme au postmodernisme⁵⁰ présente de nombreux auteurs chez lesquels le postmodernisme en est entré, que ce soit par la littérature, que ce soit par l'architecture, que ce soit par la philosophie, etc. Il est indéniable que la théologie processuelle whiteheadienne-hartshornienne a également contribué à cette avancée de notre civilisation, forte des applications pratiques apportées par David Griffin, entre autres théologiens, chercheurs et auteurs.

Tentativement, on pourrait tracer une ligne entre les non-violences modernes qui entretiennent une conceptualisation de Dieu propre au théisme classique, tel que Charles Hartshorne l'expliquait⁵¹, et la non-violence postmoderne, qui s'ouvrirait sur deux branches à tout le moins. La première se veut théiste, dont la conceptualisation de Dieu est propre à la pensée processuelle, et l'autre, a-religieuse, telle que décrite par Sharp, sans connotation ou lien religieux et s'associant même, selon les cas, aux mouvements terroristes. (Sharp, 1973b, p.6)

Ainsi, lorsque se pose la question des perspectives d'avenir pour la non-violence postmoderne, il faut recentrer le sujet sur la non-violence processuelle plus que sur la non-violence postmoderne qui pourrait inclure des formes de non-violences qui ne soient pas actualisées pour le bien commun. Or, cette caractéristique n'est pas négociable pour Griffin. Par conséquent, dans la catégorie de la non-violence postmoderne, la non-violence processuelle doit occuper une place à part entière, la discernant de ce qui fera partie de la catégorie générale.

⁵⁰ Cahoon, Lawrence. *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Ed. Lawrence Cahoon. Cambridge, Ma: Blackwell, 1996.

⁵¹ Hartshorne, Charles. *Omnipotence and other Theological Mistakes*. Albany: University of New York Press, 1984.

Quel avenir pour la non-violence postmoderne processuelle ? Certainement une amélioration des conditions de vie et de l'état de l'environnement. Griffin en est convaincu. Dans chacun de ses ouvrages, notamment ceux de la SUNY Series, Griffin conclut sur des phrases choc dont lui seul a le secret et qui, plus souvent qu'autrement, procèdent par la négative. (Cette façon d'écrire de Griffin a donné lieu à une étude de la connotation dans son langage, au chapitre 3.)

Par exemple :

A civilization that had been nurtured on this vision of the divine reality of the universe would not use its best minds and the lion's share of its wealth for developing ways to kill, but for ways to increase the beauty, justice, and peace of the world. (Griffin, 1989, p. 142)

What we need is a generation of political leaders who have broken free from this self-destructive modern vision, having replaced it with a postmodern vision of humanity living in an harmonious and sustainable way with the rest of nature. This harmonious and sustainable relationship with nature, reflected in our economic system, will be a necessary condition (...) for harmonious relationship among nations: otherwise, resource wars will be even more prevalent than in the past. (Griffin, 1993, p. 82)

Courage to live by persuasion alone will become one of the defining marks of a postmodern world. (Griffin, 1989, p. 127)

Ces extraits témoignent d'optimisme, mais Griffin ne manque pas d'égratigner au passage les politiciens actuels et traditionnels. Les changements dont il parle sont radicaux et touchent tous les aspects de la vie humaine, y compris et surtout, la conceptualisation de Dieu, à la base de la vision du monde. Griffin appelle ni plus ni moins à une nouvelle humanité. Il répondrait sans doute oui à la question posée en 4.1.1 : *Le pouvoir de Dieu : nous sommes-nous trompés ?* Il nuancerait en apportant, comme il le fait d'ailleurs, que nos sociétés, depuis le Moyen-Âge, ont grandement évolué, mais qu'elles ont pris une tangente destructrice, tout au long du modernisme, en priorisant la production de masse, la consommation effrénée et la profitabilité. Étaient-ce cependant des effets évitables puisqu'ils sont liés à la croissance de la population, la lutte des

classes et les guerres entre les pays ? Griffin propose d'ailleurs comme solution à ces tensions la création d'un gouvernement global :

Only with the creation of a global democratic government, based on a global bill of rights, will the rights of human beings *qua* human beings be protected regardless of the state they happen to be born in. (Griffin, 2003, p. 126)

Il n'est pas question ici de reprendre le propos de la thèse mais bien d'illustrer que la non-violence postmoderne et processuelle appelle à un nouveau développement prometteur, et promoteur de l'humain. L'avenir s'offre à cette discipline. Peut-être devons-nous, comme population mondiale, travailler au niveau local et régional dans un but commun pour que globalement les effets se fassent sentir et que globalement aussi, la planète ait pris ce virage ? Un tel virage n'est d'ailleurs pas impossible lorsqu'en regardant le déploiement de la chrétienté à travers le globe et l'histoire, l'on puisse espérer qu'un nouveau paradigme prenne doucement sa place. C'est ce que Griffin espère.

4.3.1 Alliances et affinités porteuses.

Until partial, competitive, short-sighted national interests are trumped by a government whose leaders are mandated to represent the long-term common good, our planet will be headed toward ecocide. For us passively to allow this trajectory to continue would be the height of moral irresponsibility. (Griffin, 2003, p. 130)

Until we elect people with postmodern sensibilities to that office, and make clear that we will support their efforts to move beyond the modern world order, the United States, both directly through its actions and indirectly by its examples, will continue to lead the world to self-destruction. (Griffin, 1993, p. 97)

Que conclure de ces extraits ? D'abord que Griffin croit fermement que la destruction de la planète sera devancée de millions, voire de milliards d'années si les pratiques modernes persistent. (Griffin, 1993, p.67) Il croit que la beauté et l'harmonie émergeront d'une conversion au postmodernisme, mais à l'intérieur des paramètres processuels. Il

croit qu'un politicien se lèvera parmi les autres et entreprendra de donner le coup de barre qui s'impose :

We must hope, however, that this is not quixotic, that some presidents will arise from among us who do have "the vision thing" and are willing and able to use the "White House effect" to realize this vision – a postmodern vision of humanity living in harmony, for God's sake, with the rest of nature. (Griffin, 1993, p. 98)

Et si cette personne ou ces politiciens n'étaient pas d'origine États-Unienne ? Les États-Unis emboîteraient-ils le pas dans cette initiative de protection et de restauration de la planète s'ils n'en sont pas les initiateurs ? Comme il fut mentionné au chapitre 3, c'est fort peu probable, si l'on en croit Charles-Philippe David dans *La politique étrangère des États-Unis* où il écrit que les États-Unis ne participent pas à une alliance internationale s'ils ne peuvent pas la contrôler. (David, 2008., p. 73)

D'ailleurs, autant David que Todd mentionnent que les États-Unis n'occupent plus la place qu'ils s'étaient donnée, justement parce que leur politique étrangère a mobilisé d'autres blocs politiques et économiques contre eux, de manière à les isoler. Todd va plus loin lorsqu'il affirme qu'il faut

au niveau du citoyen comme à celui de l'homme d'État, (...) apprendre à voir le monde tel qu'il est, échapper à l'emprise de l'idéologie, de l'illusion de l'instant, à la fausse alerte permanente (...) entretenue par les médias. (...) L'Amérique n'est pas une hyperpuissance. Elle ne peut, au stade actuel, terroriser que des nations faibles. (Todd, 2005, p. 277)

Todd voit davantage une joute économique et politique se dessiner entre l'Amérique et les nations Européennes, Russe et Japonaise qui pourraient former un bloc. La zone Euro est déjà une menace économique inquiétante pour les États-Unis qui consomment plus qu'ils ne produisent, un signe, toujours selon Todd, d'une économie reflétant la non-productivité.

Sur son combat en faveur de l'environnement, Griffin est-il alarmiste ? Le dictionnaire Robert propose cette définition du terme : *Personne qui répand intentionnellement des propos alarmants*. Sans connotation, Griffin répond à cette définition. Il a certainement l'intention d'alarmer le public. Cependant, ici particulièrement, il n'est pas seul. Du point de vue de l'environnement, son discours évoque fortement et rejoint ceux de Albert Gore, David Suzuki et Hubert Reeves, par exemple. Ne faut-il pas justement alarmer la population des dangers que courent l'environnement et l'humanité ? ⁵²Il ne faut pas s'y méprendre : David Griffin est une personnalité-phare de notre monde. Il ne fait d'ailleurs pas dans le fatalisme puisqu'il ne baisse pas les bras devant les réalités qui guettent l'humain. En exposant les pires potentialités – et elles pourraient se produire - Griffin travaille à la conversion, la prise de conscience de chacun en vue de conjurer ces maux. Griffin n'est pas fataliste, il est alarmiste parce que réaliste. De quel réalisme parle-t-on ? De celui d'un homme qui observe une société depuis 40 ans et qui la commente avec un souci de justesse et d'honnêteté. Assurément, Griffin s'inspire de Niebuhr lorsqu'il constate qu'un postmodernisme constructiviste doit être un mouvement évolutif et non un retour vers l'époque pré-moderne, comme l'affirmait Huston Smith, puisque Niebuhr constatait, dans *The Nature and Destiny of Man*, qu'il est impossible pour l'homme de revenir à un mode de vie antérieur. (Niebuhr, 1949, p. 30) Le dynamisme inhérent à la non-violence postmoderne processuelle est bien de poursuivre une route dont une bifurcation conduit à plus de vie, plus de bonheur, plus de justice et plus d'épanouissement. Griffin voit comme une guérison la conversion vers le paradigme postmoderne :

Given our human tendency to imitate deity as we most deeply conceive and imagine it, the widespread appropriation of postmodern theism at a deep level by our culture would do much to overcome our penchant for imperialism and nuclearism. (Griffin, 1989, p. 145)

Si l'étendue limitée de la portée de cette thèse laisse tout de même entrevoir un avenir prometteur pour le postmodernisme et en particulier pour la non-violence processuelle,

⁵² Al Gore s'est mérité le prix Nobel de la Paix en 2007. Griffin était en nomination pour ce prix en 2008. Suzuki a reçu le Nobel Alternatif pour l'environnement en 2009 en plus d'être Compagnon de l'Ordre du Canada comme son compatriote Hubert Reeves, qui a été honoré de 8 doctorats *honoris causa*. Il est aussi Commandeur de la Légion d'Honneur de France.

on ne peut s'empêcher d'anticiper qu'un véritable virage ait lieu en faveur de cette justice dont plusieurs rêvent. David Griffin aura apporté son importante contribution grâce à sa lucidité, sa vision et l'actualisation de son intégration personnelle de ce qu'est une conception théologique radicalement nouvelle et différente. Au delà de ces faits, Griffin a créé la tribune nécessaire pour remplir sa mission de sensibilisation et d'enseignement. Du point de vue théologique processuel, Griffin témoigne, par sa carrière, d'une foi authentique et d'une grande espérance :

A perception of universal creative experience leads to an ethic of universal cooperation. (Griffin, 1989, p. 48)

4.3.2 Non-violence processuelle, foi et pratique

David Griffin est méthodiste. En fondant le Center for Process Studies, Griffin a contribué à la fondation, plus tard, du Center for Process & Faith. Ce petit centre de recherche a pour objectif d'intégrer dans la liturgie chrétienne la couleur processuelle. On y propose des séminaires en classe, et des cours par correspondance ainsi que des conférences qui développent la pastorale processuelle dans une perspective chrétienne.

En quoi la non-violence processuelle peut-elle parler à la foi ? Quel lien théologique devra être créé maintenant ? Si la théologie processuelle peut parler au grand public via une diffusion académique et populaire par les médias, il faut nécessairement appuyer cette théologie par une pastorale d'introduction, d'entretien et de sotériologie. Elle doit offrir quelque chose de concret dans un modèle de culte qui actualise cette nouvelle réalité théologique et dont la catéchèse de base est la non-violence. Griffin propose lui-même de faire taire Dieu quelques années, le temps que le public puisse désirer ce dieu neuf et nourrissant :

Postmodern thought would create new attitudes. It again speaks of God, but its God is not the God of medieval or early modern thought. For those who cannot break the connection between the word and this previous image, the word *God*

should not be used, at least for a time. Perhaps *Holy Reality* is better. (Griffin, 1988, p. 145)

Présentement, *Process and Faith* offre des suggestions d'homélie ainsi que d'ajouts symboliques à la liturgie du culte protestant. Il est à prévoir qu'en lien avec un virage vers une nouvelle conception de Dieu, une nouvelle façon de faire église et une nouvelle forme de liturgie émergeront. Celles-ci seront rendue nécessaires par la conversion à une théologie processuelle qui propose un Dieu autre.

Saving God by redefinition means rejecting the generic idea of God, (...) and using the term *God* to apply to something else. Accordingly, even if this strategy "works" in some sense, it does not really save belief in *God*, insofar as God as generally defined in our culture is rejected. Rather, what is being saved is the *word* God and thereby *Godtalk*, as some put it. (Griffin, 1989, p. 59)

La liturgie protestante propose un temps de rassemblement, un temps pour la confession et l'assurance du pardon, un temps pour la parole de Dieu, un temps pour la réponse du peuple de Dieu et un temps pour l'envoi en mission et la bénédiction. Des hymnes de louange et des cantiques ponctuent le culte, mais revêtent une grande importance de même que la prédication. Lorsque la liturgie de la sainte Cène y est insérée, il est à se demander si, dans un culte processuel, elle aura toujours la place qu'elle occupe ou si elle prendra un espace différent. Fera-t-on mémoire de la Cène ? Rappel du dernier repas, ou entrée dans le Salut, la Sainte Cène doit manifester la présence de Dieu inscrite dans la réalité du peuple. À partir d'une conceptualisation différente de Dieu, le dernier Repas du Seigneur pourrait être remplacé par un acte de foi envers ce Dieu dipolaire qui a inspiré Jésus de Nazareth à donner sa vie librement, dans la pleine réalisation de son but subjectif. (En reconnaissant la nature divine de Jésus, nous pouvons affirmer que le but initial de Dieu sur Jésus s'est aussi pleinement réalisé.) Quel espace, dans la catéchèse, retiendra la non-violence processuelle, cette image de la tendresse de Dieu ? Quelle forme prendra la pastorale des enfants, des malades, des détenus, des ouvriers, des opprimés, des migrants ? Indéniablement, la pastorale est fondamentale dans l'actualisation. Griffin l'affirme aussi et conclut sur une note d'espoir :

If these things occur, the postmodern civilization will be one in which people's religious drive will lead them to bring their beliefs, attitudes, and actions into harmony with a supreme power that is personal, just, loving, and works by persuasion alone. (Griffin, 1989, p. 82)

4.3.3 Quel Salut la non-violence processuelle a-t-elle à offrir ?

David Griffin n'a pas exploré cette question. Le thème sotériologique revient pourtant, dans plusieurs passages où Griffin exprime son inquiétude pour la survie de l'humanité et de la planète. En fin d'ouvrage, dans *Spirituality and Society*, il mentionne comment le modernisme a tourné le dos aux notions d'amour du prochain, d'amour de la terre, dans une perspective d'interdépendance. Mais Griffin y croit sincèrement. Notre monde ne peut être sauvé que par l'amour :

Modernity has thought all this « love stuff » to be irrelevant to international politics. Realism, it has said, entails that politics be based solely upon power and self-interest. (Griffin, 1988, p. 151)

Tel que vu dans le chapitre 3, de nombreux passages alarmistes de Griffin éveillent à l'urgence d'agir pour le bien de la terre. Les locutions telles que *si nous voulons survivre* ou encore *afin d'éviter le pire* sont courantes et utilisées avec justesse par Griffin. C'est cet aspect de son discours qui conduit à une forme sotériologique. Pour Griffin, le monde doit être sauvé, dans les deux sens du terme : d'abord de la destruction, puis pour sa pérennité spirituelle après avoir travaillé avec acharnement à construire des sociétés qui s'entretiennent. Griffin croit et affirme que l'humain n'arrivera plus à rien en continuant à se cannibaliser. Il blâme sévèrement les États-Unis - nous l'avons vu - et les enjoint immédiatement de renverser ce mouvement. Sa mission sotériologique pourrait donc avoir un double sens. Le premier, prophétique, serait celui d'éveiller les consciences, de susciter le dialogue et les discussions, de contribuer à sauvegarder la planète, bref, de tirer la sonnette d'alarme et de conscientiser à bloc. Cela inciterait les gens à travailler ensemble, plutôt que l'un contre l'autre, et à aller dans une direction commune. Griffin en goûte déjà les fruits:

Participants in this postmodern vision would immediately sense that working for the good of others, and for the whole (the whole community, the whole nation, the whole world), is working for their own good. (Griffin, 1988, p. 151)

La question sotériologique de la survie ou du salut de l'âme après la mort ne se pose pas en théologie processuelle, même si Griffin entretient des croyances sur l'après-vie et le para-normal. Cependant, le changement paradigmatique pour le bien commun, dans une perspective processuelle contribuerait certainement à prolonger la vie de la planète, celle de nos descendants et donc, de nous-mêmes, prolongeant notre mémoire en eux et à travers eux. Le Salut de l'âme est une question, nous l'avons vu, qui reste à définir dans le cadre d'une catéchèse processuelle. Peut-être n'en ferait-elle pas partie.

CONCLUSION

La démarche griffinienne et l'intégration des valeurs de la non-violence

En étant plus attentifs aux médias, en interprétant les événements, il semble bien qu'il se passe quelque chose de paradigmatique en ces années. Ce changement est à peine perceptible mais sur plusieurs fronts, une lutte se fait sentir entre l'écologique, la non-violence, l'altermondialisme (donc l'économique), le politique, et les systèmes modernes, épuisés. La pression exercée par l'opinion publique force ce dynamisme.

Grâce aux télécommunications, la planète est réellement devenue un village global. Les organismes non-gouvernementaux sont très présents sur les réseaux sociaux et la population-témoin, cette tierce partie en présence, comme l'expliquait Gene Sharp au premier chapitre, est rapidement mobilisable pour faire pression sur ses gouvernements respectifs, et faire changer le cours des choses. Ici encore, le mouvement, irrépessible.

Cette thèse visait à démontrer comment le théologien David R. Griffin a travaillé et approfondi le concept de non-violence à travers ce cours *normal* de la vie nord-américaine, c'est-à-dire à travers le dynamisme que nous avons partiellement décrit, et qui caractérise la société américaine depuis les 40 dernières années. Plus précisément, il était question d'examiner le cheminement de Griffin qui évolue dans le cadre théologique précis qu'est la théologie processuelle whiteheadienne-hartshornienne. Une première analyse démontrait que Griffin faisait preuve d'un grand humanisme toujours empreint de non-violence dans l'ensemble de ses démarches, qui globalement, cherchent à faire advenir un monde différent. Qu'est-ce que la théologie processuelle proposait en termes de conceptualisation de la non-violence dans ce cas ? De quelle non-violence est-il question ? Il a fallu se mettre à l'écoute de la parole de David Griffin et à l'observation de ses actes pour le découvrir puisque cet auteur, non-violent, n'a jamais lui-même écrit sur le sujet, un sujet assez largement couvert par de nombreux auteurs et protagonistes qui ont eu une influence sur Griffin, sans jamais toutefois marier le contexte processuel à cette réalité. Il fallait tenter l'aventure ! Il en est ressorti une non-violence authentique

dans ses modalités et ses finalités, mais soutenue par un système de pensée différent, qui ne trouve pas sa source ailleurs qu'en une certaine conception de Dieu, un Dieu éminemment changeant et dipolaire.

Toutefois, la route qui mène à cette conceptualisation de la non-violence dans le cadre processuel où évolue David Griffin, est longue et jalonnée d'étapes historiques qui ont suscité l'approfondissement de l'analyse griffinienne. C'est pourquoi, un examen des ouvrages publiés par Griffin et notamment de la *SUNY Series in Constructive Postmodern Thought* s'avérait nécessaire et judicieusement fructueux afin de suivre Griffin dans ce cheminement. Il y expose sa compréhension et son interprétation de la politique extérieure américaine, des pratiques économiques des États-Unis qu'il qualifie de prédatrices, de l'implication américaine dans de nombreuses manœuvres militaires, économiques et politiques qui affaiblissent les économies émergentes de manière à contrecarrer leur croissance, de l'arrogance américaine impérialiste qui ne sert plus les États-Unis, spécialement depuis les événements du 11 septembre 2001. D'observateur, Griffin est passé à la prise de position et à la prise de parole radicales pour dénoncer ces pratiques américaines et renverser le cours des choses. Griffin demande au gouvernement américain de mettre fin à cette quête néolibérale destructrice, et de passer en mode justice globale, économie globale, religion globale. Pour Griffin, si les États-Unis ont contribué à détruire de nombreux systèmes, ils doivent prendre le leadership de la reconstruction et de la re-distribution des richesses, et ils doivent le faire maintenant.

Par conséquent, c'est à travers une lecture attentive des ouvrages de Griffin qu'il fut possible de détecter toutes les allusions à cette exhortation au changement dans la non-violence, dans le discours explicite autant que dans l'implicite. Un relevé des expressions langagières, des locutions et des termes utilisés par Griffin ainsi que des temps de verbe qu'il a choisis pour formuler l'urgence et la nécessité, ont aiguillé vers un corpus discursif d'une grande richesse et dont l'évidence ne pouvait plus faire douter. La mise en place d'une synthèse sur ces notes démontrait les similitudes de langage et de pensée entre Griffin, Martin Luther King jr, le mahatma Gandhi, Reinhold Niebuhr et plus près de nous, de Léonard Desroches. En effet, l'activiste canadien Desroches fut

choisi à titre de mesure externe à l'œuvre de Griffin afin de vérifier l'actualité des propos de Griffin et leur applicabilité réelle dans notre monde. Sans négliger l'apport des auteurs reconnus par Griffin comme l'ayant influencé, la présence de Desroches dans ce paysage a permis une double authentification. Non seulement Griffin s'inscrit dans la lignée des auteurs véritablement non-violents, mais ce qu'il propose peut aussi être actualisé. Après avoir survolé la non-violence, étudié les ouvrages de David Griffin, examiné différents événements historiques nationaux et internationaux, il s'agissait d'identifier et de comprendre sur quels principes théologiques David Griffin s'appuie, et comment sa pensée a évolué sur 40 ans de recherche, 40 ans marqués par des bornes incontournables et éminemment significatives : la guerre du Vietnam et la guerre d'Irak. C'est à ce point que s'est révélé tout à fait intéressant l'apport de la théologie processuelle dans l'œuvre de David Griffin. Appuyant solidement sa démarche sur le cadre processuel, Griffin vient à la fois rejoindre et s'adjoindre d'autres penseurs qui, comme lui, exhortent à un changement paradigmatique, doublement plus nécessaire et urgent qu'il est souhaité par de plus en plus de chercheurs contemporains. Griffin amène sa discipline, la théologie processuelle, sur des chemins moins fréquentés, tout en ralliant sur sa propre route, des gens qui partagent sa vision de changement.

Et de fait, le monde change. Nous vivons cette période qui pourrait être extraordinaire, et nous devons participer à ce devenir afin de l'influencer vers une amélioration générale de tout ce qu'il est, car selon l'ordre des choses, ce devenir deviendra un héritage.

Un modèle intégrateur

Vraisemblablement, parmi tous ces changements qui modifieront le cours de l'humanité, le domaine religieux sera sujet à de fortes tribulations. En lisant une partie de l'œuvre théologique de David Griffin, nous avons vu comment son discours laisse transparaître sa pensée, son analyse du monde contemporain, son espoir quant à un monde meilleur et cette analyse pouvait se faire grâce à un examen détaillé du vocabulaire qu'il utilise, des tournures de phrases, et des idées qu'il laisse sous-entendre au moyen des connotations. Tel que mentionné, les résultats de cette analyse langagière figurent dans différentes

synthèses dont un tableau à partir duquel un modèle d'intégration des valeurs de la non-violence a pu être élaboré. Quatre grandes étapes regroupent l'ensemble du processus : la prise de conscience, moment durant lequel une correspondance a lieu entre les valeurs personnelles d'un individu et les faits extérieurs, la valuation et réflexion, comme deuxième temps, durant lequel une personne pèse le pour et le contre d'une situation tout en élaborant graduellement sa prise de position ; l'éthique, ce troisième moment où l'individu élabore et choisit sa façon d'agir en lien avec la situation et finalement l'actualisation, le 4^e moment, qui constitue cette marque dans le temps et l'espace, ce moment où l'individu pose un geste concret. Ce modèle caractérise la démarche Griffinienne, comme elle semble caractériser aussi les auteurs en non-violence que Griffin a cités à travers ses ouvrages. Non seulement ce modèle d'intégration caractérise la démarche de Griffin, mais elle caractérise aussi sa formule pédagogique. Il fait d'abord prendre conscience, provoque la valuation et la réflexion chez son lecteur, l'amène à développer une éthique et exhorte à l'actualisation.

Un modèle pédagogique

À la suite de la pédagogie griffinienne, il était intéressant de chercher et de trouver les grands thèmes ou grands axes qui guident Griffin vers le changement paradigmatique. Toujours à la lumière de l'analyse du discours de Griffin, les ouvrages ont révélé quatre constantes : la non-coercition de Dieu, l'interrelativité, la globalisation et la pérennité. Ces quatre constantes forment l'essentiel du message non-violent processuel de Griffin. D'abord que Dieu ne force rien. Pour démontrer cette affirmation processuelle, le pouvoir de Dieu a été scruté à la loupe hartshornienne pour laisser voir comment, à travers le concept de dipolarité de la nature de Dieu, la non-coercition est une pierre d'angle sur laquelle repose la théologie whiteheadienne-hartshornienne. Non-coercition, entière persuasion, dipolarité et pérennité. Ces particularités de la nature de Dieu, dans une perspective typiquement processuelle avaient de quoi dérouter. Mais Griffin a complètement intégré cette conceptualisation et travaille à la rendre abordable pour un public de plus en plus large. Ainsi, suivant la non-coercition, l'interrelativité est ce deuxième thème par lequel Griffin explique la relation entre les entités actuelles et Dieu,

dans une échelle intimiste tout autant que globalisante. Nous le disions, Griffin démontre comment les pratiques économiques, militaires, sociales et politiques états-uniennes frappent parfois de plein fouet les économies émergentes pour les réduire à l'état d'arrière-cour de la nation, dans une visée utilitariste. Comme il fut observé, et dénonçant ces pratiques, Griffin enjoint les États-Unis de virer de cap et de prendre le leadership d'un changement pour le mieux, dans une démarche de globalisation des ressources en vue de la pérennité de la planète et de l'humanité. Ces deux derniers thèmes de Griffin ont retenu l'attention, d'une part parce qu'il existe beaucoup de réserves quant à la bonne foi des États-Unis de pouvoir assurer un équilibre économique, politique et militaire planétaire. Griffin joint sa voix à celles d'autres auteurs de ces domaines qui désirent eux aussi, voir un tribunal international trancher les litiges mondiaux qui désavantagent certaines nations pour en favoriser d'autres. Enfin, la pérennité de la planète, le développement durable, la survie de l'humanité sont des sujets qui doivent être abordés sur tous les fronts, et Griffin propose de son côté la voie postmoderne constructiviste processuelle. Il se joint aux grandes figures écologistes non-violentes de notre monde.

Concevoir Dieu, différemment ?

À la lumière de cette thèse, deux conclusions s'imposent : d'abord, qu'une nouvelle conceptualisation de Dieu a émergé des recherches théologiques processuelles depuis la publication de *Process and Reality* par Whitehead en 1929, et ensuite, qu'une nouvelle confession protestante est née de cette conceptualisation, émergence qui est maintenant irrévocable. Du point de vue affectif, cette affirmation a de quoi choquer ou réjouir. Il faut être prêt et disposé à entendre et comprendre une telle éventualité dont l'actualisation est maintenant bien amorcée.

La question s'est posée : *Est-ce le même Dieu ?* Oui, si l'on situe la réponse à l'intérieur des limites de la pensée processuelle puisque le changement est caractéristique de la nature même de Dieu. Il faut se souvenir aussi que le témoignage biblique est celui d'un peuple, reflet de sa culture et de sa foi. Ce témoignage est aussi l'expression d'une perception, d'une découverte d'un Dieu qui s'exprime à travers ses prophètes, rois et

juges. Il s'exprime à travers les événements. Le dynamisme était pourtant bien présent, sans qu'il soit clairement défini. Le piège paradigmatique était peut-être là. Lorsque l'homme affirme que Dieu a créé l'homme à son image et à sa ressemblance, il est à se demander si ce n'est pas plutôt l'homme qui a transformé le visage de Dieu pour lui attribuer un visage et des caractéristiques humaines et surhumaines, loin de ce que Dieu semble être. Griffin a contribué lui aussi, à faire se révéler Dieu à travers l'exercice d'un pouvoir tel que décrit au chapitre 4 par Charles Hartshorne, un pouvoir dipolaire qui a peu en commun avec le pouvoir de Dieu tel que l'homme l'a envisagé et compris depuis longtemps, bien que l'hypothèse hartshornienne soit, elle aussi, une hypothèse. Il faut également garder en tête que la Révélation de Dieu est elle aussi un processus dynamique qui ne peut pas se circonscrire, malgré qu'il ait fallu constituer le canon des Écritures et limiter ce que signifiait « révélation. »

Dans cette perspective, le Dieu de la Torah n'est pas celui du postmodernisme constructiviste. Il existe certainement un choc entre des images d'un Dieu guerrier et jaloux, un Dieu qui *casse les dents des méchants*⁵³ et celui qui a pour projet le plein épanouissement de ses créatures, aussi nombreuses et mécréantes soient-elles ! Griffin semble justement aller dans une bonne direction lorsqu'il propose d'utiliser un autre nom pour désigner Dieu, histoire de renaître à cette Réalité Sacrée qui est si différente de celle qui fut adorée avant et durant le modernisme. Le concept de dipolarité s'illustre précisément ici : Dieu est immuable, éternel, et il change. Il est le même qu'avant, et ne sera jamais pareil. (Et non pas *mais* il ne sera jamais pareil, ce qui contribuerait à resituer Dieu dans le dualisme dénoncé par Hartshorne).

Il faut se souvenir que les disciples eux-mêmes attendaient un Messie politique et militaire qui allait faire fuir et même décimer les occupants Romains. Un Messie qui certainement utiliserait la violence. Griffin et Hartshorne ont démontré qu'une toute-puissance telle qu'enseignée par le théisme classique fait maintenant davantage dans une perspective étroite et décidément limitée, que celle, plus généreuse, du Dieu tel que proposé par la théologie processuelle.

⁵³ Psaume 3, 8.

Anna Case-Winters en parlait, une forme d'insouciance et de familiarité face aux grandes personnalités de notre monde, la perte de prestige de nombreux dirigeants autrement puissants, pour toutes sortes de raisons, fait en sorte que la crainte et le respect des gens de pouvoir et par association, de Dieu, sont beaucoup moins marqués qu'auparavant.

Puisque l'humain, à l'aide des armes qu'il fabrique, peut malheureusement se détruire lui-même et la planète, quelle crainte pourrait-il avoir face à un Dieu qui a les mêmes capacités ? Si l'homme est devenu un super-guerrier, finalement, Dieu et l'humain sont côte à côte dans ce type de raisonnement et de comparaison. Forcément, cette image de Dieu est dépassée et révèle la naïveté presque infantile de l'homme.

Comme Hartshorne l'expliquait, le théisme classique a tellement immobilisé Dieu dans un univers dualiste, étant tout l'un ou tout l'autre des pôles d'un antagonisme, que le Mal ne trouve pas d'explication satisfaisante. Qui veut de ce dieu pour aujourd'hui ?

Non. Il doit exister une autre possibilité à cette alternative. Une entité divine qui partage pleinement son état et son pouvoir, tout en étant la source éternelle de ce pouvoir, voilà déjà un bon départ en soi. Que ce Dieu ne force rien, qu'il ne puisse pas déterminer la vie des créatures, qu'il suggère et persuade au lieu de tordre, d'écraser de soumettre, voilà encore qui intéresse. Mais que ce Dieu soit tout à la fois pleinement l'un et l'autre des différents pôles, qu'il partage pleinement cette faculté sans jamais s'affaiblir, qu'il soit interdépendant, qu'il soit personnel et relationnel, qu'il soit aimant au point de ne proposer que le plein épanouissement de tout ce qui vit, voilà un Dieu autre, qui, en fait, partage peu en commun avec le Dieu du modernisme. C'est à travers l'étude du pouvoir non-violent de cette conception processuelle de Dieu que s'est annoncé un changement paradigmatique et avec lui, l'évidence d'un visage de Dieu jusqu'alors méconnu. La question de la révélation se pose encore ici. Et cette interrogation, bien qu'elle puisse heurter les théistes classiques, est dans les mœurs de plusieurs confessions protestantes.

Une nouvelle dénomination religieuse ?

La fin du chapitre 4 propose cette possibilité qu'une nouvelle dénomination chrétienne apparaisse maintenant dans le paysage du Protestantisme. Peu à peu, des éléments de théologie processuelle sont intégrés dans des cultes chrétiens sans focaliser toutefois sur les questions qui divisent présentement les chrétiens des processuels « purs et durs ». Par exemple les questions de la nature de Dieu, de la Création ex-nihilo et du Salut de l'âme en théologie processuelle sont irréconciliables avec la doctrine théiste classique. Griffin suggère par ailleurs que même le culte chrétien change, et que ce changement soit une rupture avec le classicisme de manière à marquer le changement paradigmatique. Il croit que pour le bien commun, et dans la non-violence, ces changements nécessaires adviendront. Pour les théologiens processuels d'ailleurs, ces changements sont déjà entrepris et font partie de l'éternel dynamisme. Comme cette thèse l'a démontré, un des moteurs de ce dynamisme est la non-violence.

Éternel dynamisme

Pour comprendre l'évolution du concept de non-violence chez David Griffin, il faut savoir que cette évolution est arrimée à celle de la conceptualisation de Dieu et donc que ce type de non-violence, la non-violence postmoderne processuelle, est différente de la non-violence classique. Les dates extrêmes qui ont servi à encadrer cette thèse sont un échantillon qui a permis de saisir que Griffin et d'autres chercheurs ont été interpellés par l'actualité et ont réagi face à leur société à l'intérieur de cette période particulière. L'on peut se plaire à imaginer ce qu'un échantillon prélevé sur un autre siècle ou à toute autre période du modernisme aurait pu révéler. Il reste que Griffin a travaillé et vécu dans une période précise durant laquelle les éléments propices à sa prise de position sont entrés dans une conjoncture qui a donné lieu à cette actualisation de Griffin, contre tout ce qui diminue l'humain et détruit la nature.

Bien sûr, le lien de parenté entre la non-violence postmoderne processuelle et la non-violence classique est clairement visible, tout comme l'est celui entre le théisme classique et néo-classique. Peut-être que lorsque notre monde sera *bien engagé* dans le changement paradigmatique postmoderne constructiviste, le modernisme et avec lui le théisme classique auront des relents de Moyen-Âge. Mais il est important de nuancer le propos lorsqu'il est question de ce qu'ont en commun le concept de Dieu propre au modernisme et l'autre, propre au post-modernisme car il reste des points communs tels que l'amour, l'Esprit Saint, le sacrifice de Jésus sur la croix, qui demeurent des composantes fortes de cette religion. *Bien engagé* signifie quelques siècles ! Si une majorité de citoyens aspire au paradigme dont parle David Griffin, il faut continuer à promouvoir la justice et la paix, dans une perspective non-violente processuelle, comme cela semble se dessiner dans certains secteurs. Il faut étendre le modèle d'intégration des valeurs de la non-violence à d'autres secteurs tels les arts et les communications afin que chacun soit persuadé d'enrichir le monde et la création de ses propres talents, de ses aptitudes et de ses réalisations, pour le bien commun.

Il n'est pas possible de prédire l'avenir. La pensée processuelle enseigne que le monde changera, comme il change constamment, en ce moment précis. Il n'est donc pas possible de prédire l'avenir, ne serait-ce que de quoi demain sera fait. Bien sûr, des méthodologies peuvent être dégagées à la lecture du cheminement d'un auteur ou d'un chercheur comme c'est le cas pour David Griffin. Son long parcours d'enseignement lui vaut certainement d'avoir développé une expertise et une méthodologie de sa démarche. C'est ainsi que le modèle d'intégration des valeurs de la non-violence a pu être dégagé et appliqué. Par la même occasion, il fut possible d'identifier les grands axes sur lesquels Griffin a bâti son intervention. Hartshorne le disait, c'est grâce à la connaissance que l'on peut entrer en relation avec Dieu. Forts de ces connaissances approfondies par David Griffin, les personnes qui reconnaissent l'importance de ses travaux et de ses recherches, peuvent devenir des vecteurs de changement, tout comme chacun le devient pour une cause qui lui est chère. Ils entrent alors dans le dynamisme de ce paradigme proposé par la pensée processuelle. Une fois le but atteint, la nouvelle société continuera d'évoluer vers autre

chose, avec une conceptualisation de Dieu qui elle aussi changera. La sotériologie processuelle se trouve peut-être dans cette assurance de la perpétuité du changement. Elle se trouve peut-être aussi, intemporellement, dans l'amour du prochain.

L'amour déguisé

Griffin se pose la question de l'amour. Le modernisme, croit-il, se moque de l'amour. *Love stuff* écrit-il. Pourtant, l'amour n'est-il pas le moteur de la vie ? Ne tombons-nous pas en panne lorsque nous traversons des naufrages et des tempêtes de l'amour, que ce soit avec un conjoint, un parent, un enfant, un grand ami ? *Power and self-interest* semblent être les deux composantes du succès, celles qui dirigent le monde, les entreprises et l'argent. (Griffin, 1988, p. 151) Mais tirons le tapis de l'amour ou de la compassion sous les pieds d'un puissant, d'un décideur, et le voilà déstabilisé. C'est là du moins tout ce qu'Hollywood nous montre, comme une valeur qui ne peut pas être éludée du vécu.

Mis à part les trois sortes d'amour telles que les reconnaît la foi chrétienne, éros, agapè et philia, il reste ce souci d'autrui, que ce soit sous la forme, par exemple, d'un ministère de la Solidarité, d'un organisme non-gouvernemental qui promeut l'entraide médicale, sociale ou éducationnelle, etc. L'amour est *déguisé* et travaille sans relâche à l'amélioration du sort des appauvris d'amour. Ne sont-ce donc pas eux que Griffin veut secourir à travers sa vision d'une redistribution globale des ressources ? Ne sont-ce donc pas eux que Griffin veut secourir à travers la création d'un tribunal international ? Bien sûr que ce sont eux. Bien sûr que ce sont nous, à travers chacun nos pauvretés. La non-violence processuelle griffinienne est un mandat lucide de changer le monde pour qu'il corresponde à la vision divine d'une humanité dont l'une des faces est souffrante. Mais c'est aussi la vision du Royaume qui existe ici et maintenant et pourtant, qui n'est pas encore. Le seul problème est la mièvrerie avec laquelle on enveloppe ce mot maintenant, qu'on n'utilise pas en politique nationale ou internationale. On ne l'utilise que sous les lampes tamisées, à mots couverts, dans l'intimité ou en contexte religieux. Pourtant, il régite tout, endure tout, accepte tout, et ne passera jamais.

Qu'il s'appelle charité, compassion, entraide, solidarité, partage, aide internationale, ce souci d'autrui est le moteur non-violent et pourtant passionné et tranquille à la fois, de ce qui changera le monde. Peut-être, comme Griffin le suggère pour Dieu, l'amour devrait changer de nom et être désigné par tous ces autres termes qui parlent de lui, sans jamais le nommer. Peut-être aussi que Dieu et amour sont une seule et même réalité. Dans ce cas, nous sommes possiblement réellement engagés dans le changement paradigmatique dont rêve Griffin et dont nous avons peu connaissance, parce qu'il évolue dans la non-violence, la non-violence processuelle.

Chose certaine, ce qui a motivé David Griffin, et ce qui le mobilise encore est ce service public dans lequel il s'est investi à travers une mission théologique intégrée et qui s'actualise encore aujourd'hui. Il ne parle pas de non-violence, il ne parle pas d'*amour*. Mais il agit, il écrit, il livre son témoignage et le fruit de ses recherches en utilisant cette pédagogie qui le caractérise et qui fut décrite au chapitre 4.

Qu'est-ce à dire des temps qui viendront ? L'œuvre publiée de Griffin touchera-t-elle la cible telle qu'il le souhaite dans *Postmodern Politics for a Planet in Crisis* ? L'ensemble de ce qui se publie, se produit et se diffuse non seulement en théologie processuelle mais dans d'autres domaines, viendra travailler les consciences. Quel matériel sera rendu disponible pour faire évoluer la masse critique de la population votante et décideuse ? Quels virages négocieront les gouvernements des pays industrialisés ? Vont-ils valoriser ou écraser davantage les économies émergentes ? Dans le cas de la deuxième option, combien de temps la terre tiendra-t-elle le coup ? Griffin déplorait cette parole de Reinhold Niebuhr, écrite dans son ouvrage *The Nature and Destiny of Man* : « There will never be a reign of peace ». (Niebuhr, 1949, p. 29) S'il est possible de concevoir que ce penseur ait entretenu en 1949 une telle vision du monde, il n'en demeure pas moins que nous sommes tous témoins d'un monde qui change, qu'un pouvoir certain réside entre nos mains, et que si nous ne pouvons complètement éradiquer le mal, nous pouvons, et nous devons le soulager parce que peu importe leur allégeance, tous les humains, toutes les créatures sont de Dieu. Si nous en sommes conscients, nous en devenons

responsables. Comme plusieurs, nous posons la question de l'action individuelle. Que peut-on faire, chacun chez soi ou dans nos groupuscules sociaux ? Voici une possibilité de réponse : faire circuler l'information. Servir, à tout le moins, de courroie de transmission en utilisant peut-être cette méthode de David Griffin : sensibiliser pour faire prendre conscience, susciter la valuation et la réflexion, aider à une élaboration d'une éthique, et contribuer à une actualisation. Si le besoin d'un modèle se fait sentir, cette thèse en propose un, élaboré sur 40 ans de recherche : David Ray Griffin.

Il ne s'agit pas d'attendre l'histoire soit au rendez-vous, mais bien de provoquer ce rendez-vous avec l'histoire en militant de multiples façons. En prenant la résolution toute modeste de faire circuler l'information, l'actualisation existe déjà. Ce parti pris en faveur du changement paradigmatique constructiviste au moyen de la non-violence processuelle est un exemple éloquent de la portée théologique des travaux de Griffin. Mais il est absolument nécessaire d'agir, autrement, tout n'est que parole stérile. Nous le disions, le dynamisme créateur de Dieu doit s'actualiser car l'actualisation est en quelque sorte la signature de l'entité divine. Plus le mouvement est, et sera important, mieux le monde s'en portera. Cette solution de faire circuler l'information est une forme minimale d'actualisation. Difficile de ne pas agir. Pour les plus résolus, d'autres solutions plus audacieuses prendront forme. Chacun selon sa capacité et son degré de conversion, le monde dont rêve David Griffin peut advenir petit à petit, malgré les sombres pronostics de Reinhold Niebuhr. Qui ne souhaite pas que le monde soit plus juste, et plus équilibré ? Tout le monde n'est pas pour la vertu, hélas ! C'est pour cette raison que cette thèse a survolé le concept de non-violence dans un contexte d'intérêts autre que le bien commun et qu'elle a choisi d'étudier la non-violence dans une visée bénéfique pour tous. Un choix éditorial a été fait ici, de manière à apporter une contribution constructive au sujet. Cependant, il faut garder en tête que la non-violence peut servir d'autres intérêts et veiller à ce qu'elle ne s'actualise pas. Autrement, ce n'est pas que l'œuvre de Griffin qui sera impuissante à guérir une partie de notre monde souffrant, mais aussi l'œuvre de géants tels que King, Gandhi, Niebuhr, Desroches et tant d'autres qui n'appartiendront qu'au passé, sans possibilité de réappropriation par notre monde et par les générations qui suivront.

BIBLIOGRAPHIE

Sources premières

- Aron, R. (2004). *Paix et guerre entre les nations* (Huitième édition ed.). Paris: Calmann-levy.
- Atelier, I. (2011). *Max Weber et la notion de "charisme" en sciences sociales: contributions à l'étude de la légitimité du pouvoir*. Paper presented at the Colloque Interdisciplinaire.
- Attali, J. (2007). *Gândhî ou l'éveil des humiliés. Biographie*. Paris: Fayard.
- Blum, W. (1995). *Killing Hope, U.S. Military and CIA Interventions since World War II*. Monroe, Maine: Common Courage Press.
- Blum, W. (2002). *L'État voyou*. Paris: Parangon.
- Boulding, K. E. (1989). *Three Faces of Power*. Newbury Park, California: Sage Publications.
- Bracken, J. A. (2001). *The One in the Many. A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship*. Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Case-Winters, A. (1990). *God's Power. Traditional Understandings and Contemporary Challenges*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Chomsky, N. (2008). *Comprendre le Pouvoir* (T. Vanes, Hiessler, Hélène., Trans.). Montréal: Lux.
- Chossudovsky, M. (2004). *Globalization of Poverty*. Montréal: Global Research.
- David, C.-P., Balthazar, Louis., Vaïsse, Justin. (2008.). *La politique étrangère des États-Unis. Fondements, acteurs, formulations*. (2e édition revue et augmentée ed.). Paris: Presses de la Fondation Sciences Politiques.
- Delmotte, A. (2008). *Civilisation américaine*. Levallois-Peret: Studyrama.
- Desroches, L. (2004). *Spiritualité et pratique de la non-violence*. Ottawa: Novalis.
- Fahey, J. e. A., Richard. (1987). *A Peace Reader. Essential Readings on War, Justice, Non-violence and World Order*. New York/Mahwah: Paulist Press.
- Fullbright, W. J. (1967). *The Arrogance of Power*. New York: Random House.
- Gier, N. F. (2004). *The Virtue of Non-Violence: From Gautama to Gandhi*. Albany: State University of New York Press.
- Griffin, D. R. (1973). *A Process Christology*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Griffin, D. R. (1976). *God, Power, and Evil. A Process Theodicy*: University Press of America.
- Griffin, D. R. (1983). Unilateral Move Needed to End Nuclear Arms Race. [Letter]. *Los Angeles Times*.
- Griffin, D. R. (1984). *A Post-Hiroshima Image of the Future*. Paper presented at the Process and Reality, East and West.
- Griffin, D. R. (1987). *Post-Modern Theological Education in the Heart of a Superpower*.
- Griffin, D. R. (1988). *Spirituality and Society*. Albany: State University of New York Press.
- Griffin, D. R. (1989). *God & Religion in the Postmodern World. Essays in Postmodern Theology*. Albany: State University of New York.

- Griffin, D. R. (1990). *Sacred Interconnections, Postmodern Spirituality, Political Economy and Art*. Albany: State University of New York Press.
- Griffin, D. R. (1991). *Evil Revisited. Responses and Considerations*. Albany: State University of New York Press.
- Griffin, D. R. (1993). *Postmodern Politics for a Planet in Crisis*. Albany: State University of New York Press.
- Griffin, D. R. (2003). The Moral Need for Global Democracy. In D. Sturm (Ed.), *Belonging Together : Faith and Politics In A Relational World* (pp. 119-139). Claremont, California: P&F Press.
- Griffin, D. R. (2006). *The American Empire and the Commonwealth of God. A Political, Economic, Religious Statement*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Griffin, D. R. (2006). *Christian Faith and the Truth behind 9/11. A Call to Reflection and Action*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Hartshorne, C. (1984). *Omnipotence and other Theological Mistakes*. Albany: University of New York Press.
- Jancovici, J.-M. (2005). *L'avenir climatique*. Paris: Seuil.
- King, M. L., j.r. (1966). *La force d'aimer* (J. Bruls, Trans.). Paris: Casterman.
- King, M. L., j.r. (1967). *Where do we go from here ? Chaos or Community ?* Boston: Beacon Press.
- King, M. L., j.r. (1968). *La seule révolution*. Paris: Casterman.
- Kissinger, H. A. (1994). *Diplomacy*. New York: Simon & Schuster.
- Kissinger, H. A. (2003). *La nouvelle puissance américaine*. Paris: Fayard.
- Kripalani, K. (1969). *Tous les hommes sont frères. Vie et pensées du mahatma Gandhi d'après ses oeuvres*. Paris: NRF, Gallimard.
- Lassier, S. (1970). *Gandhi et la non-violence*. Paris: Seuil.
- Lavallée, M. (1987). *Guide de planification des interventions auprès des groupes d'élèves en animation pastorale au primaire et à l'éducation préscolaire*. Retrieved from.
- Légaré-Tremblay, J.-F. (2008). *Charles-Philippe David. Les États-Unis et le monde après Bush*. Québec: Nota Bene.
- Lynd, S. (1966). *Nonviolence in America: A Documentary History* Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company.
- McAfee Brown, R. (1986). *The Essential Reinhold Niebuhr. Selected Essays and Addresses*. New Haven: Yale University Press.
- McDaniel, J. e. B., Donna. (2006). *Handbook of Process Theology*. Saint Louis, Missouri: Chalice Press.
- McNamara, R. a. V., Brian. (1996). *In Retrospect: The Tragedy and Lessons of Vietnam*. Colchester: Vintage Books.
- Moses, G. (1997). *Revolution of Conscience. Martin Luther King Jr and the Philosophy of Nonviolence*. London: The Guilford Press.
- Niebuhr, R. (1932). *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, R. (1941). *Does Civilization need Religion ?* New York: The Macmillan Company.

- Niebuhr, R. (1944). *The Children of Light and the Children of Darkness. A Vindication of Democracy and A Critique of its Traditional Defense*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, R. (1949). *The Nature and Destiny of Man. A Christian Interpretation*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Niebuhr, R. (1958). *The World Crisis and American Responsibility. Analyses by Reinhold Niebuhr selected and edited by Ernest W Lefever*. New York: Association Press.
- Renou, X. (2009). *Petit manuel de désobéissance civile, à l'usage de ceux qui veulent vraiment changer le monde*. Paris: Syllepse.
- Renzetti, E. (2011). How to start a revolution: First, read Gene sharp's primer on peaceful protest. Then, have a goal and a plan. *The Globe and Mail*(Saturday October 8th, 2011).
- Rescher, N. (1969). *Introduction to Value Theory*. Englewood Cliftfs, NJ: Prentice Hall.
- Revel, J.-F. (2002). *L'obsession anti-américaine. Son fonctionnement, ses causes, ses conséquences*. St-Amand-Montron, France: Plon.
- Schell, J. (2003). *The Unconquerable World. Power, Nonviolence and the Will of the People*. New York: Metropolitan Books.
- Sharp, G. (1973a). *The Politics of Nonviolent Action. Part One : Power and Struggle* (Vol. 1). Boston, Ma: Porter Sagrent Publishers.
- Sharp, G. (1973b). *The Politics of Nonviolent Action. Part Three: The Dynamics of Nonviolent Action*. Boston, Ma.: Porter Sargent Publishers.
- Todd, E. (2005). *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard.
- Whitehead, A. N. (1928). *Process and Reality, An Essay in Cosmology* (Corrected Edition ed.). New York: The Free Press.
- Whitehead, A. N. (1960). *Religion in the Making*. New York: Living Age Books.
- Zinn, H. (2006). *Une histoire populaire des États-Unis. De 1492 à nos jours*. (F. Cotton, Trans. Seconde édition revue et corrigée ed.). Montréal: Lux.
- Zinn, H. e. a. (2002). *The Power of Nonviolence. Writings by Advocates of Peace*. Boston: Beacon Press.

Sources secondes

- Dictionnaire Hachette. , (1988). *Dictionnaire Hachette Langue, encyclopédie, noms propres*. Paris: Hachette 1407. 1 vol.
- Essais sur Teilhard de Chardin. (1962). *Recherches et Débats 40*. Paris: Librairie Arthème Fayard.
- Harrap's Shorter. (1985). *Harrap's Shorter Dictionnaire Anglais-Français/Français-Anglais*. Londres: Harrap-Diffulivre-Gage, 983 - 798. 1 vols.
- History of the World. (2002). *History of the World, Earliest times to the Present Day*. Ed. John Whitney Hall. North Dighton, Ma: World Publications Group, Inc., 912. 1 vols.
- Nouvelle encyclopédie catholique théo. (1989). *Recherches de Dieu, Patrimoine judéo-chrétien, Vie et Foi de l'Église*. Paris: Droguet & Ardant /Fayard,
- The Time Chart History of the World*. (2002). Ed. Prospero Books. Chippenham, England: Third Millenium Press Limited.
- Webster's Dictionary. (1988). *The New Lexicon Webster's Dictionary of the English Language*. Encyclopedic Edition ed. New York: Lexicon Publications, Inc 1149. 1 vols.
- "www.theglobalist.com". 2007-2008.
- Aristote. *Éthique à Nicomaque*. (1959). Trans. J. Tricot. Ed. J. Tricot. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index ed. Paris: Librairie Philosophique J. Brin.
- Armstrong, Karen. (1997). *Histoire de Dieu d'Abraham à nos jours*. Paris: Seuil.
- Barber, Benjamin. (2003). *Fear's Empire. War, Terrorism, and Democracy*. New York: W. W. Norton and Company, Inc.
- Barreau, Jean-Claude. Bigot, Guillaume. (2005). *Toute l'histoire du monde, de la préhistoire à nos jours*. La Flèche: Arthème Fayard.
- Barthélémy-Madaule, Madeleine. (1963). *Bergson et Teilhard de Chardin*. Paris: Seuil.
- Beauregard, Mario. O'Leary, Denise. (2007). *Du cerveau à Dieu. Plaidoyer d'un neuroscientifique pour l'existence de l'âme*. Paris: Guy Trédaniel.
- Bergson, Henri. (1961). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Ed. Félix Alcan. 96e édition ed. Paris: Presses universitaires de France.
- Blum, William. (1995). *Killing Hope, U.S. Military and CIA Interventions since World War II*. Monroe, Maine: Common Courage Press.
- . (2002). *L'État voyou*. Paris: Parangon.
- Boff, Leonardo. (2002). *Ecology and Liberation*. Maryknoll, NY.: Orbis Books.
- Bonnet, Nicole. (1987). *Immanence et transcendance chez Teilhard de Chardin*. RECHERCHES - Nouvelle série - 11: Bellarmin.
- Boyer, Yves. (2005). *Une intervention militaire à l'issue incertaine*. Questions internationales: 6-18.
- Cahoone, Lawrence. (1996). *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*. Ed. Lawrence Cahoone. Cambridge, Ma: Blackwell.
- Chaliand, Gérard. (2007). *L'Amérique en guerre. Irak-Afghanistan*. Monaco: Éditions du Roche.

- Chittister, Joan. (2006). *Au coeur du monde. Regard spirituel sur le monde d'aujourd'hui*. Montréal: Bellarmin.
- Chomsky, Noam. (2002). *American Power and the New Mandarins*. New York: New Press.
- . (2008). *Comprendre le Pouvoir*. Trans. Thierry Vanes, Hiessler, Hélène. Futur Proche. Ed. Claude Rioux. Montréal: Lux.
- . (2003). *Hegemony or Survival. America's Quest for Dominance*. The American Empire Project. New York: Metropolitan Books. 109 - 44.
- Chossudovsky, Michel. (2004). *Globalization of Poverty*. Montréal: Global Research.
- Christi, Collectif Pax. (1983). *Les évêques américains disent non à la guerre nucléaire. Lettre pastorale des évêques des États-Unis sur la guerre et la paix. Le défi de la paix: la promesse de Dieu et notre réponse*. Trans. Denise Peters. Paris: Les éditions ouvrières.
- Clarke, Richard A. (2004). *Against All Enemies. Inside America's War on Terror*. New York: Free Press.
- Cobb, John B. Jr. (1965). *A Christian Natural Theology. Based on the thought of Alfred North Whitehead*. Second Edition ed. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Cobb, John Jr., Griffin, David Ray, (1976). *Process Theology, An Introductory Exposition*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Corbo, Claude. (2007). *Les États-Unis d'Amérique. Les institutions politiques*. Québec: Septentrion.
- Coste, René. (1997). *Théologie de la paix*. Cogitatio Fidei: Cerf.
- Cottier, Georges. (1985). *Des défis éthiques*. Genève: Saint-Augustin.
- Cousins, Ewert H. et al. (1971). *Process Theology, basic writings by the key thinkers of a major modern movement*. Ed. Ewert H. Cousins. New York: Newman Press.
- Cresson, André. *Bergson, sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Philosophes. Ed. Émile Bréhier. (1961). Paris: Presses universitaires de France.
- Cuccioletta, Donald, Parisella, John. (2008). *Elections Made in USA* édition 2008. Saisir les vrais enjeux de l'élection du 4 novembre 2008 et la lutte Obama-McCain. Préface d'André Pratte. Montréal: Voix Parallèles.
- Daly, Herman E. and Cobb, John B. Jr. (1989). *For the Common Good. Redirecting the Economy Toward Community, the Environment and a Sustainable Future*. Boston: Beacon Press.
- D'Aquin, Thomas. (1999). *Somme contre les Gentils*. Paris: Flammarion.
- David, Charles-Philippe. , Balthazar, Louis., Vaïsse, Justin. (2008). *La politique étrangère des États-Unis. Fondements, acteurs, formulations. Références. 2e édition revue et augmentée* ed. Paris: Presses de la Fondation Sciences Politiques.
- David, Robert. (2006). *Déli_l'ÉCRITURE. Paramètres théoriques et pratiques d'herméneutique du procès*. Montréal: Médiaspaul.
- . (2001). *Quand notre rapport au cosmos n'est plus tout à fait le même.*" Théologiques 9.1: 3-15.
- De La Trinité, R.P. Philippe. (1962). *Teilhard et theilhardisme*. Quaderni di Divinitas. Roma: Libreria editrice della pontificia Università Lateranense.
- Del Vasto, Lanza. (1974). *Warriors of Peace. Writings on the Technique of Nonviolence*. New York: Alfred A. Knopf.

- Drevet, Camille. (1967). *Gandhi, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. SUP Philosophes. Paris: Presses universitaires de France.
- Dussel, Enrique. (1978). *Ethics and the Theology of Liberation*. New York: Orbis Books.
- Dworkin, Ronald. (1988). *Law's Empire*. Cambridge: The Bellknap Press of Harvard University.
- Ferré, Frederick. (2001). *Living and Value, Toward a Constructive Postmodern Ethics*. SUNY Series. Albany.
- Fischer, Louis. (1952). *La vie du mahatma Gandhi*. Trans. Eugène Bestaux. Précurseurs de génie. Paris: Calmann-Lévy, éditeurs.
- Fortman, Michel, et Hervouet, Gérard. (2008). *Les conflits dans le monde 2008. Rapport annuel sur les conflits internationaux*. Institut québécois des hautes études internationales, Université Laval, Québec. Ed. Michel Fortman, Hervouet, Gérard. Québec: PUL.
- Galbraith, John Kenneth. (1995). *Voyage dans le temps économique. Témoignage de première main*. Paris: Seuil.
- Ghellinck, J. De. (1948). *Le Mouvement théologique du XIIIe siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard ses rapports avec les initiatives des canonistes*. Études, Recherches et Documents. Deuxième édition considérablement augmentée ed. Paris: Desclé-de-Brouwer.
- Gounelle, André. (1981). *Dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*. Paris: Van Dieren.
- Grand'maison, Jacques. (2000). *Quand le jugement fout le camp. Essai sur la déculturation*. Montréal: Fidès.
- Habermas, Jürgen. (1997). *Droit et démocratie*. Paris: Gallimard.
- Hanh, Thich Nhat. (1994). *La plénitude de l'instant. Vivre en pleine conscience*. Saint-Jean-de-Braye, France: Dangles.
- . (1998). *Le coeur des enseignements du Bouddha*. Paris: Pocket
- Hartshorne, Charles. (1984). *Omnipotence and other Theological Mistakes*. Albany: University of New York Press.
- Hassner, Pierre et Vaïsse, Justin. (2003). *Washington et le monde. Dilemmes d'une superpuissance*. Collection CERI/Autrement. Paris: Autrement.
- Hewitt Suchocki, Marjorie. (1982). *God Christ Church. A Practical Guide to Process Theology*. New Revised Edition ed. New York: The Crossroad Publishing Company.
- Hewitt Suchoki, Marjorie. (2003). *What is process theology ?* Claremont, Californie: Process and Faith Center.
- Hosinsky, Thomas. (1993). *Stubborn Fact and Creative Advance : An Introduction to the Metaphysics of Alfred North Whitehead*. Boulder, Co: Rowman and Littlefield Pub.
- Howell, Nancy R. (1996). "David Ray Griffin." *A New Handbook of Christian Theologians*. Ed. Donald W. Musser. Nashville, Tn: Agingdon Press. 171-77.
- Huntingdon, Samuel P. (2000). *Le choc des civilisations*. Trans. Jean-Luc. Fidel, Joublain, Geneviève., Jorland, Patrice., Pédussaud, Jean-Jacques. Poche ed. Paris: Odile Jacob.

- Jhally, Sut et Earp, Jeremy. (2004). *Hijacking Catastrophe. 9/11, Fear & the Selling of the American Empire*. Ed. Sut and Earp Jhally, Jeremy. Northampton, Mass: Olive Branch Press.
- Küng, Hans. (1991). *Projet d'éthique planétaire. La paix mondiale par la paix entre les religions*. Trans. Joseph Feisthauer. Paris: Seuil.
- Lieven, Anatol. (2005). *Le nouveau nationalisme américain*. Trans. François Boisivon, Raynaud, Vincent. Folio Documents. Mesnil-sur-l'Estrée: Éditions Jean-Claude Lattès.
- Luscombe, D.E. (1969). *The School of Peter Abelard. The influence of Abelard's Thought in the early Scholastic Period*. Cambridge: Cambridge at the University Press.
- Maffesoli, Michel. (1995). *La transfiguration du politique*. Paris: Livre de Poche.
- Maritain, Jacques. (1930). *La philosophie Bergsonnienne*. Bibliothèque de philosophie - Études critiques. Ed. E. Peillaube. Seconde Édition - Revue et augmentée ed. Paris: Librairie Marcel Rivière.
- Mélandri, Pierre. (2005). *Impératif stratégique ou impérialisme politique ? Le débat intérieur américain*" Questions internationales : 19 - 29.
- Merton, Thomas.(1965). *Gandhi on Nonviolence A Selection from the Writings of Mahatma Gandhi*. New York: New Directions Paperback.
- .(1957). *Seeds of Contemplation*. London: Universe Books.
- Moses, Greg. (1997). *Revolution of Conscience. Martin Luther King Jr and the Philosophy of Nonviolence*. London: The Guilford Press.
- Paillard, Christophe-Alexandre. (2005). *Au coeur des enjeux: le pétrole*. Questions internationales: 68-70.
- Piotte, Jean-Marc. (1997). *Les grands penseurs du monde occidental. L'éthique et la politique de Platon à nos jours*. Montréal: Fides.
- Platon. (1950). *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pleiade. Ed. Léon Robin. Vol. 1. 2 vols. Paris: Gallimard.
- . (1950). *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pleiade. Ed. Léon Robin. Vol. 2. 2 vols. Paris: Gallimard.
- Rawls, John. (2001). *The Law of Peoples*. Cambridge, Ma: Harvard University Press.
- Rescher, Nicholas. (1969). *Introduction to Value Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Robert, Paul. (1985). *Le Petit Robert. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Ed. A. Rey-Debove Rey, J. Paris: Le Robert, 2172. Vol. 1. 2 vols.
- Rohmer, Jean. (1939). *La finalité morale chez les théologiens de Saint Augustin à Duns Scot*. Études de Philosophie Médiévale XXVII. Ed. Étienne Gilson. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Rosenberg, Marshall B. (2005). *Nonviolent Communication. A Language of Life*. Encinitas, Ca: PuddleDancer Press.
- . (2004). *Practical Spirituality. Reflections on the Spiritual Basis on Nonviolent Communication*. Encinitas: PuddleDancer Press.
- . (2005). *Speak Peace in a World of Conflict*. Encinitas, Ca: PuddleDancer Press.
- . (2008). *We can Work It Out. Resolving Conflicts Peacefully and Powerfully*. Encinitas, Ca: PuddleDancer Press.

- Sauvé, Gilles. (2006). *Communiquer sans souffrir*. Montréal: Fidès.
- Singer, Peter. (1997). *Questions d'éthique pratique*. Philosophie. Paris: Bayard Éditions.
- Smulders, Pierre. (1964). *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Stegger, Manfred. (2003). *Judging Nonviolence. The Dispute between Realists and Idealists*. New York and London: Routledge.
- Stengers, Isabelle. (2002). *Penser avec Whitehead, une libre et sauvage expression de concepts*. Paris: Seuil.
- Stiglitz, Joseph E. (2003). *Quand le capitalisme perd la tête*. Paris: Fayard.
- Strong, James. (1996). *The New Strong's Complete Dictionary of Bible Words*. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, Inc. 729.
- Teilhard de Chardin, Pierre. (1969). *Comment je crois*. Paris: Seuil.
- Tillich, Paul. (1951). *Systematic Theology. Vol. 1*. 2 vols. Chigaco: University of Chicago Press.
- Todd, Emmanuel. (2005). *Après l'empire. Essai sur la décomposition du système américain*. Folio Actuel. Mesnil-sur-l'Estrée: Gallimard.
- Tolstoï, Léon. (2003). *Écrits politiques*. Collection Retrouvailles. Montréal: Écosociété.
- Toulat, Jean. (1983). *Combattants de la non-violence*. Paris: Cerf.
- Ünal, Ali. (2007). *The Qur'an with Annotated Interpretation in Modern English*. Somerset, New Jersey: The Light.
- Vaisse, Justin. (2009). "Thucydide.com".
www.thucydide.com/realisation/comprendre/usa/usa3.htm. 26 juillet 2009.
- Viaud, Pierre et al. (1991). *Les religions et la guerre. Judaïsme, Christianisme, Islam. Recherches morales*, Positions. Ed. Pierre Viaud. Paris: Cerf.
- Wieviorka, Michel. (2004). *La Violence, voix et regards*. Paris: Balland.
- Wikipedia. "David Ray Griffin". 2009. Article biographique. 2009-04-20 2009.
- Zinn, Howard. (2006). *Une histoire populaire des États-Unis. De 1492 à nos jours*. Trans. Frédéric Cotton. Mémoire des Amériques. Ed. David Ledoyen. Seconde édition revue et corrigée ed. Montréal: Lux.