



**MANUEL
CERVERA-MARZAL
DÉSŒBÉR EN DÉMOCRATIE**

**LA PENSÉE DÉSŒBÉISSANTE
DE THOREAU À MARTIN LUTHER KING**

AUX FORGES DE VULCAIN

Désobéir en démocratie
La pensée désobéissante de Thoreau à
Martin Luther King

Manuel Cervera-Marzal

Les Éditions Aux forges de Vulcain

Introduction

Qui parle encore aujourd'hui de Thoreau ? Plus grand monde, et pour cause. Ce marginal – sorte de punk à chien de l'Amérique du milieu du XIX^e siècle – s'est progressivement vu retirer son titre de « père de la désobéissance civile » au profit de Mohandas Karamchand Gandhi. Or, si l'on doit au Mahatma – comme l'appelaient ses disciples indiens – d'avoir le premier organisé une action de désobéissance civile de masse à l'échelle d'une nation tout entière, c'est à Thoreau que revient l'honneur d'avoir pour la première fois clairement fait valoir l'idée que là où la loi de l'État s'oppose à celle de la conscience, la deuxième doit prévaloir.

Dans la journée du 24 juillet 1846, Henry David Thoreau, citoyen américain, quitte la petite cabane de bois qu'il s'était construite au bord de l'étang de Walden, dans le Massachusetts. Se rendant chez le cordonnier, il est arrêté sur son chemin par le percepteur d'impôts Sam Staples, qui lui ordonne de régler les six années de taxes impayées qu'il doit à l'État. Thoreau refuse de se soumettre à l'impôt en signe, dit-il, de protestation contre la politique esclavagiste et belliciste du gouvernement du Massachusetts. Il est alors conduit en prison, où il passe une nuit, puis est libéré le lendemain, la caution ayant été payée par un inconnu – peut-être sa tante. Libre, Thoreau enfle ses souliers et part, candide, à la cueillette aux aîlles. Ce refus de payer l'impôt et plus généralement de se soumettre à une loi injuste ou aux ordres d'un État illégitime est expliqué par Thoreau dans l'essai *Résistance au gouvernement civil*, paru en 1849 puis réédité sous le titre *La Désobéissance civile*. Il existe des lois injustes, auxquelles nous ne devons pas consentir à obéir, car il s'agit de faire prévaloir la justice sur le droit, d'être homme avant d'être sujet. Dès que l'on juge une loi injuste, il convient de l'enfreindre, car il est impératif de mettre en cohérence nos actes et notre discours. Thoreau regrette que la plupart de ses concitoyens obéissent en se contentant de formuler, de temps à autre, une critique purement verbale. Les paroles ne sont que du vent. Et celui qui s'en contente ne fait rien pour changer quoi que ce soit. Il faut impérativement mettre ses idées en pratique. Si le gouvernement injuste n'est pas inquiété, c'est précisément parce qu'« il y a des milliers de gens qui par principe s'opposent à l'esclavage et à la guerre mais qui en pratique ne font rien pour y mettre un terme »¹. Thoreau, cynique, conclut : « Il y a 999 défenseurs de la vertu pour un seul homme vertueux »². Il appelle ainsi tous ses concitoyens à agir et à désobéir. Selon le principe de complicité passive,

Thoreau considère que l'indifférence envers le mal est une manière de le cautionner. Ne rien faire, c'est laisser faire. Thoreau se veut sans compromis envers les lois injustes. Nous sommes soit dans la résistance, soit dans la collaboration. Il n'est pas de voie médiane. La neutralité est une illusion destinée à flatter notre bonne conscience.

Le petit opuscule dans lequel Thoreau systématise ses idées sur l'insoumission citoyenne eut un impact considérable sur l'action de Gandhi. Le mouvement d'indépendance de l'Inde n'est rien d'autre que la généralisation à grande échelle de la méthode d'action proposée par Thoreau. Ce que l'Américain pratiqua seul en refusant de payer l'impôt, Gandhi proposa de l'expérimenter en désobéissant par milliers et millions aux autorités coloniales britanniques. La force du nombre ne pourrait que démultiplier l'efficacité de la désobéissance civile. En avril 1919, le gouvernement britannique adopta les *Rowlatt Bills*, un ensemble de mesures d'urgence conçues dans le cadre de la Première Guerre mondiale et destinées à contenir toute agitation publique et à prévenir les risques de rébellion. Ces mesures, hautement discriminatoires, autorisaient le gouvernement à emprisonner sans procès et pour une durée de deux ans tout membre de l'Empire suspecté de fomenter des actes de terrorisme. Il s'ensuivit une restriction drastique des libertés publiques des Indiens. Gandhi réagit de manière très critique à ces mesures, faisant valoir que la responsabilité de l'action isolée de quelques criminels ne devait pas peser sur les épaules des Indiens dans leur ensemble. L'indignation suscitée par les *Rowlatt Bills* gagna rapidement la majorité des Indiens et de leur classe dirigeante. Le gouvernement ne tarda pas à répondre par la répression. Devant l'inefficacité de l'opposition constitutionnelle aux *Rowlatt Bills*, Gandhi et ses proches organisèrent, le 6 avril, un « *hartal* » – journée de grève générale durant laquelle l'ensemble des Indiens pratiquèrent le jeûne en signe de refus des mesures liberticides du gouvernement. Toutes les usines et les administrations furent contraintes de fermer leurs portes. Dans la foulée, nombre d'Indiens retirèrent leurs enfants des écoles britanniques, les fonctionnaires démissionnèrent de l'administration coloniale et les Indiens refusèrent de se rendre devant les tribunaux britanniques pour résoudre leurs conflits. À quoi s'ajouta le boycott des biens, surtout textiles, fabriqués en Angleterre. Face à cette désobéissance civile de masse, le gouvernement des Indes britanniques abrogea finalement les *Rowlatt Bills* en mars 1922.

Les pratiques désobéissantes – aujourd'hui popularisées par des collectifs comme Jeudi noir, qui dénonce la flambée des prix des loyers par des

occupations illégales d'immeubles innocupés, ou les Faucheurs volontaires, qui détruisent les parcelles d'essais transgéniques – ne datent donc pas d'hier. De Thoreau à Gandhi, du mouvement des droits civiques aux antimilitaristes allemands, les pouvoirs politiques n'ont cessé de réprimer ces dissidents qui, au nom d'une justice prétendument supérieure à celle de l'État, refusaient de se plier aux ordres de ce dernier. « Étrangement, écrit Michel Foucault, cette pensée semble avoir fait plus peur que l'illégalité elle-même »³. Autrement dit, ce qui dérange les adversaires de la désobéissance civile serait moins sa pratique – toujours marginale et maîtrisée par l'État – que ses idées. En l'occurrence, cet ouvrage se propose d'examiner les justifications éthiques et politiques de la désobéissance civile en démocratie.

Dans un régime manifestement non démocratique, où les droits de l'homme et les libertés individuelles sont systématiquement bafoués, il semble admis que la désobéissance est sinon nécessaire, du moins légitime.

La question s'avère autrement plus polémique quand elle concerne la légitimité de la désobéissance civile *en démocratie*. Des citoyens peuvent-ils désobéir à la loi, pourtant issue de la volonté majoritaire et de la décision du parlement légitimement élu, au seul motif qu'elle leur semble injuste ? Le philosophe Christian Mellon s'interroge sur le caractère antidémocratique de la désobéissance civile : « Lorsque les lois sont votées par une majorité élue sans fraude et sans intimidation, lorsque les politiques sont définies par un gouvernement émanant d'un suffrage universel, peut-on admettre que des citoyens – même avec les motivations éthiques les plus respectables qui soient – organisent des actions illégales en vue de modifier les lois et politiques qu'ils réprouvent ? »⁴ Qui plus est, à quel titre peut-on désobéir à la loi alors que, en démocratie, d'autres moyens de lutte et d'expression sont disponibles ? Pourquoi agir dans l'illégalité lorsque des voies de contestation légales sont mises à disposition des citoyens ? Et, s'inquiète le philosophe Jean-Marie Muller, « n'est-il pas dangereux de laisser à chaque citoyen la libre appréciation de la légitimité des lois ? Permettre à chacun d'agir à sa guise, n'est-ce pas instituer le désordre dans toute la société ? Ne va-t-il pas suffire qu'une loi déplaie à un individu pour qu'il revendique le droit de lui désobéir ? Selon quels critères un citoyen peut-il avoir la certitude qu'une loi est injuste ? »⁵

Les questions précédentes mettent à jour trois inquiétudes : l'antidémocratie, l'anomisme et l'illégalisme. La désobéissance civile viole le principe de majorité, sur lequel repose la procédure démocratique. En transgressant la loi issue de la volonté majoritaire, le désobéissant s'arrogé un pouvoir de veto

individuel qui est incompatible avec la reconnaissance de chacun comme sujet politique égal à ses pairs. Mais la désobéissance civile ne fait pas que contredire la démocratie. Elle en sape aussi la condition de possibilité, à savoir l'existence de lois. Nous savons, au moins depuis Aristote, que sans lois aucun vivre-ensemble n'est possible et, *a fortiori*, aucune démocratie. En affaiblissant le pouvoir des autorités politiques et en menaçant les lois dans leur existence même, la désobéissance civile ouvre la voie au chaos et au risque de dissolution du lien social. Enfin, en refusant d'emprunter des modes de protestation légaux (opposition parlementaire, pétitions, manifestations, etc.), les désobéissants rejettent les procédures démocratiques. Il faut peser la valeur de ces trois objections et se demander si, malgré tout, la philosophe Hannah Arendt n'a pas raison lorsqu'elle demande que l'on « fasse une place » à la désobéissance civile parmi les institutions politiques démocratiques⁶.

La pensée politique contemporaine se clive profondément lorsqu'on aborde le rôle et les effets de la désobéissance civile sur la démocratie. L'hypothèse de notre travail est donc qu'il est possible de dresser une *typologie tripartite des attitudes intellectuelles vis-à-vis du problème de la légitimité de la désobéissance civile en démocratie*. Face aux objections qui lui ont été adressées (antidémocratie, anomisme, illégalisme), on voit émerger trois types de réponses différentes, voire contradictoires. Nous proposons d'explicitier ces réponses, d'en dessiner les frontières, d'en détailler les procédés argumentatifs et d'en pointer les limites.

Ces trois courants de pensée ne se revendiquent pas forcément comme tels, et n'ont pas toujours conscience de leur identité propre. Nous pensons cependant que leur existence est bien réelle, et nous nous attacherons à le montrer en mettant en évidence l'unité idéologique et conceptuelle qui caractérise chacun d'entre eux.

Une première école, que l'on pourrait nommer « *conservatrice* », reprend les objections portées ci-dessus à l'encontre de la désobéissance civile (dénonciation de son caractère antidémocratique et anarchique). Cette dernière y est présentée comme un *danger* pour la démocratie, car elle porte en elle le germe du désordre, qui rend impossible le maintien de l'État de droit. Une seconde école, que nous nommerons « *libérale* », légitime le principe de la désobéissance civile, mais encadre sa pratique par plusieurs conditions (acceptation de la peine, utilisation en dernier recours, interdiction de s'opposer au système dans son ensemble, etc.). Parmi les penseurs libéraux de la désobéissance civile, nous incluons John Rawls, Jürgen Habermas et Ronald Dworkin ; et, par l'adjectif «

libéral », nous désignons le libéralisme politique (comprenant défense de l'État de droit et des libertés individuelles), en laissant de côté la difficile question du lien qu'il entretient avec le libéralisme économique et le libéralisme culturel. La désobéissance civile est ici conçue comme une *opportunité* pour la démocratie. Comme l'écrit le philosophe allemand Jürgen Habermas⁷, la désobéissance civile offre à l'État de droit l'occasion de tester sa « maturité ». Enfin, une troisième école, que nous nommons « *pensée désobéissante* », fait de la désobéissance civile un élément constitutif de la démocratie. La désobéissance civile, loin de nuire à la démocratie, cherche à la défendre en la protégeant contre ses propres dysfonctionnements⁸. Elle est donc envisagée comme un *progrès* pour la démocratie.

Il existe ainsi deux façons de légitimer la désobéissance civile : l'une libérale, l'autre désobéissante. Leurs différences ne sont pas négligeables. La pensée libérale – mue par la même crainte du désordre qui conduit les conservateurs à rejeter toute désobéissance – justifie le principe de la désobéissance civile *mais* en condamne l'usage. Si elle est possible théoriquement, elle n'est pas souhaitable politiquement. Les libéraux fournissent ainsi une défense très timorée de la désobéissance civile. Ils l'assortissent de telles limitations qu'ils en arrivent presque à la vider de toute portée pratique⁹. Et ils n'hésitent pas à se retourner parfois contre elle lorsqu'ils affirment, comme le philosophe américain John Rawls, que l'injustice d'une loi ne suffit pas à justifier qu'on y désobéisse¹⁰. En résumé, ils conçoivent la désobéissance civile comme un *droit* que le citoyen doit utiliser avec *parcimonie* et retenue. La « pensée désobéissante » considère à l'inverse, à l'instar de son fondateur Henry David Thoreau, que la désobéissance est un *devoir* face à toute injustice, aussi minime soit-elle. On ne saurait trop désobéir, puisque la désobéissance civile est constitutive de la démocratie. La vertu cardinale du citoyen n'est plus l'obéissance, comme pour les libéraux, mais la responsabilité. Cette responsabilité enjoint de transgresser toute loi injuste, car l'injustice d'une loi n'a de réalité qu'à partir de l'instant où les sujets lui obéissent. La pensée désobéissante et le libéralisme constituent donc deux univers intellectuels incompatibles.

Mais ces conceptions rivales de la démocratie, de la loi et de la citoyenneté ne sont pas la seule différence entre libéraux et désobéissants. Une seconde divergence réside dans l'attitude adoptée face à l'adversaire. Tandis que les penseurs désobéissants se sont adonnés à une critique sévère et explicite de la doctrine libérale, cette dernière a préféré ignorer son adversaire. Les premiers assument le conflit, les seconds font mine de ne pas le voir pour mieux

l'étouffer. Gandhi et Martin Luther King – les deux plus éminents représentants de la pensée désobéissante – attaquent frontalement le libéralisme concernant sa théorie de la désobéissance civile, mais aussi sa théorie de l'État, sa conception de l'individu, son épistémologie et sa valorisation du marché. Les libéraux, à l'inverse, n'ont cure des réflexions désobéissantes. Il est surprenant que John Rawls et ses collègues libéraux (Ronald Dworkin, Norberto Bobbio, le second Habermas) ayant réfléchi sur la désobéissance civile n'aient pas accordé la moindre considération aux écrits de Thoreau, Gandhi et King sur le sujet. Imagine-t-on Habermas traiter du prolétariat sans s'en référer à Marx ? Ou Bobbio réfléchir sur l'État sans mentionner Hobbes ? C'est pourtant bien le cas à propos de la désobéissance civile. Les libéraux écrivant sur ce sujet font évidemment mention du mouvement des droits civiques, de la décolonisation de l'Inde et de la nuit en prison de Thoreau. Mais pas une fois ils ne se réfèrent à la *pensée, aux dires ou aux écrits* de King, Gandhi, Thoreau ou de l'un de leurs successeurs (comme Howard Zinn¹¹, Gene Sharp¹², Jean-Marie Muller¹³ ou Francisco Fernandez Buey¹⁴). Ce refus de prendre en compte la pensée des désobéissants n'est bien sûr pas formulé de manière positive. Il se manifeste indirectement et négativement par l'absence de toute référence aux écrits désobéissants dans les écrits libéraux, alors que nous disposons en anglais de 25 000 pages de Thoreau, 90 000 de Gandhi et environ 15 000 de King. Cette dénégation du discours des acteurs n'a été possible que par l'hégémonie intellectuelle du libéralisme, qui peut à l'envi accorder son attention à ceux dont il juge qu'ils la méritent. Le libéralisme n'aurait jamais pu occulter de la sorte un adversaire de taille équivalente.

Cette stratégie libérale d'évitement du conflit intellectuel et d'ignorance feinte de l'adversaire ne doit pas nous tromper. Ce n'est pas parce que le libéralisme ne reconnaît pas l'existence de la pensée désobéissante que nous devons nous aussi l'ignorer. Nous faisons au contraire le pari – qui constitue la deuxième hypothèse de notre travail – qu'il est possible de trouver une *continuité* historique et une *unité* théorique derrière la question de la désobéissance civile comme élément constitutif de la démocratie. La « pensée désobéissante » puise ses racines et se cristallise autour d'une défense *radicale* du bien-fondé de la désobéissance en démocratie. D'où notre choix de la nommer « désobéissante ». Les penseurs désobéissants ont pour spécificité d'être aussi des *acteurs*. À l'inverse, les théoriciens libéraux de la désobéissance civile sont des universitaires dotés d'une connaissance exclusivement livresque de la chose. Les penseurs désobéissants ont l'avantage d'avoir *pratiqué* leur objet, « ils savent de quoi ils parlent »,

dirait-on en langage courant. Par-delà l'unité idéologique de leurs écrits, ces penseurs-acteurs, ces théoriciens-militants partagent l'expérience carcérale. Thoreau, Gandhi et King – les trois fondateurs de la pensée désobéissante – ont chacun éprouvé les duretés de la prison. Des éléments tangibles amènent d'ailleurs à penser que le passage par le cachot ne serait pas étranger à leur radicalisation politique : Thoreau rédige *La Désobéissance civile* au lendemain de son incarcération pour refus de payer l'impôt, Gandhi découvre l'opuscule de Thoreau et les textes de Tolstoï lors d'un séjour en prison, et la radicalisation politique de King se cristallise lors de son séjour dans la prison de Birmingham, d'où il rédigera sur des morceaux de papier toilette sa fameuse *Lettre de la prison de Birmingham*. La « seconde vague » de la pensée désobéissante – à laquelle participent Jean-Marie Muller, Gene Sharp, Howard Zinn et Francisco Fernandez Buey – s'est elle aussi directement impliquée dans des actions désobéissantes. La pensée désobéissante est donc inextricable de la pratique qui lui correspond.

Du bon usage des mots La pensée désobéissante – nous le développerons dans le troisième et dernier chapitre de l'ouvrage – est une philosophie politique de la *non-violence*. Mais qu'est-ce que la non-violence ? Quelques clarifications sémantiques sont nécessaires. L'usage d'un mot n'est jamais neutre. Aussi devons-nous expliquer nos choix.

A. La non-violence comme doctrine éthique et politique (ahimsa) et comme méthode de lutte (satyagraha)

La non-violence n'est pas le pacifisme. Si nous définissons le pacifisme comme la doctrine et l'action de ceux qui refusent de participer à la guerre et rejettent le militarisme pour des raisons de conviction éthique, alors la non-violence s'en distingue doublement. Premièrement, la non-violence refuse le caractère absolutiste des pacifistes. Alors que ces derniers font du refus de participer à la guerre une maxime morale intangible, la non-violence admet qu'il soit nécessaire – dans des situations bien particulières – de participer à une guerre. Contre les pacifistes, Gandhi faisait valoir que la violence vaut mieux que la lâcheté. Deuxièmement, alors que le pacifisme limite son refus au domaine de la guerre et du militarisme, la non-violence s'attaque à un spectre plus large de violences, incluant les violences sociales comme l'exclusion, la discrimination, la pauvreté ou le racisme. En éradiquant ces violences, Gandhi

pense que les guerres disparaîtront presque automatiquement.

La non-violence est donc un terme polysémique. Elle désigne d'une part une doctrine éthique et politique (que Gandhi nomme *ahimsa*) préconisant l'abstention de toute violence dans quelque domaine que ce soit, d'autre part une méthode de lutte, « l'action non-violente » (que Gandhi nomme *satyagraha*), qui « consiste à lutter contre la violence sous ses diverses formes, directes et/ou structurelles, par des moyens excluant toute forme de violence directe »¹⁵. Il importe de distinguer fermement ces deux notions. L'action non-violente, définie comme technique de lutte, ne présuppose nullement que ceux qui l'emploient adhèrent à un ensemble de principes éthiques ou religieux donnés. À l'inverse, la non-violence, doctrine du refus radical de la violence, ne dit pas grand-chose sur les manières concrètes d'agir en politique et en société.

Lorsque Gandhi parle d'*ahimsa*, il se situe sur le plan philosophique. Étymologiquement, *a-himsa* se compose du préfixe privatif « a » et du substantif « himsa », qui signifie violence ou nuisance en sanskrit. Nous parlons ainsi en français de « non-violence » pour désigner la renonciation à la volonté de tuer et à l'intention de nuire à un être vivant, en pensées, en paroles ou en actions. Le trait d'union est nécessaire car la « non-violence » est un concept à part entière qui désigne bien plus que le simple refus de la violence. Gandhi distingue lui-même deux sens de l'*ahimsa*. Au sens étroit, elle est le refus de nuire ou de blesser quelqu'un. Au sens large, elle est le fait de promouvoir l'amour et le bien-être d'autrui. L'*ahimsa* est donc une éthique. Quel est son contenu ? Le même que celui du sermon sur la montagne (*Évangile selon Matthieu*, V, 39), auquel Gandhi voue une immense admiration. Mais la spécificité de la non-violence par rapport à l'injonction chrétienne à tendre l'autre joue est immense. L'originalité de Gandhi est d'avoir été le premier à *politiser* l'éthique du sermon. L'idée largement dominante – de l'Église catholique au célèbre sociologue allemand Max Weber – est que l'éthique du sermon ne vaut que dans les relations entre individus, et non entre groupes ou nations¹⁶. Gandhi, avec l'aide du romancier russe Léon Tolstoï, est le premier à soutenir que le fait de tendre l'autre joue ou de répondre à la haine par l'amour sont des maximes pouvant trouver leur application dans le domaine de la politique et des conflits de groupes, nations ou classes. L'*ahimsa* est donc une doctrine éthique fondée sur l'amour actif de l'adversaire politique. Elle est une tentative de politisation de l'éthique christique du sermon sur la montagne. Elle s'appuie sur deux idées fortes : d'abord, qu'il vaut mieux convaincre que contraindre l'adversaire ; ensuite, que la souffrance personnelle, en permettant d'émouvoir notre

adversaire, constitue le meilleur moyen de le persuader qu'il se trouve dans l'erreur.

Le *satyagraha* est à l'*ahimsa* ce que la pratique est à la théorie. Il est une méthode d'action permettant de lutter de manière non-violente contre la violence. Il fut employé par Gandhi en Afrique du Sud pour améliorer le sort des coolies indiens et en Inde pour mettre fin à l'occupation britannique. Étymologiquement, le terme signifie « force de la vérité » ou « confiance en la vérité ». Quelques précisions s'imposent. L'action non-violente est souvent présentée comme un « mode de *résolution* des conflits ». Or certains chercheurs, auxquels nous nous joignons, pensent qu'il s'agit plutôt d'un moyen de *poursuivre* un conflit et qu'elle doit être distinguée des moyens de le *résoudre*, comme par exemple la négociation ou le compromis, qui peuvent bien sûr accompagner ou non l'action non-violente, comme ils peuvent accompagner ou non une action violente. Deuxièmement, parce qu'elle est « active », l'action non-violente rejette explicitement la passivité et la soumission. Troisièmement, la catégorie d'action non-violente n'inclut pas les techniques d'action politique régulières et institutionnelles comme le vote, la procédure parlementaire ou le lobbying. Elle opère au-delà des moyens institutionnels. Quatrièmement, enfin, Kurt Schock, professeur de sociologie à l'université de l'Ohio, précise utilement que l'action non-violente n'est pas l'action *sans* violence. L'action non-violente désigne des actions spécifiques qui impliquent un risque et introduisent une pression non physique ou une contrainte non-violente dans une interaction contentieuse entre des groupes opposés¹⁷.

Cette double définition de la non-violence oblige à s'interroger sur le rapport entre ses deux pôles. Le *satyagraha* est-il une stratégie politique intrinsèquement liée à la philosophie de l'*ahimsa*, ou peut-il être employé de manière purement pragmatique par des individus n'adhérant pas à la philosophie de la non-violence, mais décidant de pratiquer le *satyagraha* uniquement en raison de son efficacité politique ? Autrement dit, le *satyagraha* est-il une pure technique ou est-il intrinsèquement lié à une croyance, l'*ahimsa* ? La question de la nature « pragmatique » ou « principielle » du *satyagraha* n'est pas que théorique. Elle a des conséquences pratiques importantes. Le sociologue George Lakey remarque que si le *satyagraha* est une affaire de conviction il y a moins de risque qu'il dégénère en violence¹⁸. En revanche, ceux qui ne choisissent le *satyagraha* « que par pragmatisme n'hésiteront guère à recourir à la violence dès qu'elle leur semblera offrir davantage de garanties pour parvenir à leur fin »¹⁹. Gandhi est lui convaincu que le *satyagraha* basé sur la conviction intérieure est plus efficace

que celui pratiqué comme politique temporaire : « c'est une telle non-violence, répétait-il souvent, qui fait bouger les montagnes ».

B. Autour de la désobéissance civile

Plusieurs débats s'articulent autour du terme même de « désobéissance civile ». Doit-on parler de désobéissance « civile » ou de désobéissance « civique » ? La désobéissance civile est-elle intrinsèquement non-violente ou existe-t-il une désobéissance civile violente ? En quoi la désobéissance civile se distingue-t-elle de l'objection de conscience et du droit de résistance à l'oppression ? Ceux qui font acte de désobéissance civile sont-ils des « désobéissants » ou des « désobéisseurs » ? Enfin, la désobéissance civile vise-t-elle à modifier une loi injuste ou à renverser le système juridique dans sa globalité ?

José Bové et Gilles Luneau ont proposé de requalifier la désobéissance civile de désobéissance civique²⁰. L'adjectif « civil » a d'après eux pour défaut de laisser croire que la désobéissance serait une démarche personnelle. Le qualificatif « civique » permettrait au contraire d'insister sur la dimension collective de l'action, chère à Arendt. Cet argument a peu convaincu. Alain Refalo²¹ et Chloé Di Cintio²², deux figures de proue du mouvement désobéissant français, tout en prenant la mesure du débat, décident de conserver le concept de désobéissance civile. Nous abondons dans leur sens car, outre que l'adjectif « civil » est historiquement plus conforme à notre objet (depuis Thoreau et jusque très récemment tout le monde ne parlait que de désobéissance « civile »), il est aussi moins restrictif que l'adjectif « civique ». Civique se réfère au civisme, qui désigne l'engagement actif d'un citoyen pour la cause collective. Civil se réfère à la civilité, qui inclut le civisme en y ajoutant le respect d'autrui et le refus de contraindre physiquement l'adversaire, dimension à laquelle Gandhi et King étaient fortement attachés²³.

La non-violence est-elle inhérente à la désobéissance civile ? L'immense majorité des théoriciens répondent par l'affirmative. En France, le consensus est tel que la question n'a d'ailleurs jamais été soulevée. Mais aux États-Unis, certains chercheurs – sympathisants communistes – se sont attachés à montrer qu'il ne fallait pas confondre l'essence de la désobéissance civile avec l'un de ses attributs accidentels²⁴. Ils considèrent que la désobéissance civile regorge de potentialités révolutionnaires, mais identifient la non-violence à la loyauté au système. Ainsi, pour préserver le caractère révolutionnaire de la désobéissance civile, ils sont logiquement amenés à en nier le caractère non-violent²⁵. Nous considérons pour notre part que la non-violence n'implique nullement la fidélité

à l'ordre établi. Elle inaugure, au contraire, une conception renouvelée de l'anarchisme et de la révolution. Nous n'avons en conséquence aucune raison de suivre ces chercheurs américains dans leur rejet de la non-violence. Un autre penseur, H. J. McCloskey, défend l'existence d'une « désobéissance civile violente » car une certaine dose de violence contre des biens matériels peut forcer l'adversaire à négocier²⁶. L'intention de McCloskey est de parvenir à justifier des actions telles que celles menées par les Démonstrateurs du Pays basque réclamant la création d'un département « Pays basque ». Le 14 mars 2000, vingt-six Démonstrateurs avaient pénétré dans l'enceinte du conseil général des Pyrénées-Atlantiques, à Pau, et en étaient ressortis avec les vingt et un sièges des conseillers généraux du Pays basque, pour les rapatrier à Bayonne, à leurs yeux le véritable siège du département. Mais peut-on vraiment qualifier de « violentes » les atteintes aux objets ? La force physique exercée contre la propriété est qualitativement différente de celle exercée contre une personne, et l'on ne saurait réduire l'identité d'un être humain à l'ensemble de ses possessions, de sorte qu'on ne peut réellement parler de « violence » pour désigner les atteintes aux biens. Ou alors, il faudrait affirmer que les dommages causés aux objets dans le cadre d'une action de désobéissance civile constituent une forme de « violence non-violente ». Aussi pensons-nous, à l'instar de Gandhi, que la non-violence fait partie intégrante de la désobéissance civile.

Lors du procès de Nuremberg, intenté contre les principaux dirigeants nazis, « les juges ne se sont pas bornés à reconnaître le droit de la personne à désobéir aux normes iniques, ils ont aussi condamné ceux qui leur avaient obéi, sans prêter attention au principe de l'obéissance due aux lois. Ils ont ainsi transformé le droit de désobéissance en un devoir dont l'inaccomplissement mérite la punition correspondante »²⁷, écrit Maria José Falcon y Tella, professeur de philosophie du droit à Madrid. L'éternelle question du conflit entre légitimité et légalité a beau être au cœur de la problématique de la désobéissance civile, elle ne l'épuise pas, car la désobéissance civile émerge au XIX^e siècle tandis que le conflit des lois de l'État avec celles de la religion et de la conscience remonte au moins à Antigone et Socrate.

La question de la désobéissance civile ne s'identifie pas plus à celle du droit de résistance. Au moins quatre différences séparent ces deux modes de contestation, à commencer par les contextes politique et philosophique de leur émergence. Le droit de résistance vise à s'opposer aux abus de pouvoir d'un monarque et est théorisé par les juristes médiévaux du droit naturel classique, alors que la désobéissance civile est liée à la démocratie et au droit naturel moderne, voire à

une philosophie du droit subjectiviste. En outre, la non-violence est un élément caractéristique de la désobéissance civile, alors que le droit de résistance n'empêche pas, s'il le faut, d'utiliser des armes. Remarquons aussi que le droit de résistance à l'oppression est reconnu par la constitution alors que la désobéissance ne l'est pas. Enfin, alors qu'il faut parler, à l'instar de Thoreau, d'un *devoir* de désobéissance, il s'agit au contraire d'un *droit* de résistance.

La désobéissance civile ne s'identifie pas davantage à l'objection de conscience. Bien qu'elles procèdent toutes deux d'un motif similaire (la conscience outragée), elles diffèrent dans leurs objectifs. L'objecteur de conscience transgresse une loi pour mettre sa conscience en paix, en conformant ses actes à ses idées. L'objectif du désobéissant est bien plus politique, puisqu'il agit en vue d'une modification ou d'une annulation de la loi qu'il juge injuste. La légitimité de son acte, en tant qu'il concerne la cité dans son ensemble, est donc bien plus problématique que celle de l'objection de conscience. Arendt relève deux autres différences. Tandis que l'objecteur de conscience agit souvent seul, « la désobéissance civile ne peut se manifester et exister que parmi les membres d'un groupe »²⁸. Enfin, alors que l'objecteur viole toujours la loi jugée injuste, la désobéissance civile peut être de nature indirecte : « le contrevenant viole la loi (par exemple les règles relatives à la circulation) non parce qu'il la juge en elle-même critiquable, mais pour protester contre l'injustice de décisions des autorités ou contre la politique du gouvernement ». La pratique révèle cependant les limites de cette distinction. Dans les faits, il est souvent malaisé de distinguer. Les objecteurs au service militaire étaient par exemple organisés collectivement et revendiquaient l'abolition de la loi sur la conscription.

Comment désigner les citoyens faisant acte de désobéissance civile ? La langue française, fait remarquer Jean-Marie Muller, ne nous permet pas de nommer l'acteur qui désobéit. « Le verbe désobéir n'a pas produit de substantif, comme le verbe démolir a produit démolisseur, le verbe fournir a produit fournisseur »²⁹. De celui qui désobéit on peut dire qu'il est désobéissant, mais pas qu'il est *un* désobéissant. Pourtant, le langage ordinaire a enregistré depuis plusieurs années le nom de « désobéissant » pour caractériser ceux qui violent la loi en vue de la modifier. La langue est une institution sociale évoluant avec son temps. Et si l'Académie française n'a pas encore validé ce néologisme, il y a fort à parier qu'elle le fera d'ici quelques années. Cependant, Jean-Marie Muller a proposé d'abandonner le terme « désobéissant ». La connotation infantilisante et négative de ce mot³⁰ mérite d'après lui qu'on y substitue celui de « désobéisseur ». À notre connaissance, l'article de Jean-Marie Muller censé lancer le débat a eu peu

d'écho. Les « désobéissants » continuent à s'autodésigner comme tels, des journalistes aussi, de même que les quelques chercheurs s'étant penchés sur la question. Aussi, nous conserverons ce terme.

Une dernière question mérite toute notre attention. La désobéissance civile vise-t-elle à changer une loi ou à renverser un système ? Cela dépend, en fait, des circonstances. L'histoire fournit les deux sortes d'exemples. Gandhi cherchait indéniablement à supprimer le régime colonial et King à mettre à bas le système Jim Crow et l'impérialisme américain. D'autres actions, moins vindicatives, mettent en avant des objectifs réformistes tels que l'interdiction des OGM ou la sortie du nucléaire. Notons d'ailleurs qu'au sein d'un même mouvement de désobéissance civile coexistent fréquemment des militants pour qui l'action ne vise qu'une loi particulière et d'autres qui perçoivent leur geste comme un premier pas vers une remise en question fondamentale du système. Il faut donc distinguer entre une désobéissance civile *modérée* et une désobéissance civile *radicale*. La première vise une loi jugée injuste mais appartenant à un système juridique globalement accepté et auquel le désobéissant pense donc avoir l'obligation morale de se conformer. La désobéissance radicale vise pour sa part l'État dans son ensemble. L'ordre juridique est condamné dans sa totalité. Il n'est ainsi pas possible d'assigner à la désobéissance civile un objectif unique, qui serait soit la modification de la loi transgressée, soit le renversement du pouvoir. Les penseurs libéraux se sont pourtant consacrés à cette tâche en arguant que la désobéissance civile radicale n'a pas droit de cité. La désobéissance légitime ne saurait outrepasser une transgression limitée et ponctuelle de la loi : pour Rawls et Habermas, elle vise à provoquer « un changement dans la loi », mais sans remettre en question les fondements de l'État de droit. La définition libérale de la désobéissance civile l'ampute à moitié. Il serait incongru de prétendre remédier à cette étroitesse d'esprit en commettant l'erreur inverse consistant à défendre la qualité intrinsèquement révolutionnaire de la désobéissance civile. Ceci, nous venons de le voir, ne correspond pas aux faits. La désobéissance civile n'est par nature ni révolutionnaire, ni réformiste. Elle est un moyen au service d'une fin que chacun déterminera comme bon lui semble.

Ayant réglé les problèmes susmentionnés, nous pouvons définir la désobéissance comme *une action politique illégale et non-violente motivée par des convictions de conscience ou des principes de justice*. Plusieurs éléments entrent donc en compte. Il s'agit d'une action en ce qu'elle s'oppose à tout comportement passif et à la résignation. Cette action est politique, ce qui

implique qu'elle soit publique, collective et qu'elle s'assigne des fins politiques tels la modification d'une loi ou le renversement d'un système. L'illégalité peut prendre trois formes : soit des actes d'omission, lorsque les citoyens refusent de remplir une obligation légale ou gouvernementale (par exemple payer l'impôt), soit des actes de commission, lorsqu'ils commettent des actes interdits par la loi, soit une combinaison des deux. Le caractère non-violent de la désobéissance réside dans le refus radical de porter atteinte à l'intégrité physique ou morale de l'adversaire. Enfin, la transgression de la loi est motivée par des principes éthiques individuels ou par des principes de justice communément reconnus.

Pour faciliter la lecture, et bien que la désobéissance civile ne soit qu'une forme particulière de désobéissance, nous parlerons parfois simplement de « désobéissance » pour désigner la désobéissance civile.

La théorie de la désobéissance civile pose la question de sa légitimité en démocratie. En ce sens, cette théorie se fonde sur la notion d'injustice et prolonge la querelle sempiternelle entre légitimité et légalité, sans pour autant s'y réduire (chapitre I, 1). Ce débat remonte en effet à Socrate et Antigone, alors que la désobéissance civile est une notion résolument moderne, puisqu'elle n'apparaît que dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Le libéralisme et le conservatisme s'affrontent quant à sa légitimité démocratique (chapitre I, 2). Mais l'opposition de ces deux grandes doctrines politiques n'épuise pas l'ensemble du débat. À n'écouter que les penseurs conservateurs et les auteurs libéraux, on fait fi du discours des acteurs eux-mêmes. Les militants désobéissants, bien qu'inaudibles et écartés du débat, sont pourtant dotés d'une rationalité et d'un discours propres. Leur parole fait effraction, en tant qu'elle est la voix de ceux qui ne sont pas censés parler. Aussi, en nous tournant vers la pensée des acteurs désobéissants – nous l'appelons « pensée désobéissante » – nous mettrons en lumière une justification radicale de la désobéissance civile (chapitre II). Cette légitimation se fonde sur un socle théorique autrement plus démocratique et non-violent que celui du libéralisme. Cependant, la « pensée désobéissante » ne saurait se réduire à la seule justification du bien-fondé de la désobéissance civile en démocratie. Appliquée au monde contemporain, la pensée désobéissante propose un projet politique non-violent (chapitre III). Au même titre que le conservatisme, le libéralisme ou le socialisme, la pensée désobéissante dresse les traits non pas d'une société idéale, mais d'un idéal de société. Cet idéal, en s'appuyant sur des expériences réelles – telles que

l'*ashram*³¹ de Gandhi et le mouvement des droits civiques de Martin Luther King –, cherche à conjuguer la non-violence avec le rêve anarchiste et la stratégie révolutionnaire.

1. Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, Paris, Le Passager clandestin, 2007, p. 27.
2. Thoreau, *La Désobéissance civile*, *loc. cit.*
3. Michel Foucault, « Préface » de Serge Livrozet, *De la prison à la révolte*, Paris, L'Esprit frappeur, 2000, p. 12.
4. Christian Mellon, « Qu'est-ce que la désobéissance civile ? », *Alternatives non-violentes*, n° 108, 1998.
5. Jean-Marie Muller, « Vous avez dit "désobéisseur" ? », *Alternatives non-violentes*, n° 142, 2007, p. 12.
6. Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 103.
7. Jürgen Habermas, « Le Droit et la Force », *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 100.
8. Mellon, « Qu'est-ce que la désobéissance civile ? », *art. cit.*
9. Pierre-Arnaud Perrouy, « Légitimité du droit et désobéissance », *Obéir et Désobéir. Le citoyen face à la loi*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2000, p. 71-72.
10. John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 251.
11. Historien américain et militant non-violent. On se référera ici à son ouvrage *Désobéissance civile et démocratie*, Marseille, Agone, 2010.
12. Politologue américain, père fondateur des études sociologiques sur l'action non-violente. Ses travaux sur les stratégies non-violentes et les dynamiques psychosociologiques du changement social ont eu un impact indéniable sur de nombreux militants de la résistance civile des pays d'Europe de l'Est.
13. Philosophe français spécialiste de Gandhi et de la non-violence. Directeur d'études à l'Institut de recherche sur la résolution non-violente des conflits (IRNC).
14. Philosophe espagnol. Résistant sous le franquisme, théoricien du communisme écologiste et de la désobéissance civile.
15. Christian Mellon et Jacques Sémelin, *La Nonviolence*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1994, p. 14.
16. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Paris, La Découverte, 2003, p. 190.
17. Kurt Schock, « Nonviolent Action and its Misconceptions: Insights for Social Scientists », *Political Science and Politics*, vol. 36, n° 4, octobre 2003, p. 705.
18. George Lakey, cité dans Bo Wirmark, *Journal of Peace Research*, vol. 11, n° 2, 1974, p. 116.
19. Jean-Marie Muller, *Le Courage de la non-violence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2001, p. 196.
20. José Bové & Gilles Luneau, *Pour la désobéissance civile*, Paris, La Découverte, 2004, p. 159-161.
21. Président du Centre de ressources sur la non-violence de Midi-Pyrénées, leader des instituteurs « désobéisseurs ».
22. Membre du réseau Sortir du nucléaire. Elle se positionne en faveur du terme « désobéissance civile » dans *Petit traité de désobéissance civile*, Gémenos, Respublica, 2010, p. 53-59.
23. Jacques Sémelin, « Aux sources de la désobéissance civile », *Libération*, 22 février 1997.
24. Chloé Di Cintio, *Petit traité de désobéissance civile*, Gémenos, Respublica, 2010, p. 209.
25. Anthony Douglas Wozzley, « Civil Disobedience and Punishment », *Ethics*, vol. 86, n° 4, juillet 1976, p. 323-331.
26. Henri John McCloskey, « Conscientious Disobedience of the Law: its Necessity, Justifications and Problems to Which it Gives Rise », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, 1980, p. 536-557.
27. María José Falcón y Tella, « Un droit à la désobéissance civile », <http://www.aidh.org/uni/biblio/pdf/1-5.pdf>, p. 133 (consulté le 3 mai 2010).
28. Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 57.
29. Muller, « Vous avez dit "désobéisseur" ? », *art. cit.*, p. 13.
30. Le *Petit Robert* indique que l'adjectif désobéissant « ne se dit guère que des enfants ».
31. Sorte de ferme communautaire qu'il avait créée à Ahmedabad et où se pratique quotidiennement la rotation des tâches.

**CHAPITRE I PETITE HISTOIRE INTELLECTUELLE DE LA
DÉSObÉISSANCE CIVILE L'HISTOIRE DE L'HUMANITÉ A
DÉBUTÉ PAR UN ACTE DE DÉSObÉISSANCE MAIS IL
N'EST PAS IMPOSSIBLE QU'ELLE PRENNE FIN PAR UN
EXCÈS D'ObÉISSANCE.**

Eric Fromm

1. L'INJUSTICE COMME JUSTIFICATION DE LA DÉSOBÉISSANCE

« La désobéissance civile est présentée, par ses acteurs, comme un acte de résistance à une loi injuste »¹. La notion d'injustice légitime donc le droit de désobéir à certaines lois. La désobéissance civile a vocation à convaincre autrui de son bien-fondé. Pour ce faire, la loi transgressée doit préalablement avoir été publiquement présentée comme injuste, sauf dans le cas de la désobéissance civile *indirecte*, où l'on viole une autre loi que celle incriminée dans le but d'attirer l'attention sur la loi injuste.

L'existence de lois injustes, centrale chez les théoriciens de la désobéissance civile, est héritée de la doctrine jusnaturaliste (A). En distinguant le droit positif du droit naturel, et en définissant ce dernier comme étant conforme à la justice, Aristote a donné naissance à la notion de « loi injuste »², définie comme une loi positive dont la finalité est contraire au droit naturel.

Les juristes du Moyen Âge, grâce à l'exhumation des textes d'Aristote, élaborent la doctrine du droit de résistance à l'oppression (B). Ils reconnaissent ainsi la légitimité du tyrannicide et de la violation des lois injustes. Mais si le droit de résistance est reconnu *en principe*, son *usage* est sévèrement verrouillé. Pour les juristes médiévaux, le droit de résistance est possible juridiquement, mais il n'est pas souhaitable politiquement.

Contre le monisme juridique de Hobbes et de Rousseau pour qui il n'existe qu'un droit auquel il faut impérativement se soumettre (C), les penseurs de la désobéissance civile vont reprendre l'idée de dualisme juridique pour légitimer la désobéissance aux lois injustes. Face aux lois de l'État se dresse la loi de la conscience. Désormais, les ordres contraires aux exigences de mon for intérieur n'ont plus à être respectés. Thoreau et Gandhi opèrent ainsi une *subjectivation* de la notion de justice (D). Celle-ci n'est plus une réalité objective que le logos universel peut découvrir. Elle devient une vérité intérieure à chaque individu, que la conscience est chargée de dévoiler. La « conscience individuelle » se substitue au droit naturel en tant que critère de l'injustice.

A. Le jusnaturalisme classique

Une philosophie juridique centrée sur la dualité du droit naturel et du droit positif Pour Aristote, fondateur de la doctrine jusnaturaliste, l'objet du droit est de faire régner la justice au sein de la cité. Il distingue soigneusement le droit (justice particulière) de la morale (justice générale). Tous deux se

réfèrent à la notion de justice, mais le droit « se spécialise à l'intérieur de la morale »³. La morale a pour but la vertu de chaque individu, tandis que le droit vise un juste partage des biens et des charges au sein de la cité. Le champ d'application de la morale est l'intention intérieure du sujet, tandis que le droit, ne se souciant pas de la façon dont l'objet est poursuivi, concerne uniquement le résultat extérieur, à savoir l'égalité au sein de la cité.

Le droit a donc pour fonction d'assurer la justice au sein de la cité. Quel est alors l'objet de la justice ? La répartition équitable des biens, des honneurs et des charges entre les citoyens. Selon Aristote, cette répartition peut s'effectuer suivant deux modalités : par distribution et par commutation. La justice distributive s'effectue selon une égalité géométrique, c'est-à-dire proportionnelle. Chacun reçoit « ce qui est conforme à son mérite ». La justice commutative assure l'égalité dans les échanges. C'est une égalité arithmétique.

Dans la doctrine jusnaturaliste, le droit et la justice sont ainsi irrémédiablement liés. Pour autant, ils ne sont pas identifiables, puisque le droit n'est pas un concept unifié. Il faut en effet distinguer le droit positif, posé par les hommes, du droit naturel, non posé, incréé par l'homme et situé dans la nature. Ces deux types de droit correspondent à deux espèces de juste : le juste naturel et le juste positif. Le droit naturel est hiérarchiquement supérieur au droit positif. Cette hiérarchisation est fondamentale pour la suite de notre développement.

Pour saint Thomas, commentant et enrichissant Aristote, le monde est l'œuvre d'un créateur divin, et il est doté d'une nature téléologique : « il est *formé* en fonction d'une *finalité* »⁴. Il s'agit alors de connaître ce monde. Les hommes, grâce à l'observation expérimentale des faits et à leur raison, peuvent découvrir la nature des choses. Or la « nature d'une chose est sa fin »⁵. Donc, de cette connaissance de « ce qui est », l'homme déduit le savoir de « ce qui doit être ». Il a ainsi extrait le droit naturel (ce qui doit être) de l'observation de la nature (ce qui est).

À côté du droit naturel, réside le droit positif, qui est le « droit *posé* par le législateur de la cité »⁶. Positif est susceptible de prendre deux sens complémentaires. Tout d'abord, « est positif ce qui est accessible aux sens, aisément saisissable », tel que les lois, les règlements, les décisions de justice. Est positif, par ailleurs, ce qui est voulu, ce qui, pour saint Thomas, « procède de la volonté humaine »⁷.

Le droit positif, en tant qu'il émane d'une source humaine, est inférieur au droit

naturel, directement issu de la nature des choses. Cependant, le droit naturel n'est pas suffisant pour régler le vivre-ensemble de la communauté. Le droit positif est donc son complément nécessaire⁸.

« Le droit positif, complément du droit naturel » : d'où la nécessité des lois positives Le droit naturel ne se présente pas sous forme de règles qui pourraient directement réguler la vie en communauté. Il se compose de lois non formulées, non écrites et d'un haut degré de généralité. Les lois positives, dont l'ensemble forme le droit positif, sont alors nécessaires à double titre.

Tout d'abord, le droit positif remplit une « fonction de *connaissance* » du droit naturel. Ce dernier n'est pas immédiatement accessible à tous. Il faut donc, d'après Aristote, que des législateurs qualifiés et compétents édictent des lois positives qui seront le reflet visible des lois naturelles. Le droit positif a pour fonction première de faire connaître le droit naturel.

Mais, de manière bien plus importante, le droit positif est très souvent « une *détermination* concrète de ce qui est juste ». Le droit naturel, tiré de l'observation de la nature, ne fournit que des lois générales et relativement indéterminées. D'après saint Thomas, « que le voleur doive être puni appartient au droit naturel ; mais qu'il subisse telle ou telle peine, cela est le droit positif »⁹. Le prix est déterminé par le droit positif.

Pour ces deux raisons, Aristote et saint Thomas affirment la nécessité des lois positives.

« Le droit naturel, fondement du droit positif » : d'où l'obéissance aux lois positives Il est de notre devoir de nous incliner devant le droit issu de la nature¹⁰, car ceci permet à l'homme de réaliser sa finalité. Désobéir serait trahir notre nature et pervertir notre fin. Le droit naturel nous oblige « en notre âme et conscience ». En vertu du droit naturel, l'automobiliste est moralement tenu de ralentir sur une chaussée humide, pour ne pas mettre en danger la vie d'autrui.

Mais une question se pose alors : si le contenu d'une loi positive est contraire aux injonctions du droit naturel, faut-il lui obéir ? Aristote semble répondre par l'affirmative, pour deux raisons fortement distinctes.

Tout d'abord, le maître du lycée ne se pose pas la question de l'antinomie entre une loi positive et le droit naturel. Son raisonnement part du constat inverse : le plus souvent, les lois positives sont la traduction fidèle des prescriptions de la

nature. Michel Bastit nous met en garde : « La tentation de toute doctrine du droit naturel est le dualisme qui consiste ici à construire un droit idéal opposé au droit positif imparfait, et destiné à plus ou moins longue échéance à s'y substituer. »¹¹ Aristote et saint Thomas échappent à ce travers. Plutôt que de les penser sur le mode de la contradiction, ils voient dans la loi naturelle le principe et la source des lois positives. À ce titre, le droit positif a autant à être respecté que le droit naturel.

Mais Aristote n'est pas naïf, et sait qu'exceptionnellement un législateur imprudent ou malveillant peut promulguer une loi manifestement mauvaise. Sa position quant à la nécessité d'obéir ou non à cette loi injuste est assez ambiguë. D'un côté, il affirme que si le législateur n'a pas agi en fonction du bien commun, « ce texte n'est pas une loi, puisqu'il ne remplit plus la fonction qui est celle de la loi »¹², laissant ainsi penser qu'on ne lui doit pas obéissance. L'obéissance aux lois positives serait donc conditionnelle et limitée. D'un autre côté, on sait qu'Aristote préfère une constitution déviée à l'absence de constitution, donc un ensemble de lois injustes à l'absence totale de lois : une constitution déviée ne permet certes que la subsistance (le « vivre ») alors qu'une constitution droite permet le bonheur (le « bien-vivre »), mais l'absence de constitution signifierait la dissolution de la « polis ». Ainsi, Michel Villey fait remarquer que « c'est un contre-sens assez habituel d'imaginer que la doctrine du droit naturel prêche la désobéissance aux lois. Bien au contraire : dans le même esprit que Socrate, Aristote est un partisan résolu des lois positives »¹³.

On peut donc faire un double usage du « droit naturel » issu de la philosophie aristotélico-thomiste. Il sert, le plus souvent, à légitimer une loi positive en lui transmettant son autorité absolue. Il peut, à l'inverse, écrit Solange Vergnières, « servir à dénoncer une réalité existante comme étant contre nature, donc comme étant injuste »¹⁴. En consacrant le primat du droit naturel sur le droit positif, et en acceptant la possibilité de connaître le droit naturel, les successeurs d'Aristote peuvent désormais élaborer une théorie du tyrannicide et proclamer le droit de résistance.

B. Le droit de résistance

La désobéissance civile comme le droit de résistance font une place centrale à la question de la transgression d'une loi injuste. Dans les deux cas, il s'agit de comprendre : 1. sous quelles conditions la désobéissance est légitime ; 2. par quels garde-fous théoriques la pratique de la désobéissance est fortement limitée. Avant d'aborder la désobéissance civile elle-même, étudions le droit de

résistance à l'autorité dans la philosophie politique médiévale. Les réponses aux deux questions mentionnées ci-dessus nous permettront, plus loin dans notre développement, de mieux saisir les problématiques de la désobéissance civile. Il ne s'agit donc pas, dans cette partie, de faire une synthèse exhaustive de l'histoire du droit de résistance (ce qui a déjà été suffisamment étudié par ailleurs). Nous nous contentons d'analyser le droit de résistance à partir de problèmes spécifiques que nous verrons ressurgir à propos de la désobéissance civile. À ce titre, nous centrons notre étude sur saint Thomas et la scolastique médiévale (qui élaborent une *doctrine* du droit de résistance), et nous éludons volontairement le droit de résistance tel qu'il est abordé par la philosophie moderne (où il est considéré comme un *droit naturel* de chaque individu).

Les théoriciens du droit de résistance reprennent le dualisme juridique des jusnaturalistes. Cette *condition ontologique* (« l'existence d'un droit non posé supérieur au droit positif »¹⁵) est nécessaire mais n'est pas suffisante pour disqualifier le droit positif à partir du droit naturel. En effet, pour dénoncer le caractère injuste d'une loi positive, il faut préalablement *savoir* « ce qu'est » la justice. Le droit de résistance est doublement conditionné : par l'existence du droit naturel, et par la possibilité de le connaître avec certitude. Le juriste Éric Desmons parle ainsi de *condition épistémologique* (« la connaissance d'un droit non posé supérieur au droit positif »¹⁶).

En affirmant qu'il existe un droit naturel et qu'il est accessible à la raison humaine (1.), les philosophes néo-aristotéliens consacrent la possibilité du droit de résistance au tyran (2.). Mais, ayant ainsi reconnu *en principe* le droit de résistance, ils vont en verrouiller l'*usage* (3.). Bien que la désobéissance à une loi injuste soit « possible juridiquement », elle n'est pas, pour eux, « souhaitable politiquement ».

La connaissance du droit naturel Les théoriciens du droit de résistance ont dû affronter un problème auquel Gandhi et Thoreau devront à nouveau faire face plusieurs siècles plus tard : la possibilité de connaître le droit naturel.

Pour Aristote, le devoir-être découle de l'être. La nature est ordonnée selon une fin intrinsèque. Le monde est constitué de « causes finales ». La nature de l'homme est moins ce qu'il est aujourd'hui en acte, que ce qu'il tend à être demain, ce qu'il est en puissance. Ainsi, pour découvrir ce qui doit être, il faut savoir ce qui est. La méthode aristotélienne de connaissance du droit naturel se ramène à la connaissance de la nature.

Aristote, contre l'idéalisme platonicien, adopte une méthode expérimentale,

fondée sur l'observation des faits. Aidé par ses disciples du Lycée, il ne cesse d'accumuler données et informations sur des sujets aussi divers que les constitutions politiques, la botanique, la géométrie, l'astronomie, la biologie, la physique et tous autres domaines accessibles au savoir humain. Mais la science aristotélicienne est plus que la simple observation des faits au sens de la science moderne. Elle n'est pas neutre et passivement descriptive, écrit Michel Villey, puisqu'elle implique le discernement actif des valeurs. Il s'agit d'une observation intégrale qui conduit à « distinguer ce qui est juste selon la nature de ce qui est, du même point de vue, mauvais et injuste »¹⁷.

La science aristotélicienne a donc pour méthode l'expérimentation et l'observation, pour objet d'étude la nature, et pour but la distinction du juste et de l'injuste. En permettant l'accès, bien que limité, à la connaissance du juste et de l'injuste, cette philosophie fonde la possibilité du droit de résistance.

Mais cette pratique scientifique n'est possible que par l'exercice de la raison humaine, du *logos*. Si l'homme n'est pas doué de raison, la pyramide s'écroule : il ne peut plus connaître la nature, donc ne peut plus distinguer le juste de l'injuste, et ne peut donc pas revendiquer un droit de résistance à une loi positive. Saper l'édifice, c'est précisément la tâche mise en œuvre par saint Augustin à travers le dogme du péché originel. En choisissant le mal, Adam consacre le triomphe des passions sur la raison. Le péché a corrompu la raison naturelle. Privés de toute intelligence du droit naturel, les hommes ne sont pas en mesure de juger la loi positive, donc d'y résister¹⁸. Saint Augustin évacue ainsi la possibilité de désobéir aux lois, en affirmant l'impossibilité radicale faite aux hommes déchus de connaître le juste.

Saint Thomas, grâce à la doctrine scolastique des causes secondes, va pourtant récupérer ce dont Augustin avait privé l'homme : une certaine connaissance des lois naturelles. Certes, les causes premières, ordonnées par la volonté de Dieu, sont uniquement accessibles par la foi. Mais les causes secondes – lois naturelles que Dieu a données aux choses – peuvent être connues par la raison. Saint Thomas permet de nouveau à l'homme de juger les lois positives à partir des lois naturelles, et réhabilite par là même le droit de résistance. Prolongeant dans ses ultimes conséquences la doctrine aristotélicienne du droit naturel, il condamne ouvertement les lois injustes.

La condamnation des lois injustes Selon saint Thomas, « toute loi positive humaine n'aura raison de loi que dans la mesure où elle dérive de la loi naturelle. Qu'en quelque point elle ne s'accorde pas à la loi naturelle, et

déjà elle n'est plus loi, mais corruption de loi »¹⁹. Cette condamnation sera reprise telle quelle par Martin Luther King dans sa lettre de la prison de Birmingham. Qu'est-ce qu'une loi juste, demande Thomas ? C'est une loi qui a « pour fin l'intérêt général »²⁰. À l'inverse, une loi injuste ou tyrannique est celle qui vise l'intérêt particulier des gouvernants²¹.

Le droit naturel fixe ainsi des bornes que le droit positif ne saurait transgresser s'il veut demeurer du droit. Pour saint Thomas, des lois injustes « n'obligent pas en conscience », on n'est donc pas tenu de les respecter, et « c'est même un devoir que de les violer »²². Par ce raisonnement, il enfonce la porte déjà entrouverte par Aristote : les individus ne sont plus tenus à un respect absolu des lois. Celles qui sont manifestement iniques peuvent désormais être légitimement transgressées.

Les penseurs du droit de résistance, plus tard suivis par les théoriciens libéraux de la désobéissance civile, reprennent l'argumentation thomiste pour justifier la transgression des lois injustes. Pourtant, bien qu'ils reconnaissent la possibilité logique et juridique de cette désobéissance, ils en limitent la pratique par de nombreux garde-fous. Le risque de désordre dû à une désobéissance généralisée les effraie. Ainsi, dans un même mouvement, ils vont strictement restreindre l'usage de ce qu'ils viennent d'accepter en principe.

Les limites au droit de résistance Nous avons vu précédemment qu'il existe deux obstacles à l'existence d'un droit de résistance : l'obstacle ontologique (il faut qu'il existe un droit non posé supérieur au droit positif) et l'obstacle épistémologique (il faut pouvoir connaître ce droit supérieur). Ces obstacles une fois franchis, la transgression d'une loi jugée injuste devient possible. Pourtant, les juristes et les philosophes favorables à la résistance au pouvoir tyrannique vont en limiter doublement la mise en œuvre. D'une part, ils vont mettre en garde contre le désordre qui pourrait surgir d'une résistance excessive, d'autre part, ils vont confier le droit de résister à une élite sociale restreinte.

Au XVIII^e siècle, le philosophe irlandais George Berkeley fait remarquer que si tout le monde est capable de juger de l'antinomie entre une loi positive et le droit naturel, bien peu sont capables de prévoir les conséquences de leur acte de résistance : savoir si une loi est conforme au bien commun et s'il faut la respecter renvoie à « des questions trop ardues et trop compliquées, qui exigent un degré trop élevé de talent, de loisir et d'éducation libérale, mais aussi de

désintéressement et de connaissance parfaite de la situation du pays, pour que soit abandonné à chaque sujet le soin d'en décider »²³. Il est en effet possible que la résistance conduise à un résultat encore pire que la situation de départ. Or Berkeley, à la suite de beaucoup d'auteurs médiévaux, craint davantage la sédition que la tyrannie, car la sédition entraîne la dissolution de la communauté et l'impossibilité définitive d'atteindre le bien commun. Saint Thomas lui-même préfère le respect d'une loi injuste à la « menace de désordre »²⁴.

En affirmant qu'il faut un degré de compétence particulier pour prévoir les conséquences de son acte de résistance, Berkeley élabore une seconde restriction à la pratique de la résistance : seule une minorité est habilitée à désobéir. En effet, une petite élite intellectuelle et politique détient le monopole de la connaissance du droit naturel. Au xvi^e siècle, un courant de théologiens protestants – les monarchomaques – opposés à la monarchie absolue développe cette théorie élitiste du droit de résistance qui, selon Éric Desmons, « répond finalement à un idéal aristocratique : le pouvoir qu'ils veulent retirer au roi au nom de la souveraineté du peuple se fait au profit d'une élite de magistrats qui prétend représenter cette souveraineté »²⁵.

Finalement, grâce à un raisonnement conséquentialiste qui met en exergue le risque de chaos social, et grâce à une doctrine élitiste de la connaissance du juste, les théoriciens du droit de résistance privent entièrement le peuple de la possibilité de faire valoir ce droit contre l'autorité oppressive. Les théoriciens de la désobéissance civile affronteront les mêmes interrogations. Tandis que les libéraux (Rawls, Habermas, Dworkin) se situeront dans la tradition restrictive héritée de Berkeley, les penseurs désobéissants (Gandhi, King, Muller) feront sauter les derniers verrous légalistes pour faire sortir la désobéissance civile de sa réclusion.

C. La notion d'injustice chez les Modernes

Avec l'avènement de la modernité occidentale, l'ancienne conception du juste va être doublement bouleversée. D'une part, le contractualisme (1.) va adopter une vue positiviste selon laquelle le juste procède de la volonté humaine, et non du cosmos. Ainsi, pour Rousseau, « la loi est antérieure à la justice, et non la justice à la loi »²⁶. Le contractualisme aurait pu, en théorie, fonder une doctrine de la résistance aux lois injustes. Mais, par un travail conceptuel méticuleux sur la notion d'injustice, Hobbes et Rousseau s'attachent à la dépouiller de toutes ses potentialités contestataires. D'autre part, l'individualisme moderne comporte en soi un risque de désordre : si chaque individu peut faire valoir sa conception

personnelle du juste, différentes interprétations vont s'entrechoquer. Comme l'a montré Thomas Hobbes, il est nécessaire qu'un souverain absolu tranche ce conflit d'interprétation. Ce Tout-Puissant, qu'il nomme Léviathan, exprime sa conception du juste, et l'impose à l'ensemble de la communauté. Qui est ce souverain ? Les révolutions anglaises et françaises ont tranché, ce sera le peuple. Le peuple souverain, par la voix de sa majorité (2.), est ainsi habilité à décider du juste et de l'injuste.

Le contractualisme et l'inutilité de la désobéissance Vers la moitié du XIX^e siècle, la culture politique dominante est celle du contrat social, qui nie l'utilité de la désobéissance (chez Rousseau) ou qui en souligne la dangerosité (chez Hobbes). En théorie, le contractualisme peut justifier la désobéissance : lorsque le souverain méconnaît le contrat, le peuple peut résister pour faire valoir ses droits. Mais, explique Desmons, « Hobbes et Rousseau vont opérer un travail conceptuel sur la notion de contrat pour en faire disparaître ce qui pouvait légitimer un droit de résistance [chez Hobbes] ou ce qui pouvait en être la cause première, à savoir l'oppression [chez Rousseau] »²⁷.

Pour que la question de la désobéissance légitime puisse être posée, il faut qu'il existe des lois oppressives. Mais Rousseau, en élaborant un système politique parfait où aucune loi ne peut être mauvaise, évacue *de facto* la possibilité de résister. La loi est l'expression de la volonté générale, or « la volonté générale est toujours droite »²⁸. Dit autrement, la loi est un acte de volonté du peuple. Donc « il ne faut plus demander [...] si la loi peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même »²⁹. Il s'ensuit, en toute logique, qu'en l'absence de lois injustes, la désobéissance aux lois n'a plus de raison d'être.

Hobbes va régler le problème de façon tout aussi péremptoire, en affirmant directement que les lois positives sont toujours justes. À l'état de nature, tous les individus sont égaux. Mais chacun se croit supérieur aux autres, car « chacun voit sa propre intelligence de près et celle des autres de loin »³⁰, et pense donc être le seul habilité à dire ce qui est juste. Tous vont alors s'opposer sur le sens du juste et de l'injuste, du bien et du mal. Le désaccord étant total, chacun va chercher à imposer par la force son interprétation du juste. Il en résulte un état de guerre de tous contre tous. Pour faire cesser cette guerre civile, Hobbes postule la nécessité d'un souverain absolu, Léviathan, qui mettra fin au désaccord généralisé en tranchant sur ce qui est juste et injuste. « La loi est l'expression de la volonté du souverain en ce qui concerne le juste et l'injuste »³¹. Par définition,

toute loi posée par le souverain est donc juste. Et la désobéissance, comme chez Rousseau, n'a aucune raison d'être.

De l'unanimité à la majorité Chez les Anciens, la délimitation du juste et de l'injuste ne fait aucun doute. Seuls quelques magistrats sont autorisés à dire le juste. Par l'usage de leur logos, ces philosophes-rois observent attentivement le cosmos et en extraient le droit naturel. Il y a entre eux un accord complet sur le contenu du droit naturel. L'identification du juste et de l'injuste se fait donc à l'unanimité.

Avec la modernité, deux difficultés surgissent. Tout d'abord, l'interprétation du juste n'est plus réservée à une minorité de sages. La démocratie et le suffrage universel consacrent le principe selon lequel chaque homme a autant son mot à dire que tous les autres, suivant l'équation « un homme = une voix ». Deuxièmement, nous venons de le voir, Hobbes a montré que l'unanimité n'était qu'un rêve, et que les individus ont davantage tendance à s'entre-déchirer sur la détermination du juste.

Pour trancher, il faut donc un souverain : le peuple. Mais le même problème ressurgit : le peuple est en effet composé de ceux-là mêmes qui s'entre-déchirent. Qui alors en son sein va décider de ce qui est juste ? La *majorité*, répond John Locke, philosophe anglais du xvii^e siècle. Nous pouvons ainsi formuler la conception moderne et démocratique du juste : le juste est déterminé par la volonté du souverain, le souverain est le peuple, et la volonté du peuple est la volonté de la majorité de ses membres. Cela revient aux trois principes suivants : positivisme juridique, souveraineté populaire, principe de majorité.

En 1690, John Locke, précurseur des Lumières en Angleterre, publie le *Traité du gouvernement civil*. Prenant acte de l'irréductible pluralité des opinions au sein des régimes politiques modernes, il formule le principe de majorité. Le corps social est composé de divers groupes (il y a plusieurs opinions sur ce qui est juste), mais ce corps est uni et ne peut donc prendre qu'une unique direction (il est nécessaire d'adopter une acception commune du juste). Il faut donc qu'à l'intérieur du corps social une force dominante entraîne le tout dans la direction qui est la sienne : « comme tout objet qui forme un seul corps doit se mouvoir dans une seule direction, il va forcément dans le sens où l'entraîne la force la plus considérable, c'est-à-dire la volonté de la majorité »³². Ainsi, chacun est obligé de se « soumettre aux décisions de la majorité ». Mais le principe de majorité ne va pas à l'encontre de l'intérêt de la minorité. En effet, la majorité ne peut se permettre d'ignorer les vœux des minorités car, si elle le faisait, elle

risquerait la dislocation du corps social.

De plus, en démocratie, la minorité d'aujourd'hui est appelée à être la majorité de demain. Ainsi, ceux qui sont aujourd'hui minoritaires ont intérêt à accepter les décisions de la majorité pour qu'à l'avenir, quand ils seront majoritaires, la minorité respecte aussi leurs décisions. Le principe majoritaire est ainsi un consensus minimum sur les « règles du jeu » de la démocratie moderne. À défaut d'unanimité, Hans Kelsen, éminent juriste allemand, considère le principe de majorité comme un moindre mal, puisque qu'il permet que « l'ordre social soit en désaccord avec la volonté du plus petit nombre d'individus possible »³³. Il ne s'agit pas de défendre la « loi du plus fort », mais il faut que le plus petit nombre soit contraint pour assurer la paix sociale. Et, même si l'unanimité était possible, il n'est pas sûr qu'elle soit souhaitable. En effet, la démocratie assume l'idée de conflit, et l'unanimité y paraît pour le moins suspecte.

D. La désobéissance civile

Thoreau et Gandhi sont réticents à la loi de la majorité. Ils proclament à de nombreuses reprises leur attachement à la démocratie et à la souveraineté populaire. Pourtant, de manière encore plus ouverte, ils rejettent le principe de majorité (1.). Un individu doit faire primer la volonté de sa conscience sur celle du plus grand nombre. Mais n'est-ce pas alors s'enfermer dans un paradoxe ? On ne peut pas se proclamer démocrate et, en même temps, rejeter aussi facilement la volonté de la majorité. Nous verrons comment la pensée désobéissante tente de s'extraire de ce paradoxe dans le chapitre II. Pour l'instant, contentons-nous de remarquer que la conscience individuelle est érigée en puissance souveraine et en juge des lois positives (2.). Le critère de l'injustice n'est donc plus la nature cosmologique mais la nature humaine et, surtout, l'instance de détermination du juste n'est plus la raison universelle mais la conscience individuelle. Ce double déplacement a pour conséquence la subjectivation de la notion de justice (3.).

Contre la tyrannie de la majorité En n'obéissant pas à certaines lois qu'ils jugent injustes et qui sont, de facto, le produit de la volonté de la majorité, les défenseurs de la désobéissance civile refusent le principe majoritaire. Il ne s'agit pas de rejeter absolument toute décision prise par le plus grand nombre. Au contraire, « la procédure parlementaire, affirme Gandhi, n'a du bon que si les députés sont disposés à se conformer à la volonté de la majorité »³⁴. Mais il faut se garder d'accorder une confiance aveugle au choix majoritaire, car « la règle de la majorité a un champ d'application

limité ; on ne doit céder à la majorité que sur des questions de détail »³⁵.

Gandhi se méfie des choix de la majorité car dans de nombreux cas ils se sont révélés néfastes et ceux des minorités meilleurs. Thoreau mettait lui aussi en garde contre les risques d'une obéissance systématique aux vœux de la majorité, puisque si nous supposons que la majorité vote pour que le diable soit Dieu, « cela aura pour conséquence que la minorité s'y conformera, et obéira au candidat élu »³⁶. Réaliste, Thoreau constate que le principe de majorité n'est rien d'autre que la « loi du plus fort ». Or un gouvernement qui s'impose par la force ne peut en aucun cas être fondé sur la justice³⁷. Mais ne nous méprenons pas sur les motivations profondes de Thoreau. Il n'est pas contre la majorité parce qu'il est conscient de faire partie de la minorité. S'il appartenait à la majorité, il rejeterait avec autant de vigueur le vote et le principe de majorité sur lequel il repose, car « même voter pour ce qui est juste, ce n'est rien faire pour la justice. Cela revient à exprimer mollement votre désir qu'elle l'emporte ». Il faut donc entrer dans l'action et s'engager de tout son être pour la cause de la justice : « Un sage n'abandonne pas la justice aux caprices du hasard ; il ne souhaite pas non plus qu'elle l'emporte par le pouvoir d'une majorité »³⁸. Thoreau est donc certes opposé au principe de majorité mais, au fond, il s'oppose moins à ce principe qu'à une attitude trop souvent répandue parmi les hommes : se contenter de voter et ne rien faire de plus pour la justice. Selon lui, le véritable engagement politique exige davantage qu'un passage par l'isoloir tous les cinq ans. La citoyenneté s'incarne moins dans une carte d'électeur que dans une action résolue et permanente contre l'injustice.

Thoreau synthétise de façon lapidaire : « Tout homme qui a raison contre les autres constitue déjà une majorité de voix »³⁹. Il peut alors légitimement agir sans se soucier d'être conforme aux vœux de la prétendue majorité électorale, puisqu'on n'est jamais trop extrême lorsqu'on a raison. Mais se pose dès lors la question de la justification : au nom de quoi est rejeté le principe de majorité ? Gandhi y répond : « La loi de la majorité n'a rien à dire là où la conscience doit se prononcer »⁴⁰. La désobéissance aux lois injustes est désormais justifiée par le respect des exigences du for intérieur.

La conscience souveraine De 1834 à 1837, Thoreau, boursier à la prestigieuse université de Harvard, étudie la philosophie. Le Léviathan et le Contrat social sont déjà des grands classiques de la théorie politique et il ne fait pas de doute que Thoreau les a lus. Il sait, comme nous venons de

l'exposer, que la pensée de Hobbes et de Rousseau est lapidaire pour le droit de désobéir et que, comme l'a noté Jacques Rancière, les théories du contrat ont été fondées pour protéger les princes contre les révoltes de leurs sujets⁴¹. Il va donc, sur un ton hautement polémique – habituel chez lui –, rejeter la fiction du contrat social : « La question n'est pas de se demander si vous ou votre aïeul, il y a soixante-dix ans de cela, a signé un pacte avec le diable et s'il faut à présent en respecter les termes, mais de savoir si vous n'allez pas, une bonne fois pour toutes, servir Dieu – malgré votre apostasie passée ou celle de votre ancêtre – en obéissant à la seule CONSTITUTION éternelle et juste que Lui – et non Jefferson ou Adams – a inscrit dans votre être »⁴².

Thoreau conditionne l'obéissance aux lois à leur conformité au juste : « Il n'est pas souhaitable de cultiver le même respect pour la loi et pour le bien »⁴³. Il met en garde contre le respect indu des lois puisque, quoiqu'en disent les Hobbes ou les Rousseau, elles sont loin d'être parfaites. Et toute « loi inique devrait être abrogée »⁴⁴. Conscient que l'État du Massachusetts est loin de supprimer ce type de lois, Thoreau prend les devants et décide d'agir. Le 24 juillet 1846, pour marquer sa désapprobation envers ce gouvernement qui accepte l'esclavage et mène une guerre sanglante contre le Mexique, Thoreau refuse de payer ses impôts. Neuf ans plus tôt, il avait déjà donné sa démission de l'école publique de Concord parce qu'il refusait d'infliger des punitions corporelles à ses élèves.

Gandhi et Martin Luther King vont fonder leur pratique de la désobéissance civile sur ce refus principal d'obéir à des ordres injustes. Ainsi, pour le Mahatma, « il est contraire à [la] dignité [d'un] homme d'obéir à des lois injustes »⁴⁵. La loi doit être respectée seulement si le citoyen la considère comme juste. De même, pour Martin Luther King, la « responsabilité morale » commande aux Noirs de « désobéir aux lois injustes »⁴⁶. Il nous faut alors interroger ces trois penseurs sur la question que nous avons posée plus haut aux penseurs du droit de résistance : qu'est-ce qu'une loi injuste ?

La subjectivation de la notion de justice Pour les penseurs jusnaturalistes, la justice est une notion objective. Mais Thoreau, prolongé par Gandhi, va entreprendre une subjectivation de cette notion. Avant d'illustrer cette assertion, précisons le sens que nous donnons à « subjectivation ».

Aristote découvre le juste dans « la nature des choses ». De même, saint Thomas le découvre *in re*. Puisque dans leur perspective le juste est immuable, et

puisque l'on en a la connaissance grâce à l'exercice de la raison qui est universelle, le juste a un caractère objectif. Le contenu du droit naturel ne dépend en rien du sujet qui l'observe. On pourrait alors dater l'origine du processus de « subjectivation de la justice » à la découverte de la notion de « droit subjectif » par Guillaume d'Ockham – les droits subjectifs désignant les prérogatives conférées à un sujet de droit, par opposition au droit objectif qui désigne l'ensemble des lois destinées à régir la société. Contrairement au jusnaturalisme classique, qui construit la science juridique sur la « nature cosmique », les principaux théoriciens du droit naturel moderne, le Néerlandais Hugo Grotius (1583-1645) et l'Allemand Samuel von Pufendorf (1632-1694), élaborent leur concept de droit sur la « nature humaine ». L'ordre immanent aux choses ne donne plus, comme chez saint Thomas, les règles de justice objectives, mais on peut les retrouver dans la nature de l'homme.

Peut-on déduire de cette évolution que la philosophie des « droits subjectifs » opère une « subjectivation » de la notion de justice ? Il nous semble que non. Bien qu'avec la découverte des droits subjectifs la nature de l'homme prenne la fonction qu'occupait hier la nature cosmique, la justice reste *in fine* une notion objective puisque, comme le fait remarquer le juriste français Alain Sériaux, chez Grotius et Pufendorf, « le droit subjectif n'existe que dans la mesure où il est consacré par le droit objectif »⁴⁷. Là où il n'existait autrefois que des règles de droit s'appliquant pareillement à tous, les individus peuvent désormais se prévaloir de leurs droits subjectifs. Mais ces droits subjectifs, tout comme les anciennes règles de droit, sont fondés *objectivement*, sur une nature immuable – celle du cosmos ou celle de l'homme. Or, lorsque nous disons que Thoreau et Gandhi entreprennent une subjectivation de la justice, nous désignons un tout autre processus. Il ne s'agit pas du changement de *fondement* du droit – passage de la nature des choses à la nature de l'homme – mais du changement de la *source de connaissance* du droit – passage de la raison universelle à la conscience individuelle.

Dans le droit objectif et les droits subjectifs, chez Aristote comme chez Grotius, la *raison* humaine est chargée de dire le droit. Inversement, chez Thoreau, est juste ce que me dicte ma conscience. La recherche du juste ne se fait plus par l'observation du monde extérieur, mais par une plongée de chacun en son for intérieur. Pour saint Thomas, l'injustice frappe une loi positive lorsqu'elle est contraire à la loi naturelle. Pour Thoreau, l'injustice frappe une loi positive lorsqu'elle est contraire aux exigences de la conscience. Il réalise ainsi une subjectivation de la notion de justice en changeant la *faculté humaine*

chargée de dire et dévoiler le droit : la conscience remplace la raison. Le jugement demeure – il ne faut pas obéir aux lois injustes – mais le juge a changé – la conscience a remplacé la raison. Thoreau formule ainsi l'alternative : « Le citoyen doit-il jamais un instant abdiquer sa conscience au législateur ? À quoi bon la conscience individuelle alors ? »⁴⁸ Gandhi reprend telle quelle la subjectivation de la justice puisque, à la question « qu'est-ce que la vérité ? », il répond que « c'est la voix intérieure qui nous parle »⁴⁹. Or, pour lui, est juste ce qui est vrai, donc est juste ce que me dicte ma conscience.

Cet argumentaire subjectiviste, formulé par Thoreau et repris par Gandhi, n'est pas présent chez Martin Luther King. Le pasteur afro-américain, conscient des difficultés induites par la subjectivation de la notion de justice, en élabore une définition profane et positiviste, sans pour autant renoncer à l'argumentation jusnaturaliste héritée de saint Thomas. Nous reviendrons en détail sur cet aspect de sa pensée dans le deuxième chapitre. Cependant, le subjectivisme thoreauvien est récemment réapparu aux États-Unis, dans l'œuvre de Stanley Cavell, et a été introduit en France par Sandra Laugier. Plutôt que de « subjectivisme », la philosophe de la Sorbonne préfère parler d'« individualisme ». N'ayant cure des préjugés contre ce dernier, elle soutient que l'individu est au fondement de la démocratie et que, par conséquent, la désobéissance civile est constitutive de l'expérience démocratique.

Laugier, s'appuyant sur Thoreau travaillé par Cavell, cherche à répondre à ceux pour qui la désobéissance civile n'est pas de mise en régime démocratique du fait qu'elle violerait le principe de majorité (la minorité s'engage à reconnaître la légitimité de ce que la majorité décide en attendant une éventuelle alternance) et qu'elle ferait fi des moyens légaux de protestation. Ceux-ci pointent à raison la tension existant entre le fonctionnement démocratique et la pratique désobéissante. Mais, pour Laugier, leurs objections s'effondrent dès lors qu'on adhère à une nouvelle conception de la démocratie, fondée sur la voix de chaque citoyen.

La question de la démocratie, comme l'ont montré Emerson – maître à penser de Thoreau – et Cavell, est celle de la voix. Un gouvernement n'est légitime – et ses lois ne méritent obéissance – que si tous y ont leur voix. Prenons l'exemple de l'Amérique de Thoreau. Les Indiens et les esclaves sont exclus de la discussion démocratique devant fixer les règles de vie commune. En conséquence, le jeune Thoreau, qui a lui sa voix au chapitre, peut légitimement refuser de payer l'impôt, pour se désolidariser d'un État qu'il ne reconnaît pas comme sien. Par ce geste, il signifie aux dirigeants et à ses concitoyens que la

politique esclavagiste du gouvernement ne se fera pas « en son nom ». Là où il y a dissonance, où les représentés ne se reconnaissent pas dans la voix de leurs représentants, la désobéissance devient une nécessité. Car, explique Laugier, lorsque le gouvernement agit de manière inacceptable, on a non seulement le droit, mais le *devoir* de résister. Contre ceux qui croient faire œuvre de progressisme en « tolérant » la pratique de la désobéissance civile, il faut affirmer que cette dernière est un élément *constitutif* de la démocratie. Elle en garantit la bonne santé et en approfondit les vertus.

Si la désobéissance civile a donc sa place dans nos démocraties, une question demeure, qui est de savoir pourquoi, précisément, de nombreuses théories politiques modernes lui refusent cette place. Le dernier ouvrage de Sandra Laugier a le mérite d'aborder la question. Il y a, au fondement de ces théories, l'idée fallacieuse que « si je suis là, je suis forcément d'accord (avec les règles de ma société ou d'une tradition, qui ainsi peuvent *parler pour moi*), j'ai donné mon consentement »⁵⁰. Hannah Arendt parle pour cela d'un *consentement tacite* : « Tout homme, écrit-elle, à sa naissance, fait partie d'une communauté particulière et ne peut survivre que s'il est accepté par elle et y trouve place. La situation de fait de chaque nouvel arrivant implique une sorte de consentement, à savoir une sorte d'acceptation des règles qui gouvernent le grand jeu du monde dans le groupe particulier auquel il appartient par sa naissance »⁵¹. Le consentement tacite est ainsi échangé contre un accueil tacite. Ce consentement tacite, Ralph Waldo Emerson (1803-1882) l'a nommé « conformisme ». Mais le problème n'est pas de savoir si j'ai donné mon accord car, c'est une évidence, tout citoyen a minimalement consenti à la société dans laquelle il vit. La véritable question, explique Laugier en reprenant Thoreau, est de savoir *quel consentement* le citoyen a donné. Il a consenti, certes, mais à *quoi* ? Or il est faux que le citoyen a consenti à tout, et définitivement. Le consentement d'un individu à sa société n'a pas été donné une fois pour toutes. Autrement dit, son adhésion à la collectivité reste constamment en discussion et à renouveler. En ce sens, explique Stanley Cavell contre la théorie de la justice de John Rawls, je ne peux être tenu de respecter les normes élaborées lors de la discussion originelle sur la justice alors qu'en réalité je n'ai pas participé à l'élaboration de ces normes. Il faut préalablement que je décide, librement, d'accorder, ou non, mon consentement à ces règles. L'originalité de Cavell consiste à ne pas justifier la désobéissance civile par une référence à une conscience universelle, une conscience morale ou des droits de l'homme abstraits – tout ce que Rawls nomme une « conception commune de la justice ». Au contraire, la

désobéissance prend forme sur une réaction extrêmement personnelle, subjective, qui ne renvoie pas à l'universel. Elle peut ensuite revendiquer une sorte d'universalité, mais cette revendication vient après ce sentiment très immédiat de l'intolérable. Le trait subversif de la désobéissance civile de Cavell est qu'elle ne reconnaît pas de droits universels mais se fonde sur des sentiments personnels et intimes.

L'héritage du subjectivisme thoreauvien chez Laugier et Cavell transparaît en ce que la défense de la désobéissance civile présentée ci-dessus relève d'un individualisme radical. Il s'agit par là d'accueillir *toutes* les revendications des individus, même les plus absolues. Contrairement à ce que qu'affirme le libéralisme politique, il n'y a pas de règles qui limitent l'acceptabilité des revendications et leur forme. Concrètement, Laugier en arrive à dénoncer les discours du type : « Des enseignants en grève ne vont quand même pas mettre en cause les institutions comme le baccalauréat, des anti-OGM pas s'attaquer à la recherche scientifique d'État »⁵². Aussi, pour préserver la démocratie contre le conformisme ambiant, il convient de réhabiliter l'individu, de revaloriser la confiance en soi et d'accueillir la désobéissance comme une action politique entièrement légitime. Mais, précise Laugier, cet individualisme radical n'est pas l'individualisme égoïste et dépourvu d'idéal du libéralisme politique. Car ici, individualisme et solidarité vont de pair. Une société solidaire protège l'individu, et seul le souci de soi permet un souci authentique de l'autre. Aussi, contre un large pan de l'intelligentsia progressiste, qui voue aux gémonies l'individualisme, présumé responsable des maux de la modernité, Laugier opère une tentative de sauvetage de l'individu, en procédant, à l'instar du sociologue Émile Durkheim, à une distinction entre un « mauvais » individualisme (celui égoïste du libéralisme) et un individualisme « moral » (qui est au fondement de la démocratie et qui légitime la désobéissance). La faiblesse de la théorie de Cavell-Laugier nous semble d'ailleurs résider dans leur conception de l'individualisme. Sans nier que ce dernier puisse participer à l'expérience démocratique, on ne peut pas en revanche aller jusqu'à identifier individualisme et altruisme comme le fait Sandra Laugier. Le souci de soi n'est bien sûr pas exclusif du souci des autres, et les deux avancent parfois côte à côte. Mais Laugier procède à un tel rapprochement qu'elle efface finalement jusqu'à leur moindre différence. Nous n'adhérons pas à ce dernier mouvement, qui nous semble d'ailleurs préjudiciable à Laugier elle-même, car en identifiant individualisme et altruisme, elle supprime du même coup l'originalité théorique de son travail qui consistait à fonder la démocratie sur l'individu et le souci de

soi (la « *self-reliance* » dont parle Emerson).

La subjectivation de la notion de justice induit deux problèmes de taille : le risque de violence et la menace de dissolution du lien social. Dès lors que chacun puise en ses convictions personnelles et non dans une raison universelle commune à tous la connaissance de ce qui est juste, le problème d'interprétation que Hobbes avait pointé le premier ressurgit : les hommes ne sauraient trouver un accord commun sur la définition du juste. Attachés qu'ils sont à l'idée qu'ils possèdent la vérité, le risque est grand de les voir s'entretuer pour faire prévaloir leur conception personnelle du bien.

En outre, la subjectivation de la notion de justice – initialement conçue en vue de fonder en droit la pratique désobéissante – semble se retourner contre ses promoteurs car elle fait obstacle à l'émergence d'un consensus sur le contenu de la justice. Ressurgit alors le spectre d'une dissolution du lien social à laquelle peut mener la désobéissance civile si elle n'élabore pas de théorie alternative du vivre-ensemble. Mais avant de voir comment Gandhi et ses disciples ont dévoilé le caractère infondé d'une telle crainte (chapitre II), revenons sur le débat académique qui opposa les libéraux aux conservateurs.

2. LE DÉBAT ENTRE CONSERVATEURS ET LIBÉRAUX QUANT À LA LÉGITIMITÉ DE LA DÉSOBÉISSANCE CIVILE EN DÉMOCRATIE

Les contributions universitaires contemporaines au sujet des fondements éthico-politiques de la désobéissance civile suivent de près les remous de l'histoire. On dénombre en effet cinq vagues de productions théoriques qui correspondent chacune à des événements historiques spécifiques : le procès de Nuremberg, le mouvement des droits civiques, la guerre du Viêt-nam, l'installation de missiles nucléaires en RFA et les résistances altermondialistes au néolibéralisme. Ces travaux nous semblent relever de deux courants de pensée opposés. Le premier, que nous nommons *conservateur*, présente la désobéissance civile comme un *danger* pour la démocratie. Une seconde école, que nous appelons *libérale*, légitime le principe de la désobéissance civile, mais encadre sa pratique par plusieurs conditions (acceptation de la peine, utilisation uniquement après avoir essayé les voies de protestations légales, strict refus de la violence, etc.). La désobéissance civile y est conçue comme une *opportunité* pour la démocratie. C'est ce débat dont nous souhaitons maintenant restituer la vigueur.

A. La pensée conservatrice contre la désobéissance civile

L'argumentaire conservateur est primordial parce qu'il pose les fondements du débat. La théorie de la désobéissance civile dans son ensemble – conservateurs, libéraux et désobéissants inclus – est une théorie de la *légitimité* de la désobéissance civile. Aussi est-il nécessaire de partir des objections à son bien-fondé en démocratie. Pour ce faire, nous aurions voulu nous appuyer sur certains théoriciens conservateurs de renom. Mais, hormis quelques articles scientifiques mineurs, il n'existe à notre connaissance aucune présentation systématisée des arguments contre la légitimité de la désobéissance civile en démocratie. Étonnamment, on trouve la plupart de ces contre-arguments chez des penseurs favorables à la désobéissance, qui commencent par présenter les objections pour mieux les réfuter. Nous développons maintenant cette pensée conservatrice de manière acritique, puisque nous aborderons ses critiques libérales et désobéissantes dans la suite de l'ouvrage.

Dans une dictature ou un régime autoritaire portant ouvertement atteinte aux libertés civiles et à l'égalité des personnes, la transgression de la loi est, sinon un impératif, du moins une action de légitime défense. La légitimité de la désobéissance civile s'avère autrement plus compliquée lorsque ceux qui enfreignent la loi le font non plus pour dénoncer les abus d'un tyran mais dans le cadre d'un régime démocratique. Des citoyens peuvent-ils enfreindre la loi, pourtant votée par les députés légitimement élus, au seul motif qu'elle leur semble injuste ? Qui plus est, au nom de quoi est-on autorisé à entrer dans l'illégalité alors même que la démocratie offre aux dissidents des moyens de contestation légale comme les pétitions, les manifestations ou l'opposition partisane ? Enfin, laisser à chacun la liberté d'apprécier la validité des lois ne risque-t-il pas de plonger la société dans le désordre et le chaos ? Ces trois reproches – antidémocratie, illégalisme et anomisme – sont régulièrement formulés par la pensée conservatrice pour justifier son rejet de la désobéissance civile.

Cette dernière contrevient en effet d'abord à la démocratie procédurale en violant le principe de majorité sur lequel elle s'appuie. Le régime démocratique repose sur l'exigence d'obéissance à la loi de la part de chaque citoyen, même quand les politiques mises en œuvre ne lui conviennent pas⁵³. Ce devoir d'obéir dérive de la règle de la majorité entre des sujets politiques égaux. Même les citoyens qui étaient contre la loi ou le candidat vainqueur doivent s'y soumettre dans la mesure où la procédure démocratique a été respectée. Refuser cette obéissance revient à demander un pouvoir de veto individuel qui est incompatible avec la reconnaissance de chacun comme un sujet politique égal à

ses pairs. Par conséquent, la désobéissance semble injustifiable en termes démocratiques.

En outre, par leur acte, les désobéissants rompent le contrat social qui les lie aux autres membres de la société. De fait, chaque individu choisissant de résider sur le territoire national consent tacitement à bénéficier des droits garantis par l'État *et* à remplir ses devoirs envers la communauté. Désobéir revient à rompre ce pacte. Les conservateurs, en conséquence, exigent non seulement que l'auteur d'un acte de désobéissance civile soit sanctionné pénalement, mais aussi qu'il accepte sa peine et plaide coupable, même s'il se considère moralement ou constitutionnellement innocent⁵⁴. Cette acceptation de la peine n'excuse pas l'acte, mais constitue une preuve centrale de la bonne foi du désobéissant et de son absence d'intention révolutionnaire ou criminelle.

La désobéissance civile, pour les conservateurs, ne fait pas que contredire la démocratie au sens procédural, elle en sape aussi la condition de possibilité, à savoir l'existence de lois. En effet, en affaiblissant le pouvoir des autorités politiques et en discréditant les lois, la désobéissance risque de conduire la société vers l'anomie et le chaos. Or nous savons, depuis Aristote, que sans lois aucune vie sociale n'est possible et, *a fortiori*, aucune démocratie. L'argument conservateur mobilisé ici relève de la stratégie de la *pente glissante* : « Que se passera-t-il si tout le monde agit ainsi ? » La désobéissance civile n'est effectivement pas universalisable. L'idée se déploie dans deux versions descriptive et normative. La version descriptive soutient que les actions désobéissantes seront imitées par d'autres, favorisant ainsi l'anomisme et le risque d'anarchie. La version normative fait remarquer que si la désobéissance civile est *justifiée* pour un groupe en particulier, alors elle l'est pour tous les autres, ouvrant ainsi la voie à l'anarchie. Nous aborderons plus loin les réfutations socio-historiques de cette thèse.

L'argument conservateur par excellence est donc résumé dans la célèbre formule de Goethe : « J'aime mieux une injustice qu'un désordre »⁵⁵. Autrement dit, la condamnation d'un innocent serait préférable à la mise en question des autorités et, par conséquent, quand bien même on reconnaîtrait l'injustice d'une loi, il faudrait s'y soumettre – le présupposé implicite étant que le désordre permettrait la réalisation d'une plus grande injustice. Outre qu'il est dérangeant que ceux qui professent cette foi soient rarement les mêmes qui auront à subir l'injustice, l'argument pose deux problèmes. Il suppose tout d'abord qu'injustice et désordre entretiennent un rapport d'exclusion (l'existence de l'un excluant mécaniquement l'existence de l'autre) ; ce qui peut parfois être le cas mais ne

l'est pas toujours. Bien souvent, par exemple avec la répression policière d'une manifestation pacifique, désordre et injustice vont de pair. Par ailleurs, cette philosophie repose sur un préjugé péjoratif à l'encontre du désordre, qui serait nécessairement mauvais et dangereux. Or il est possible de réhabiliter le désordre en y voyant l'opportunité d'un nouvel ordre, plus juste que l'ancien.

Enfin, nous souhaiterions mentionner la contribution de Consolate Bigirimana qui, si elle nous semble théoriquement inconsistante, a le mérite de l'originalité. À l'instar de la pensée conservatrice, Bigirimana, chercheuse à l'université nationale du Rwanda, s'oppose à la légitimité de la désobéissance civile en démocratie. Mais, contrairement à la plupart des théoriciens conservateurs, Bigirimana s'attaque à la légitimité *conceptuelle* – et non *politique* – de la désobéissance civile. Cette notion n'est d'après elle pas encore suffisamment solide théoriquement pour avoir sa place dans nos sociétés. La critique scientifique sert ici d'outil à la disqualification politique. Mais, chez Bigirimana, on ne trouve pas la dénonciation traditionnelle du caractère anarchique ou antidémocratique de la désobéissance civile. Même résultat que les conservateurs, mais argumentation profondément différente. Pour la chercheuse rwandaise, les insuffisances de la désobéissance civile sont de nature purement scientifique. Il s'agit premièrement d'un concept beaucoup plus théorique que pratique qui, en conséquence, ne colle pas à la réalité. Elle est en effet définie comme un acte pacifique, or, dans les faits, elle évolue souvent vers une certaine forme de violence. Deuxièmement, la désobéissance civile se justifie par la relative gravité du droit qui est en jeu. Or le rapport de proportionnalité entre le moyen à utiliser et le but à atteindre est très difficile à évaluer et à respecter car il dépend de variables économiques et socioculturelles particulièrement complexes. Il en résulte un grave problème concernant la portée pratique du concept de désobéissance civile. Bigirimana en conclut ainsi que « l'assise théorique » de la désobéissance civile n'est pas suffisamment solide pour justifier son usage. Cette entreprise, nous le disions, a pour intérêt de proposer un argumentaire conservateur innovant. Il est cependant regrettable que, quand Bigirimana décide de mettre en évidence les dérives violentes de la désobéissance civile, elle ne donne pas la moindre explication de ce qu'il faut entendre par violence et non-violence, alors qu'il s'agit là d'une définition dont on ne saurait faire l'économie. Elle ne fournit d'ailleurs aucun exemple de ces « dérives ». En outre, il est réducteur de faire du rapport de proportionnalité entre la fin et le moyen le seul argument de légitimation de la désobéissance civile. Il en existe, nous le verrons, beaucoup d'autres.

Il n'est pas surprenant que les deux arguments de l'antidémocratie et de l'anomisme se manifestent surtout, plus que chez les universitaires conservateurs, dans le discours des représentants du pouvoir. Ce dernier est en effet directement visé, sinon menacé, par les actes de désobéissance civile. Aussi réagit-il à cette forme de contestation par une stratégie de *criminalisation*⁵⁶. En assimilant volontairement les « désobéissants » à des « délinquants » et depuis peu à des « terroristes », le pouvoir cherche à discréditer les premiers aux yeux de l'opinion publique. Il peut alors réprimer la désobéissance civile en toute tranquillité, et traiter les militants politiques sur le même plan que des délinquants de droit commun. L'exemple de Jacques Chirac justifiant les quatorze mois de prison de José Bové est révélateur. Le 14 juillet 2003, le président de la République fit savoir au porte-parole de la Confédération paysanne que « les militants syndicaux sont des Français comme les autres et ne doivent pas s'imaginer que cette vocation leur donne le droit d'enfreindre la loi ». Enfonçant le clou, il ajoutait que la désobéissance civile n'est pas seulement illégale, elle est violente : « Agir de façon brutale, contraire à la loi, et récidiver, ce n'est pas conforme à l'idée que je me fais d'un État de droit ». Si nous citons ces mots, c'est qu'ils concentrent en deux phrases la stratégie rhétorique du pouvoir : refus de considérer la dimension *politique* de l'acte ; négation de son caractère *non-violent*, puisque illégalisme et violence sont assimilés sans autre forme de procès ; négation du caractère *public* de la désobéissance. Ces confusions savamment entretenues permettent de conclure à l'identité de la désobéissance civile et de la désobéissance criminelle. Or, précisément, alors que le désobéissant agit dans un objectif politique (améliorer la loi, défendre la justice, établir ou rétablir l'État de droit), le délinquant est motivé par son intérêt strictement personnel ; alors que le désobéissant agit sans violence, on ne peut en dire autant des actes criminels ; alors que le désobéissant agit ouvertement, publiquement et assume les conséquences de son acte, le délinquant opère dans l'anonymat et n'assume pas les actes qu'on lui reproche.

Il va sans dire que les médias accompagnent bien souvent cette stratégie de criminalisation, désignant par les termes « violence », « vandalisme » ou « brutalité » toute action désobéissante qui porterait atteinte à la propriété privée, fût-elle parfaitement pacifique. L'étude des dépêches AFP concernant le démontage – et non le « saccage », comme cela fut présenté par les journalistes – du McDonald's de Millau en août 1999 est à ce titre révélatrice. Les juristes participent eux aussi du discours de la criminalisation lorsqu'ils occultent le caractère collectif de la désobéissance civile. « En jugeant les personnes

individuellement et non pas collectivement, écrit Alain Refalo, ils assimilent le membre du groupe à un délinquant de droit commun qui doit être jugé en dehors de toute considération philosophique et politique »⁵⁷. La critique de la désobéissance civile est donc souvent le produit du pouvoir – au sens large, c'est-à-dire pas seulement exécutif – qui, sous une forme vulgarisée, réactive la rhétorique des penseurs conservateurs dans une visée directement politique : criminaliser, délégitimer et réprimer les pratiques désobéissantes. Si ces attaques connurent une certaine vigueur à l'époque du mouvement des droits civiques, elles ne manquèrent pas de susciter des réactions, au premier rang desquelles celles des penseurs libéraux.

B. John Rawls, éloge d'une désobéissance autolimitée

L'œuvre de John Rawls (1921-2002) fut l'occasion du véritable renouveau d'une discipline alors en déclin, celle de la philosophie politique. La plupart des pays occidentaux assistaient depuis des décennies à la déliquescence de la grande tradition philosophique, progressivement remplacée par la montée du genre concurrent, celui des sciences sociales. Sa *Théorie de la justice*, publiée en 1971, donna le coup d'envoi d'un important débat qui concerna très rapidement l'ensemble des milieux académiques et universitaires américains. L'ouvrage ambitionne entre autres choses de repenser une question classique de la philosophie politique, celle de *l'obligation politique*. Autrement dit, il tente d'expliquer comment et sous quelles conditions les citoyens sont tenus de respecter les lois promulguées par l'État.

Partant du constat que toute société produit des antagonismes inévitables, Rawls essaie de trouver des règles équitables d'organisation de la vie sociale auxquelles tous pourraient adhérer et ainsi se soumettre. Invitant ses lecteurs à une « expérience de pensée » bien particulière, Rawls formule l'hypothèse de la position originelle. Celle-ci soutient le reste de la démonstration et fonde les principes appelés à irriguer les structures de base de la société. L'expérience est la suivante : l'ensemble des citoyens d'une société donnée sont invités à se retirer provisoirement des déterminations sociales qui les caractérisent. Car, soutient Rawls, il est nécessaire de se décentrer de ses conditions d'appartenance pour se mettre d'accord sur les institutions d'une société juste. Dans la position originelle, chaque individu se voit donc recouvert d'un voile d'ignorance. Seuls ceux qui ignorent la place qu'ils occuperont dans la société future sont aptes à réfléchir à l'établissement d'une société juste. Mais si l'ignorance est absolue quant aux positions futures de chacun, les participants à la discussion sur la

justice disposent cependant d'un certain savoir, concernant l'histoire de leur société, les données élémentaires de la morale et de la psychologie individuelle.

Dans la position originelle, les participants adoptent les deux principes suivants, appelés à régir une société juste dans laquelle chacun reconnaîtra son devoir naturel d'obéir aux lois : – le principe d'égalité, selon lequel « chaque personne doit avoir un droit égal au système total le plus étendu de libertés de bases égales pour tous, qui soit compatible avec le même système de libertés pour tous » ; – le principe de différence, selon lequel « les inégalités sociales et économiques doivent être organisées de façon à ce que, à la fois, on puisse raisonnablement s'attendre à ce qu'elles soient à l'avantage de chacun (2a), et à ce qu'elles soient attachées à des positions et des fonctions ouvertes à tous (2b, principe d'égalité des chances). »

L'ordre d'exposition de ces principes n'est pas innocent. Rawls institue une priorité du principe de liberté pour faire pièce à l'utilitarisme qui, au nom d'arguments de type économique et social, serait prêt à menacer voire à détruire les libertés de base. Cela posé, il avance le principe de différence d'après lequel les inégalités socio-économiques sont acceptables à condition qu'elles profitent aux personnes les plus déshéritées.

Obéissance aux lois injustes et gouvernement de la majorité C'est dans ce dispositif théorique général que Rawls aborde la question de la désobéissance civile et les deux problèmes qui l'éclairent : celui de l'obéissance aux lois injustes et celui de la soumission au gouvernement de la majorité.

Une organisation sociale dont les institutions politiques sont fondées sur les principes d'égalité et de différence constitue une société conforme à l'idée de justice comme *équité*. En conséquence, explique Rawls dans le sixième chapitre, ses membres sont soumis à un ensemble d'obligations. La plus importante d'entre elles est le « devoir naturel » de soutenir et renforcer les institutions de ladite société. Si la structure sociale est juste – du moins autant que le contexte le permet – chacun a le devoir de respecter les décisions prises selon les procédures démocratiques régulières.

Pour restituer la pensée de Rawls il convient de raisonner comme lui « dans le cadre d'une société *presque* juste ». Le premier problème concerne l'obéissance aux lois injustes. Rawls a conscience, à l'instar des jusnaturalistes classiques, que ce que la loi demande et ce que la justice exige sont des choses bien distinctes. Il ne faut pas confondre ces deux types de normes. Mais en vertu de

notre obligation de soutenir un système globalement juste nous devons accepter, dans un tel système, d'obéir à des lois injustes. D'ailleurs, précise Rawls, étant donné ce que sont les hommes, il y a de nombreuses occasions où ce devoir interviendra. Mais il n'est pas absolu, puisqu'il concerne uniquement les lois ne dépassant pas « un certain degré d'injustice ». Le principe de proportionnalité fournira ici des repères pour parvenir à ce qu'il appelle une « position bien pesée ».

Le second problème est fortement lié au précédent. Il touche à un aspect fondamental du régime démocratique : le gouvernement de la majorité. « Rawls établit qu'une certaine forme de gouvernement par la majorité, évidemment assorti de toute une batterie de conditions relatives au respect de procédures, garantissant les droits de la minorité, etc., est justifiée comme constituant le meilleur moyen disponible pour assurer une législation à la fois juste et efficace »⁵⁸. Un régime démocratique ne peut pas d'après lui fonctionner autrement. Le gouvernement par la majorité est l'instrument procédural le plus à même de réaliser les deux principes de justice. Pour autant, il serait faux de dire que ce que veut la majorité est nécessairement juste. Il se peut que celle-ci enfreigne les contraintes constitutionnelles et prenne des décisions bafouant le droit des minorités, la liberté d'expression, de réunion, etc. Dans ce cas, le premier principe de justice est violé. La possibilité est alors ouverte au citoyen responsable de faire respecter la justice en ayant directement recours à une action de désobéissance civile. Les infractions au second principe de justice sont plus difficiles à constater car il s'agit souvent de programmes économiques et sociaux. Rawls conseille donc de laisser aux institutions démocratiques régulières le soin de régler ces questions. En revanche, une violation majeure du premier principe de justice légitime la désobéissance civile.

Définir et justifier la désobéissance civile : stabiliser les institutions justes
Avant d'aborder le problème spécifique de la justification de la désobéissance civile, Rawls entreprend de la définir « comme un acte public, non violent, décidé en conscience, mais politique, contraire à la loi et accompli le plus souvent pour amener un changement dans la loi ou bien dans la politique du gouvernement. En agissant ainsi, on s'adresse au sens de la justice de la majorité de la communauté et on déclare que, selon une opinion mûrement réfléchie, les principes de coopération sociale entre des êtres libres et égaux ne sont pas actuellement respectés »⁵⁹. Il s'agit donc d'un acte (une situation de fait qui affecte le droit, mais ce n'est pas un

droit⁶⁰), qui est illégal (par omission d'un acte obligatoire ou par commission d'un acte interdit), public (parce qu'il se manifeste dans l'espace public et qu'il vise à interpeller l'opinion publique), politique (dans la mesure où il poursuit des fins innovatrices et fait appel à une conception commune de la justice), non-violent (Rawls ne définit pas), collectif et motivé par des principes éthiques. Mais ces sept éléments de définition sont en réalité autant de conditions de validité qui ont été méticuleusement sélectionnées de sorte que, lorsqu'un acte de désobéissance civile ne les remplit pas, il est pour Rawls illégitime. « La définition de la désobéissance civile est davantage une limitation qu'une affirmation du droit de désobéir »⁶¹.

Rappelons encore une fois que la théorie de la justice comme équité s'applique au cas d'« une société presque juste, bien ordonnée dans sa plus grande partie, mais où se produisent néanmoins des violations graves de la justice ». Elle s'intéressera donc au « rôle et [à] la justification de la désobéissance civile dans le cadre d'une autorité démocratique légitimement établie »⁶². Cette théorie ne s'applique ni aux autres formes de gouvernement ni aux autres formes de dissidence et de résistance.

La question de la justification de la désobéissance civile se ramène à une question de conflit des devoirs : quand le devoir d'obéir aux lois de la majorité cesse-t-il d'être une obligation face au droit de défendre ses libertés et au devoir de lutter contre l'injustice ? La formulation même de la question nous enseigne que la désobéissance civile, pour se justifier, doit faire appel à une conception commune de la justice, c'est-à-dire aux principes de justice préalablement adoptés et reconnus par tous. La justification ne doit en aucun cas invoquer les principes d'une moralité personnelle ou d'une doctrine religieuse. Elle doit être fondée sur des intérêts de groupe, non sur ceux d'un individu. Lorsqu'elle considère que les conditions de la libre coopération sont violées, la minorité désobéissante fait appel à la majorité et à son sens de la justice.

Rawls assortit la désobéissance civile de deux autres conditions de légitimité. Il faut tout d'abord que les moyens légaux de remédier à une situation se soient révélés sans effet. Autrement dit, la désobéissance civile ne doit être employée qu'en *dernier recours*. Mais cette condition nécessaire n'est pas suffisante. Rawls, hanté lui aussi par le spectre de l'anarchie, fait remarquer que la multiplication des actes de désobéissance civile entraîne des désordres considérables qui risquent de nuire au fonctionnement d'une juste constitution.

Aussi les minorités opprimées doivent-elles pratiquer la désobéissance avec prudence et retenue et, si possible, coopérer afin de limiter le niveau global de contestation.

Rawls définit ainsi explicitement trois conditions de validité. Pourtant, sans les présenter comme telles, il en ajoute deux autres. Premièrement, la désobéissance civile doit s'effectuer « dans le cadre de la *fidélité à la loi* ». Contrairement au militant, à l'insurgé ou au révolutionnaire, le désobéissant ne s'oppose pas au système entier mais uniquement à une loi particulière. Son action est motivée par sa volonté d'établir ou de rétablir l'État de droit. En enfreignant la loi de manière publique et non-violente, il prouve qu'il lui reste fidèle. Et s'il faut choisir, le désobéissant préférera se sacrifier plutôt que risquer de déstabiliser la société. Deuxièmement, dans la même perspective de fidélité à la loi et l'État de droit, Rawls exige des désobéissants qu'ils assument les conséquences juridiques de leur acte. Ils doivent être prêts à répondre de leur conduite et à en accepter les conséquences légales. Il s'agit par là de prouver au public que le geste était authentique et mûrement réfléchi. C'est aussi un moyen d'insister sur la responsabilité individuelle de chaque citoyen. Cette exigence de soumission à la sanction juridique est ainsi proclamée d'un commun accord par les libéraux et les conservateurs. Nous verrons plus loin qu'elle a été fortement rejetée par la pensée désobéissante.

À supposer que ces cinq conditions – appel à une conception commune de la justice, utilisation en dernier recours, retenue dans la pratique, fidélité à la loi et acceptation de la peine – soient remplies, il devient possible d'exercer la désobéissance civile. Quel rôle remplit-elle alors ? Quelle est sa fonction au sein d'un régime démocratique et d'une société presque juste ? Elle a beau être par définition illégale, elle est selon Rawls un « moyen de *stabiliser* un système constitutionnel » et de le maintenir. Il faut pour cela l'utiliser peu et à bon escient. Aussi longtemps que les cinq conditions sont remplies, elle ne présente pas de menace d'anarchie. Au contraire, elle permet à la démocratie de mieux s'armer contre ses propres dysfonctionnements. On peut regretter que Rawls n'explique pas plus en profondeur la façon dont s'opère cette *stabilisation*. Le chercheur américain Paul F. Power développe cependant cette idée. La désobéissance civile joue un rôle positif pour la démocratie⁶³. Elle permet d'abord à des éléments antisystèmes ayant choisi la violence de revenir dans la contestation du système mais de manière non-violente. La désobéissance civile a une deuxième utilité fonctionnelle pour le régime démocratique. En informant les hommes politiques de leurs abus de pouvoir, elle leur permet de prendre

conscience de leur mauvaise conduite. Ils peuvent alors rectifier leur comportement, ce qui renforcera la légitimité du régime aux yeux de l'opinion publique.

Mais Rawls n'est pas le seul penseur à inscrire la désobéissance civile dans une théorie de l'État de droit et du constitutionnalisme. Ronald Dworkin, Norberto Bobbio et Jürgen Habermas procèdent de la même façon. Il n'est pas nécessaire de revenir sur chacun d'entre eux pour saisir l'essence de la théorie libérale de la désobéissance civile. Cependant, la réflexion du théoricien de l'agir communicationnel mérite que l'on s'y arrête.

C. Jürgen Habermas, la désobéissance civile *dans et pour* l'État de droit

Le philosophe allemand Jürgen Habermas se situe dans la droite ligne de Rawls puisqu'il pense aussi la désobéissance civile au sein : 1. du cadre strict de la structure sociale déjà existante et 2. d'une société presque juste⁶⁴. En outre, pour l'Américain, la désobéissance est légitime lorsqu'elle fait appel au sens commun de la justice ; l'Allemand exige pour sa part qu'elle fasse appel aux principes de la constitution – ce qui, dans les faits, revient au même. Enfin, tous deux s'élèvent contre le positivisme juridique et légitiment la désobéissance civile par la violation de droits fondamentaux et par la mise en cause de valeurs partagées par l'ensemble des citoyens.

Pourtant, des différences existent. L'ancien philosophe de l'école de Francfort présente une réflexion davantage circonstanciée et moins abstraite que celle de Rawls. Il nourrit ses développements normatifs par des prises de positions sur des exemples concrets, tel celui des antimilitaristes allemands des années 1980, et il dénonce la stratégie du pouvoir, des « médias morveux » et des juristes réactionnaires qui cherchent à criminaliser l'action de citoyens engagés. La désobéissance civile est présentée par les professeurs de droit public comme un élément subversif visant l'instauration de la dictature indirecte d'une élite de gauchistes. C'est pour répondre à ces attaques néoconservatrices qu'Habermas engage une réflexion polémique sur ce thème.

La thèse d'Habermas se laisse résumer ainsi : la désobéissance civile, tant qu'elle s'inscrit dans le cadre de l'État de droit – c'est-à-dire tant qu'elle fait appel aux principes de la constitution pour se légitimer et qu'elle demeure non-violente – constitue une chance et un progrès pour ce même État de droit ; thèse à laquelle souscriraient probablement Rawls et nombre de libéraux. Thèse qui, par ailleurs, s'oppose frontalement aux idées conservatrices présentées

précédemment. Or, l'intérêt d'Habermas est d'avoir explicitement développé une critique de ce conservatisme, qu'il nomme « hobbisme allemand » et dont il fait remonter les fondements théoriques à Hobbes et Carl Schmitt⁶⁵.

Habermas constate, comme nous l'avons fait plus haut, que les conservateurs se soucient exclusivement de l'ordre, et ce au détriment de la justice. Hantés par le spectre de l'anarchie, ils tiennent pour légitime *toute* forme de domination du moment qu'elle assure de manière effective la paix intérieure. Leur fascination pour la paix juridique leur fait passer totalement sous silence l'exigence de légitimation de la force dont l'État s'approprie le monopole. Tant qu'elle garantit l'ordre, la légalité ne nécessite aucunement d'être validée par des contenus qui la fassent reconnaître comme juste. Aussi, pour les conservateurs, la loi ne saurait être enfreinte sous aucun prétexte, et ceux qui s'y risquent en faisant acte de désobéissance civile sont automatiquement classés comme « ennemis de l'État », au même titre que les terroristes ou les délinquants de droit commun. Cette vision de la chose pose deux graves problèmes. Tout d'abord, en évacuant de la sorte les questions de validité et de légitimité, le hobbisme allemand étouffe toute possibilité de vie citoyenne. La démocratie s'en trouve menacée dans son existence même. Deuxièmement, le hobbisme, en écartant la question de la légitimation, considère implicitement que la légitimité d'un ordre politique réside dans cet ordre lui-même. Or, fait valoir Habermas, la légitimité interne ne suffit pas. L'ordre juridique dans son ensemble doit pouvoir être justifié par des principes qui lui sont extérieurs. La constitution doit ensuite être en accord avec ces principes. En l'absence d'une de ces deux conditions, l'obéissance aux lois ne peut plus être requise. La voie est alors ouverte à une désobéissance civile légitime.

Par ailleurs, en ne prenant en compte que le souci de la paix juridique, les conservateurs adoptent une vision erronée de ce qui fait l'essence de l'État de droit. Ce dernier repose non sur un mais sur *deux* principes constitutifs, pourtant antagoniques : la garantie de la paix intérieure *et* l'exigence que l'ordre de l'État soit reconnu par les citoyens comme légitime, et ce de leur propre chef, c'est-à-dire délibérément. Ces deux idées entrent en tension au moment d'aborder la question de l'obéissance au droit. De la première – la seule que Hobbes prenne en compte – il s'ensuit que l'on exige d'obéir aux lois *inconditionnellement*, de la deuxième il s'ensuit au contraire qu'il faille obéir *en connaissance de cause*. La désobéissance civile, en mettant à l'épreuve l'État de droit, permet d'évaluer sa maturité à travers sa capacité à concilier ces deux exigences contradictoires.

Avant d'aller plus loin, il convient de faire part de notre étonnement quant à la

place qu'Habermas accorde à la désobéissance civile au sein de sa théorie de l'agir communicationnel. Au long des années 1980 et 1990 ce thème est régulièrement développé dans ses écrits. Deux articles lui sont consacrés, et il revient dessus à de nombreuses reprises dans plusieurs de ses ouvrages. Il prend par ailleurs fermement la défense de la désobéissance civile dans un milieu intellectuel allemand plutôt hostile à cette pratique. Mais le plus étonnant n'est pas là. Habermas, depuis sa rupture avec l'école de Francfort – consommée en 1976 avec la publication d'*Après Marx* – est indéniablement un penseur de l'entente, du consensus. L'agir communicationnel ne vise rien d'autre que l'adhésion de tous les participants de la discussion à une norme commune. Que vient alors faire la désobéissance civile – « forme privilégiée du conflit politique »⁶⁶ – dans cet univers de pensée irénique ? Comment expliquer ce surgissement du dissensus dans une théorie entièrement orientée vers la recherche du consensus ? On pourrait certes y voir une réminiscence de la théorie critique. Mais plutôt que de recourir à la biographie de l'auteur il nous semble que les vertus propres à la désobéissance civile suffisent à expliquer l'éloge qu'en fait Habermas. Car lorsque ce dernier écrit que la désobéissance civile « actualise » la démocratie⁶⁷, il s'agit bien d'un véritable éloge.

Pour Habermas, la démocratie doit saisir la désobéissance civile comme une « chance » dont elle peut « tirer du positif »⁶⁸. Elle permet avant tout de tester la « maturité » de l'État de droit en évaluant sa capacité à concilier deux exigences contradictoires : la préservation de la paix sociale et la production de légitimité du système. En outre, la désobéissance civile constitue une garantie du lien social⁶⁹. Elle permet de « tenir ensemble » la communauté. La conception d'Habermas s'écarte notoirement de celle de la théoricienne du politique Hannah Arendt. Cette dernière, dans sa présentation de la tradition américaine de l'« association », fait de la désobéissance une rupture légitime d'un contrat social toujours révisable (dans sa forme horizontale). « Chez Habermas, loin de rompre un contrat social, le geste de désobéissance civile le réaffirme. » En reconnaissant la légitimité de la désobéissance civile, l'État fait œuvre de tolérance vis-à-vis des dissidents. Mais cette tolérance n'a rien de gratuit. Elle repose sur le pari que « ces derniers, qui pourraient en fin de compte se révéler être des ennemis de la constitution, ont tout de même une chance de se présenter, en dépit des apparences, comme les vrais patriotes de la constitution qu'ils prétendent être »⁷⁰. En qualifiant de « politique » ce refus d'obéissance qui pourrait bien ne pas l'être, Habermas rend possible un nouveau débat d'interprétation de l'ordre constitutionnel. La désobéissance civile n'est donc

qu'un prolongement – sous forme d'action protestataire – de la logique vertueuse de l'agir communicationnel.

Cela étant dit, Habermas assortit la désobéissance d'un ensemble de conditions de validité similaires à celles déjà mentionnées par Rawls : le respect de l'ordre juridique dans son ensemble, la volonté d'assumer les conséquences pénales de son acte, l'utilisation en dernier recours et la légitimation de l'acte à partir des principes de la constitution. Ainsi les États doivent être contestés au nom de leurs propres principes, car la tension est purement *interne* entre les idéaux qu'ils proclament et la réalité des dispositifs de pouvoir.

L'insistance, dans la théorie habermassienne de la désobéissance civile, sur les normes idéales plus que sur la réalité sociale, fait à la fois sa force et sa faiblesse. Sa faiblesse tout d'abord. Pour Habermas, la pensée politique critique doit être liée de manière dialectique à un compte rendu sociologique des injustices et des conflits de la vie sociale. Pourtant, malgré cette louable déclaration d'intention, dans la pratique sa théorie ne se conforme pas à cette exigence. Sa théorie politique normative et celle de Rawls ont été sévèrement critiquées pour l'inadéquation de leurs affirmations sociologiques. La question de l'effectivité de la démocratie est à ce titre exemplaire. Habermas qualifie l'État de droit de processus pas encore « arrivé à son terme ». Or, comme le fait remarquer Yves Sintomer, professeur de science politique à l'université Paris 8, contrairement à ce que postule Habermas, ce n'est pas simplement que la concrétisation de l'État de droit démocratique soit nécessairement inachevée : cet idéal est défiguré par des rapports de domination contingents. « La police en est sans doute l'incarnation la plus symbolique : nécessaire pour réprimer les violences « privées » et protéger les plus faibles, elle tente en même temps d'imposer le respect d'un ordre globalement injuste »⁷¹. Par ailleurs, la désobéissance civile met en évidence la difficulté inhérente à toute théorie politique normative. Si elle se cantonne au devoir-être, elle risque de n'être valable que pour une société d'anges. Si, à l'inverse, elle prétend décrire le fonctionnement « réel » de la société sans prendre au sérieux les recherches en sciences sociales, elle risque de plaquer le normatif sur le descriptif et de délivrer une analyse biaisée du social. Aussi, conclut Sintomer, une « bonne » théorie de la démocratie et de la désobéissance civile doit être étroitement couplée avec une théorie de l'injustice et de la domination.

Cependant, le normativisme habermassien fait aussi la force de sa théorie. Tout un pan de la pensée critique ne s'est jamais émancipé du vieux mythe de l'extinction du politique. La prophétie marxiste de l'avènement du communisme

donna naissance à l'image d'une société transparente à elle-même. De cette utopie d'une société réconciliée s'ensuit généralement qu'en son sein la désobéissance civile et toute autre forme de contestation n'auront plus droit de cité. Rawls et Habermas rejettent à raison ce fantasme totalitaire de la disparition du conflit. Pour eux, même dans une société utopique – société « presque juste » ou « à peu près démocratique » – la désobéissance civile reste légitime et bénéfique à la vie politique.

Bien des chercheurs se contentent donc de résumer la question de la légitimité démocratique de la désobéissance civile à l'opposition présentée dans ce chapitre entre conservateurs et libéraux. Pourtant, une telle approche se révèle outrageusement réductrice en raison de l'impasse qu'elle fait sur un troisième type de discours, celui des désobéissants civils eux-mêmes. Ces derniers s'attaquent bien évidemment à l'argumentaire conservateur qui tente de discréditer leurs actions. Pour autant, le discours et les idées des désobéissants ne correspondent pas davantage à l'argumentaire libéral de Rawls et Habermas. Pour en avoir le cœur net, il convient d'explorer à présent la justification *désobéissante* de la désobéissance civile, en entendant par là la manière dont les acteurs rendent compte par eux-mêmes du sens de leur action.

[1.](#) Sandrine Chassagnard Pinet, « La Désobéissance civile face à la normativité du droit », David Hiez, Bruno Villalba, dir., *La Désobéissance civile. Approches politique et juridique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2008, p. 53.

[2.](#) « Les lois sont nécessairement mauvaises ou bonnes, c'est-à-dire justes ou injustes », écrit Aristote dans *Les Politiques*, III, 11, 1282b11-13.

[3.](#) Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003, p. 84.

[4.](#) Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, op. cit. p. 86.

[5.](#) Aristote, *Les Politiques*, I, 2, 1252b.

[6.](#) Alain Sériaux, *Le Droit naturel*, Paris, PUF, 1993, p. 55. Ce passage sur la notion de droit positif s'inspire de la présentation qu'en a faite Alain Sériaux.

[7.](#) Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, q. 57, art. 2, ad. 2.

[8.](#) Sériaux, *Le Droit naturel*, op. cit., p. 57-61.

[9.](#) Thomas d'Aquin, cité dans Sériaux, *Le Droit naturel*, op. cit., p. 59.

[10.](#) Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 95.

[11.](#) Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne*, Paris, PUF, 1990, p. 87.

[12.](#) Aristote, *Rhétorique*, trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1938-1973, I, 15, 7.

[13.](#) Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 91.

[14.](#) Solange Vergnières, *Éthique et politique chez Aristote*, Paris, PUF, 1995, p. 205.

[15.](#) Éric Desmons, *Droit et devoir de résistance en droit interne*, Paris, LGDJ, 1999, p. 15.

[16.](#) *Ibid.*

[17.](#) Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, op. cit., p. 91.

[18.](#) Éric Desmons développe cette idée dans *Droit et devoir de résistance en droit interne*, op. cit., p. 25.

[19.](#) Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, qu. 91, art. 2.

[20.](#) Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, qu. 95, art. 3.

21. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa IIae, qu. 42, art. 2.
22. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, qu. 96, art. 4.
23. George Berkeley, *De l'obéissance passive*, Paris, Vrin, 1983, § 9.
24. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia IIae, qu. 96, art. 4.
25. Desmons, *Droit et devoir de résistance en droit interne*, *op. cit.*, p. 33-34.
26. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, livre III, 1959, p. 329.
27. Desmons, *Droit et devoir de résistance en droit interne*, *op. cit.*, p. 44.
28. Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, Paris, GF Flammarion, 2001, livre II, ch. 2, p. 68.
29. Rousseau, *Du contrat social*, *op. cit.*, livre II, ch. 6, p.77.
30. Thomas Hobbes, *Léviathan*, Paris, Sirey, 1971, ch. XIII.
31. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, ch. XXVI.
32. John Locke, *Second traité du gouvernement civil*, Paris, Vrin, 1967, ch. VIII, § 95-96.
33. Carlos Miguel Herrera, *La Philosophie du droit de Hans Kelsen*, Québec, Presses de l'université Laval, 2004, p. 86.
34. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1990, p. 240.
35. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 246.
36. Henry David Thoreau, *De l'esclavage, plaidoyer pour John Brown*, Paris, Mille et une nuits, 2006, p. 28.
37. Thoreau, *La Désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 20.
38. *Ibid.*, p. 28.
39. Thoreau, *La Désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 36.
40. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 247. Nous mettons en italique.
41. Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 181.
42. Thoreau, *De l'esclavage*, *op. cit.*, p. 28.
43. Thoreau, *La Désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 20.
44. Thoreau, *De l'esclavage*, *op. cit.*, p. 9.
45. Gandhi, cité dans Robert Deliège, *Gandhi, sa vie, sa pensée*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2008, p. 129.
46. Martin Luther King, *Révolution non violente*, « Lettre de la prison de Birmingham », Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 114.
47. Sériaux, *Le Droit naturel*, *op. cit.*
48. Thoreau, *La Désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 20.
49. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 133.
50. Sandra Laugier, Albert Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010, p. 30.
51. Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 89.
52. Laugier et Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, *op. cit.*, p. 33.
53. Patrick Neal, « Theory, Postwar Anglo-American », Seymour Lipset, dir., *Political philosophy: theories, thinkers, and concepts*, Washington, CQ Press, 2001, p. 204.
54. Paul F. Power, « On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought », *The American Political Science Review*, vol. 64, n° 1, mars 1970, p. 40.
55. Cette formule n'avait pourtant pas le sens qu'elle a pris par la suite chez les penseurs conservateurs. Cf. Robert Legros, *Goethe : « Je préfère commettre une injustice que de tolérer un désordre »*, disponible sur <http://www.philomag.com/article,phrasechoc,goethe-je-prefere-commettre-une-injustice-que-de-tolerer-un-desordre,461.php> (consulté le 6 février 2011).
56. En 1969, Arendt dénonçait déjà « la propension du gouvernement à traiter les protestataires comme des délinquants de droit commun ». *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 56.
57. Alain Refalo, « La Criminalisation de la désobéissance civile », disponible sur http://www.non-violence-mp.org/reflexions_fichiers/refalo2.htm (consulté le 6 février 2011).
58. Bernard Quelquejeu, « Comment John Rawls justifie-t-il la désobéissance civile ? », *Alternatives non-violentes*, n° 108, 1998, p. 6.

- [59.](#) John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 405.
- [60.](#) María José Falcón y Tella, « Un droit à la désobéissance civile », <http://www.aidh.org/uni/biblio/pdf/1-5.pdf>, p. 136 (consulté le 3 mai 2010).
- [61.](#) Di Cintio, *Petit traité de désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 170.
- [62.](#) Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 403.
- [63.](#) Paul F. Power, « Civil Disobedience as Functional Opposition », *The Journal of Politics*, vol. 34, n° 1, février 1972, p. 45-47.
- [64.](#) Pour une comparaison de leurs théories de la démocratie, on se référera à Catherine Audard, « Le Principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas », R. Rochiltz, *Habermas, l'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002, p. 95-132.
- [65.](#) Jürgen Habermas, « Le Droit et la Force », *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990, p. 95-98.
- [66.](#) Estelle Ferrarese, « Le Conflit politique selon Habermas », *Multitudes*, 2010/2, n° 41, p. 196.
- [67.](#) Jürgen Habermas, cité dans Laurent Lemasson, « La Démocratie radicale de Jürgen Habermas », *Revue française de science politique*, 2008/1, vol. 58, p. 59.
- [68.](#) Habermas, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 88.
- [69.](#) Ferrarese, « Le Conflit politique selon Habermas », *art. cit.*, p. 201-202. Ce passage s'inspire de l'article de Ferrarese.
- [70.](#) Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 2003/1, n° 13, p. 156.
- [71.](#) Yves Sintomer, *La Démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999, p. 332.

CHAPITRE II LA JUSTIFICATION DÉSOBÉISSANTE DE LA DÉSOBÉISSANCE CIVILE CET ADMIRABLE DEVOIR QUE RESSENTENT LES ÊTRES HUMAINS VIS-À-VIS DE LEURS VOISINS, DES ÊTRES QUI LEUR SONT CHERS ET MÊME D'UN ÉTRANGER EN QUÊTE D'UN PEU D'EAU OU D'UN ABRI S'EST PEU À PEU CONFONDU AVEC L'OBÉISSANCE AVEUGLE ENVERS CET ARTEFACT MEURTRIER QUE L'ON APPELLE « GOUVERNEMENT ».

Howard Zinn Face au discours du pouvoir et de la frange conservatrice des intellectuels, se dressent les universitaires libéraux. La désobéissance civile apparaît dès lors comme un concept libéral. Le souci pour l'individu, la méfiance envers l'État et la référence commune au droit naturel expliquent cette appartenance apparente. Mais on constate un écart entre la justification constitutionnaliste-libérale de la désobéissance civile et le discours des acteurs, bien plus radical, mais moins audible. Pour exhumer l'argumentaire des désobéissants, nous proposons d'analyser les idées des plus connus d'entre eux : Gandhi et King mais aussi, dans une moindre mesure, Howard Zinn et Jean-Marie Muller. Nous soutenons que le libéralisme académique triomphant a recouvert de sa voix respectable et respectée la parole des militants désobéissants – au point que certains d'entre eux en sont venus à s'éloigner du discours désobéissant initial, et à incorporer la rhétorique libérale. La pensée des acteurs fut ainsi longtemps reléguée au second plan de la théorie de la désobéissance civile. Qui voudrait restituer la manière dont les désobéissants légitiment leur pratique (3.) devrait d'abord montrer en quoi ils s'opposent aux libéraux et aux conservateurs (1.), et pourquoi ils considèrent la désobéissance civile comme un moyen de lutte efficace (2.).

1. PAR-DELÀ LA « PENSÉE ACADÉMIQUE »

L'adjectif « académique » nous permet de regrouper sous une même catégorie les pensées libérale et conservatrice, en considérant que ce qui est « académique » est conforme aux normes et aux usages reçus, mais manque d'originalité et de force. « Académique » s'entend ainsi pour nous comme l'opposé de « subversif ». En outre, la pensée académique est l'œuvre d'académiciens, c'est-à-dire d'universitaires, de philosophes de bureau qui s'opposent ainsi à Thoreau et Gandhi pour qui la philosophie est une manière de vivre et non une spéculation abstraite sur la vie. Ayant éclairci ce point de définition, nous pouvons dire que

la pensée désobéissante écarte d'un même revers de la main les deux variantes de la théorie académique de la désobéissance civile (libéralisme et conservatisme).

Dans leur ouvrage *La Production de l'idéologie dominante*, Luc Boltanski et Pierre Bourdieu rappellent à juste titre que les penseurs qui ne reconnaissent « la pensée conservatrice que dans sa forme réactionnaire, celle-là même que le conservatisme est le premier à combattre », sont toujours « en retard d'une guerre ». Gandhi approuverait cette assimilation à peine voilée du libéralisme au conservatisme puisque, nous le verrons dans le chapitre III, il construit sa pensée sur une opposition frontale au libéralisme sous toutes ses formes – économique, politique et épistémologique. Jean-Marie Muller n'est pas plus tendre lorsqu'il dénonce les nombreux libéraux qui sont prêts à dénoncer l'injustice et à la combattre par les moyens constitutionnels, [mais] n'accepteront pas de franchir le seuil qui les ferait entrer dans l'illégalité. Pour eux, l'ordre est indivisible et toute désobéissance ne peut être qu'un facteur de désordre. [...] L'homme libéral, en effet, souhaite que les opprimés puissent obtenir la reconnaissance de leurs droits, mais il possède une patience et un optimisme qui lui permettent d'attendre et de faire confiance aux pouvoirs établis. Aussi juge-t-il les méthodes d'action directe, et notamment les actions de désobéissance civile, comme des actes extrémistes et peu raisonnables¹.

Mais ce jugement n'est-il pas excessif dès lors que Rawls et Habermas ont tous deux légitimé l'usage de la désobéissance civile en démocratie ? Non, répondent les désobéissants. Car, comme le fait remarquer Pierre-Arnaud Perrouy, professeur de droit à l'université libre de Bruxelles, « Rawls se montre très prudent sur la question de la désobéissance civile. S'il semble en approuver le principe, [...] il l'assortit d'une telle série de conditions et de limites qu'il en arrive presque à la vider de toute portée pratique »². De même pour Habermas, qui fait en réalité l'éloge d'une résistance *autolimitée*, tellement limitée qu'elle en vient au final à n'être légitime que dans un faible nombre de cas. Une analyse serrée du texte de Rawls suffit à montrer que s'il justifie le principe de la désobéissance civile, il en verrouille fermement l'usage. La désobéissance est possible théoriquement, mais indésirable politiquement. Elle n'est d'après lui jamais indispensable, ni même nécessaire. L'auteur de la *Théorie de la justice* prend le contre-pied de Gandhi et Thoreau – pour qui l'injustice d'une loi exige qu'on y désobéisse – lorsqu'il affirme, au contraire, que « l'injustice d'une loi n'est pas, en général, une raison suffisante pour ne pas y obéir »³. Ainsi, alors que pour Gandhi la civilité est inhérente à la désobéissance civile, Rawls attribue

à ce terme un sens parfaitement opposé. Le « devoir naturel de civilité » revient d'après lui à accepter les défauts des institutions démocratiques⁴. Notons d'ailleurs que l'injonction d'obéir aux lois injustes n'a rien d'anecdotique. Elle constitue le postulat de base, le fondement premier de la théorie rawlsienne de la désobéissance civile, et elle est rappelée par l'auteur à de nombreuses reprises. En outre, une lecture attentive du paragraphe 57 de *Théorie de la justice* suggère que la pensée de Rawls est contraire à l'enseignement exotérique transmis dans le livre. Étant donné l'intitulé du paragraphe – « La justification de la désobéissance civile » – le lecteur s'attend normalement à y trouver une réponse à la question « pourquoi la désobéissance civile est-elle justifiée ? » Or, bien au contraire, Rawls apporte la réponse à une toute autre question : « pourquoi la désobéissance civile est-elle très souvent illégitime ? » Il ne s'agit pas là d'un détail rhétorique insignifiant. Car, en abordant le problème de cette manière, Rawls, au lieu de fournir de « bonnes raisons de désobéir », élabore toute une série de conditions limitant les cas dans lesquels la désobéissance civile sera jugée légitime. Nous présentions plus haut Rawls comme le défenseur de la désobéissance civile contre les attaques conservatrices. Mais, aux vues de ce qui vient d'être dit, il importe de bien comprendre que, pour la pensée désobéissante, Rawls est davantage un auteur conservateur qui, soucieux de préserver son image progressiste favorable à la désobéissance civile, cherche, par de subtiles arguties, à en restreindre au maximum son usage. Cette méfiance libérale envers la pratique désobéissante ne doit finalement pas nous surprendre car, comme le fait remarquer Yves Sintomer à propos d'Habermas, « à partir du moment où l'accent est mis sur la dynamique normative vertueuse des États démocratiques contemporains », il est logique que la désobéissance civile, toute légitime qu'elle soit, ne puisse exister « qu'à la marge »⁵.

A. Des peurs infondées

Rawls fait explicitement savoir qu'il pose des conditions de validité à la désobéissance civile pour l'empêcher d'entraîner des désordres. Si donc on parvient à prouver que cette peur du désordre est infondée, ou plutôt si l'on montre que la désobéissance civile n'est jamais cause de désordre, il s'ensuit que les conditions de Rawls deviennent inutiles.

La pensée désobéissante réfute la crainte « académique » qui voudrait que la désobéissance civile porte en germe le désordre. On pourrait soutenir, en s'appuyant sur la théorie wébérienne des effets pervers, que les désobéissants, en tentant d'améliorer l'ordre des choses, risquent de précipiter sa ruine. Ce n'est

pas le cas, répond Gandhi. La désobéissance civile ne fait que consolider les acquis. Les adversaires politiques de Gandhi ont reproché à la non-coopération d'exciter les masses et d'entraîner des violences. Il est vrai que, malgré l'affichage d'intentions non-violentes, ses campagnes d'agitation publique ont à plusieurs reprises conduit à des émeutes sanglantes : ainsi, en février 1919, Gandhi perd le contrôle du mouvement qu'il avait initié contre les lois Rowlatt restreignant considérablement les libertés individuelles, et s'ensuivent des émeutes, des pillages et des vols à travers toute l'Inde. Pourtant, Gandhi explique de manière assez convaincante que ce n'est pas la non-coopération qui constituait ici un danger pour la démocratie. En effet, la désobéissance civile n'a fait que révéler la violence, *latente*, qui existait déjà au sein de la société coloniale. Mais elle n'en est pas la cause à proprement parler, puisqu'elle ne fait que ressortir ce qui était déjà présent, de manière sous-jacente : « Le fait que la désobéissance civile se transforme en désobéissance violente n'est pas, je dois l'avouer à regret, une situation improbable. Mais je sais qu'elle n'en sera pas la cause. La violence est *déjà là* qui corrode tout le monde politique. La désobéissance civile ne sera qu'un processus de purification et fera peut-être remonter à la surface ce qui est enfoui dans ce monde »⁶. Les injustices antérieures à la campagne de *satyagraha* sont la cause réelle des émeutes. Gandhi peut ainsi affirmer, en toute rigueur, que « la désobéissance civile ne conduit jamais à l'anarchie »⁷ ni au désordre. Elle ne fait que mettre à jour le désordre sous-jacent au pseudo-ordre établi.

On pourrait aussi soutenir, comme l'a fait le juge américain conservateur Francis Ford, que de la désobéissance civile à la criminalité il n'y a qu'un pas que les désobéissants auront tôt fait de franchir. Cette intuition est pourtant démentie par les études sociologiques. La philosophe Hannah Arendt, commentant ces études, en conclut que les preuves qui pourraient démontrer que des actes de désobéissance civile ont tendance à conduire à la criminalité « ne sont pas insuffisantes : elles font totalement défaut »⁸.

Cependant, Gandhi est prudent et prévoyant. Il met tout en place pour éviter que la désobéissance entraîne une éruption de violence. Il instaure une préparation préalable et un entraînement systématique pour que les individus puissent « se comporter dans des situations conflictuelles extrêmes en accord avec les principes » de la non-violence⁹. Au cours de cette formation, les futurs désobéissants apprennent, grâce à des techniques d'autopurification comme le jeûne et la prière, à contenir leur désir de haine et de vengeance même à l'instant suprême du combat. Les études socio-historiques faites sur les grandes

campagnes de désobéissance civile menées par Gandhi ont ainsi montré que l'utilisation systématique des méthodes de lutte *satyagraha* dans des situations de conflit aigu entre des groupes tend à freiner la montée de la violence et la militarisation du conflit¹⁰. Comparée à la logique terroriste ou à la diplomatie gouvernementale, la non-violence se révèle être la meilleure méthode de résolution des conflits. Elle renforce la cohésion sociale et protège ainsi la démocratie contre le risque d'une dislocation des différents groupes et individus qui la composent.

La seconde objection académique est plus spécifiquement conservatrice. Déjà développée plus haut, elle reproche à la désobéissance civile son caractère antidémocratique. En transgressant la loi au seul motif qu'il la considère injuste, le citoyen viole le principe démocratique de gouvernement par la majorité.

Gandhi réfute cette approche. D'après lui, la désobéissance civile est au fondement même de la démocratie. Elle en constitue la sauvegarde et non une menace ou une faiblesse interne. En effet, « la non-violence est le facteur décisif de la désobéissance civile »¹¹. Or, « la vraie démocratie ne peut résulter que de la non-violence »¹². Donc, la désobéissance civile promeut « la démocratie véritable », qui va dépasser les imperfections des démocraties représentatives occidentales. L'idéal politique de Gandhi est celui d'« une démocratie disciplinée et éclairée », qui serait alors « la plus belle chose au monde »¹³. Mais Gandhi a beau proclamer que la désobéissance civile est la respiration de la démocratie, il n'en reste pas moins qu'elle enfreint la règle de la majorité, qui est au fondement de la procédure démocratique.

Pourtant, le problème n'est pas si simple. Pour la pensée désobéissante, la démocratie ne se limite pas au respect du vote majoritaire. Elle inclut aussi le respect des droits de l'homme et de la dignité humaine. Autrement dit, la démocratie est irréductible à un ensemble de procédures, elle intègre une composante substantielle. Même une majorité parlementaire régulièrement élue ne saurait proclamer des lois contraires aux droits fondamentaux ou à ceux des minorités. S'il faut défendre le principe de majorité, il faut aussi savoir en dénoncer les limites. En démocratie, les lois doivent être déterminées selon le vœu de la majorité. Mais ce vœu doit s'inscrire à l'intérieur d'un cadre duquel les lois ne sauraient s'extraire. Des politiques racistes, même approuvées à l'unanimité, sont antidémocratiques. Donc en démocratie, écrit Gandhi, « la désobéissance civile est le droit imprescriptible de tout citoyen », auquel « il ne saurait renoncer sans cesser d'être un homme »¹⁴.

Ayant ainsi tenté – chacun jugera des résultats – de dissiper les peurs académiques quant aux caractères anémique et antidémocratique de la désobéissance civile, la pensée désobéissante peut désormais entreprendre une réévaluation des conditions de légitimité de la désobéissance civile.

B. Nuancer les limites à la désobéissance, et non les supprimer

Ultime recours, acceptation de la peine et non-violence constituent les trois principaux garde-fous de la désobéissance civile. L'argumentaire désobéissant ne cherche pas à les éliminer, et accepte d'y voir des conditions de validité. Il s'agit davantage de les réinterpréter dans un sens plus ouvert que celui apposé par Rawls et Habermas. Ces limites ne sont donc pas supprimées, mais simplement nuancées.

Ne pas remplacer les voies de protestation légales, mais éviter de perdre du temps Dans l'Amérique du pasteur King, l'élite conservatrice a systématiquement reproché aux Noirs d'agir par des moyens extralégaux alors qu'en démocratie les modes de protestation légaux sont disponibles. N'est-il pas insensé de braver la loi dans un État qui met à la disposition de ses citoyens tout un ensemble de recours légaux pour faire entendre leur voix ? En refusant d'agir selon les modalités offertes par l'État de droit (un appel aux autorités, une pétition, un procès, une candidature électorale, etc.), les désobéissants feraient preuve de légèreté voire même de « sédition ». En est-il vraiment ainsi ?

La désobéissance civile, martèle King, n'est jamais employée à la place des moyens légaux de contestation et ne cherche nullement à se substituer au travail du parlement ou des tribunaux. Il faut s'opposer à cette théorie fallacieuse qui « prétend que l'action directe non-violente a pour but de *remplacer* toutes les autres méthodes, en s'attaquant particulièrement à l'action légale »¹⁵. En réalité, pour faire aboutir leurs revendications, les désobéissants commencent toujours par employer les voies de recours légales. C'est uniquement si ces dernières se révèlent bouchées et inefficaces que les Noirs, *en ultime recours*, pratiqueront l'action directe. Comme l'écrit Hannah Arendt, « des actes de désobéissance civile interviennent lorsqu'un certain nombre de citoyens ont acquis la conviction que les mécanismes normaux de l'évolution ne fonctionnent plus ou que leurs réclamations ne seront pas entendues ou ne seront suivies d'aucun effet »¹⁶. On ne naît pas désobéissant, on le devient. Les militants ne souhaitent aucunement en arriver à devoir désobéir. Ils le font par nécessité. Ils

préfèreraient utiliser la voie parlementaire, les pétitions, les manifestations autorisées et les articles de journaux, et de fait ils tentent aussi d'atteindre leurs buts de cette manière. Comme le disait un anarchiste : « Nous ferons la révolution par tous les moyens, même par les moyens légaux »¹⁷.

La légitimité de la désobéissance civile lui vient donc du fait qu'elle n'est employée qu'en ultime recours. Les désobéissants, loin de chercher à subvertir les procédures démocratiques, acceptent pleinement les règles du jeu. Ils essaient, autant que faire se peut, d'obtenir gain de cause grâce aux voies traditionnelles de l'État de droit. Mais lorsque ces voies sont inutilisables, lorsqu'il apparaît que les règles du jeu sont faussées, alors ils s'en extraient momentanément en vue d'établir de nouvelles règles, plus fidèles à l'esprit du jeu.

La désobéissance civile se justifie aussi par ses efforts préalables pour résoudre le conflit par la négociation, et par le fait qu'elle garde toujours en ligne de mire la volonté de négocier une solution et non d'imposer la sienne.

Il s'agit effectivement selon King de procéder par étapes, en commençant par une *enquête sur les faits* pour déterminer des signes concrets d'injustice. Si l'injustice est avérée, les Noirs en particulier, les désobéissants en général, doivent, dans un second temps, entreprendre des *négociations* avec l'adversaire. Il arriva, dans l'Amérique des années 1960, que le conflit soit résolu dès le premier contact verbal avec l'opposant. Plusieurs maires ségrégationnistes ont été témoins de villes voisines prises dans l'étau de l'action directe et, en conséquence, ont craint que la même situation ne survienne chez eux¹⁸. Ainsi, pendant les premières années des sit-in, trente villes ont mis fin à la ségrégation dans les bars sans manifestation antérieure. Mais la plupart du temps cela ne fut pas le cas, et le contact initial est fait uniquement pour donner sa chance à l'opposant. King envisage alors une troisième et dernière phase : la *désobéissance civile*. En mettant sous pression l'opposant, elle l'amène à accepter des négociations, auxquelles il avait au départ refusé de participer. « La négociation est le but même de l'action directe, écrit King. Nous cherchons à créer un état de crise en entretenant une tension suffisante pour obliger à négocier un groupe qui s'y est toujours refusé ». La non-violence, loin d'être une simple doctrine religieuse, est donc pleinement politique puisqu'elle cherche à entretenir un rapport conflictuel à l'autre. La désobéissance constitue le point culminant de ce processus : la négociation doit être conçue comme un moment du conflit. La désobéissance civile est donc légitime au sens où, bien qu'elle constitue une forme privilégiée du conflit politique, elle n'écarte pas entièrement

la promotion d'une négociation civique avec l'adversaire.

Mais, l'idée que la désobéissance civile n'est légitime qu'à condition de prendre place après l'échec avéré de tous les moyens légaux de contestation peut être contestée. Comme l'écrit Pierre-Arnaud Perrouy, cette condition n'est « pas toujours nécessaire. [...] Le déni de justice est parfois si flagrant qu'on n'imagine pas la minorité entamer un long parcours judiciaire avant d'exprimer son refus d'obéir »¹⁹. L'urgence de la situation fait de la désobéissance civile le seul moyen efficace et rapide de résolution d'un problème. Le *cas d'urgence* vaut donc légitimation. En outre, les voies de recours légales étant quasiment inépuisables, une désobéissance civile légitime se trouve presque impossible à concrétiser dans la réalité²⁰. Ajoutons enfin que, souvent, les groupes de désobéissants se constituent en raison du constat d'échec de la stratégie judiciaire mise en œuvre par d'autres groupes militants défendant la même cause. Ce serait alors une perte de temps, de la part des désobéissants, de tenter à nouveau la stratégie judiciaire avant de passer à l'action directe.

Se soumettre à la peine : impératif moral ou stratégie pragmatique ?

Pour la pensée académique, l'acceptation des conséquences juridiques de l'acte est un impératif moral garantissant l'absence d'intention révolutionnaire ou criminelle de son auteur. Cette question fait débat au sein même de la pensée désobéissante. Pour Gandhi, « la désobéissance à une règle donnée suppose l'acceptation volontaire de la sanction liée à cette infraction »²¹. Pourtant, l'obligation d'accepter la peine semble contradictoire : si la loi est injuste, la sanction qui découle de sa transgression l'est tout autant. La loi est injuste, donc le châtement est injuste, donc l'acceptation du châtement est injuste lui aussi. Gandhi ordonne cependant l'acceptation de la peine. Pourquoi ? Premièrement, le jugement d'un désobéissant peut être erroné : le fait qu'il considère une loi injuste n'implique pas qu'elle le soit forcément. « Se soumettre volontairement au châtement est une façon de reconnaître qu'on peut se tromper, que cette loi peut être juste », écrit Giuliano Pontara²². Deuxièmement, en acceptant sa peine, le désobéissant témoigne de son attachement à l'ordre démocratique dans son ensemble. Il s'agit d'une façon de reconnaître la loi en général tout en violant une loi en particulier. Enfin, troisièmement, l'acceptation du châtement permet d'éviter le désordre général dans lequel sombrerait la société si chacun pouvait se soustraire à une loi et à sa sanction au simple motif qu'il la juge immorale.

Cependant, il faut prendre acte de la distinction gandhienne entre deux formes de désobéissance civile : celle défensive et celle offensive²³. La première vise

des lois considérées injustes mais appartenant à un système juridique globalement juste et auquel le désobéissant pense donc avoir l'obligation morale de se conformer. La désobéissance offensive condamne pour sa part l'État dans son ensemble. Or, les trois raisons susmentionnées ne suffisent pas à justifier que l'on se soumette à la sanction consécutive à une désobéissance civile *offensive*, dirigée non contre une loi précise mais contre un État jugé injuste dans sa totalité. Lorsque le but est de subvertir un système, accepter la peine serait contradictoire et contre-productif puisque cela renforcerait l'ordre établi en lui permettant de neutraliser les désobéissants. Lorsque la désobéissance civile est de nature offensive, l'acceptation de la peine se justifie alors par des raisons *pragmatiques*. Elle permet tout d'abord de mobiliser l'opinion publique en faveur de la cause des désobéissants, car l'arrestation et l'emprisonnement d'innocents ont pour effet d'émouvoir les consciences. Gandhi appelle les Indiens à se faire arrêter « en masse » et à aller en prison « par dizaines de milliers ». Lors de la campagne de 1930, il en résulta un engorgement des pénitenciers. Face à cette surpopulation carcérale, l'administration britannique, fort embarrassée, fut contrainte de relâcher des prisonniers et fit un pas en arrière.

King adopte une position proche de celle de Gandhi. Il considère, bien sûr, que toute loi injuste mérite désobéissance. Mais, il ajoute aussitôt que « quiconque enfreint une loi injuste doit le faire [avec] la volonté d'en accepter les conséquences » juridiques²⁴. En se soumettant « de son plein gré » à la peine de prison, le désobéissant manifeste « le plus haut degré de respect pour la loi ». King considère cette soumission à la sanction comme un impératif moral puisque, comme Thoreau, il pense que sous un gouvernement qui emprisonne injustement, la place d'un homme juste est aussi en prison. Mais, comme chez Gandhi, cet argumentaire moral se double d'un argumentaire pragmatique dont il n'est jamais bien distingué : aller en prison, c'est aussi et surtout un moyen de soulever les masses scandalisées par le spectacle de l'incarcération d'un innocent. De plus, remplir toutes les prisons, comme les Noirs le firent à Birmingham, c'est attirer l'attention des médias internationaux et mettre une telle pression sur les cercles dirigeants ségrégationnistes que, au final, le maire et les industriels sont contraints d'accéder aux revendications du mouvement des droits civiques. Par ailleurs, si la prison était une exigence morale absolue, King n'aurait pas, à l'issue de nombreux procès, choisi de payer la caution pour ne pas être incarcéré.

Pourtant, si cette argumentation peut sembler convaincante, au motif qu'elle se

déploie sur deux niveaux (éthique et stratégique), elle n'en a pas moins été doublement contestée. En étudiant les critiques adressées à l'idée d'acceptation de la peine, deux courants antagoniques apparaissent. Pour les conservateurs, l'acceptation de la peine est considérée *insuffisante* : elle ne permet pas de justifier un acte de désobéissance civile. Pour l'historien américain Howard Zinn (1922-2010), « désobéissant parmi les désobéissants », elle est considérée comme *incohérente* et *inefficace* : se soumettre à la sanction trahit l'esprit initial de la désobéissance civile et l'affaiblit.

Depuis Gandhi, l'idée que l'acceptation de la peine s'avère suffisante pour justifier la transgression de la loi est au fondement de la théorie de la désobéissance civile. Le conservateur Marshall Cohen souligne l'absurdité de cette position et s'interroge sur les conséquences pénales éventuelles d'une telle doctrine : « comment imaginer que quelqu'un puisse justifier un assassinat, un larcin ou un incendie volontaires par le simple fait qu'il accepte de subir la sanction prévue par la loi ? »²⁵ Cet argument manque sa cible car, en s'appuyant sur une analogie trompeuse qui associe l'assassinat et le vol à la désobéissance civile, Marshall Cohen oublie que cette dernière, par ses caractères intrinsèquement public et non-violent, ne peut en aucun cas être assimilée à de tels actes.

L'acceptation de la peine a par ailleurs subi des attaques sur sa gauche, notamment de la part de Howard Zinn, dont le mérite est de connaître la désobéissance civile en théoricien autant qu'en activiste. Selon lui, si King a raison de dire qu'il faut parfois accepter la prison par pragmatisme politique, il est par contre totalement faux qu'il existe un impératif moral de se soumettre à la sanction²⁶. Cela serait d'ailleurs incohérent puisque, demande Zinn, « pourquoi serait-il normal de commencer par désobéir à la loi puis de lui obéir lorsqu'elle vous condamne à la prison ? »²⁷ Ne pas résister à l'emprisonnement ou à une autre peine revient à discréditer la logique de la désobéissance ; la loi enfreinte est clairement injuste ou inconstitutionnelle, donc l'acceptation de la peine est un mensonge moral et juridique. La sanction est aussi injuste que la loi transgressée. Il s'agit donc d'une *incohérence* morale, mais souvent aussi d'une *inefficacité* pratique. En effet, l'acceptation de la peine encourage l'État à maintenir et à faire respecter la loi ou la politique attaquée. Elle risque aussi d'envoyer un message ambigu à l'opinion publique en lui faisant croire, à tort, que l'on considère que la soumission à la sanction est moralement justifiée.

Vers une paradoxale « violence non-violente »

Pour la majorité des penseurs libéraux, le caractère non-violent de la désobéissance est une condition *sine qua non* à sa légitimité. La non-violence garantirait la loyauté des désobéissants vis-à-vis du système établi. Contrairement aux révolutionnaires, ils ne chercheraient pas à subvertir l'organisation sociale dans son ensemble. Par la non-violence, les désobéissants enfreindraient la loi tout en restant fidèles aux principes fondamentaux de l'État de droit. Mais cette exigence libérale d'un refus aprioriste et absolu de toute forme de violence ne va pas de soi. La désobéissance civile légitime ne saurait s'interdire une certaine utilisation de ce que nous appellerons la « violence non-violente ».

Il faut situer la désobéissance civile dans le présent d'un paternalisme libéral²⁸. Le contexte contemporain d'un « moralisme anti-violence » nous oblige à penser la possibilité paradoxale d'une « violence non-violente ». En raison de la banalisation de l'idéal de « non-violence » – au point qu'en 1998 l'ONU vote une motion déclarant la décennie 2001-2010 « Décennie internationale de la promotion d'une culture de la non-violence et de la paix au profit des enfants du monde » – la pensée désobéissante se voit contrainte de reconceptualiser cette valeur galvaudée, et d'insister au moins provisoirement sur les vertus d'une « violence non-violente ». Dans un monde où toute espèce de violence – à commencer par celle des banlieues parisiennes en 2005 ou des manifestants tunisiens et égyptiens en janvier 2011 – doit être vue « avec les yeux de la police », l'originalité de la pensée désobéissante est d'affirmer qu'il existe des formes de violence qui, sans être légitimes, sont saines et compréhensibles. Face à cette situation surréaliste où l'on voit l'État – institution la plus violente de l'histoire humaine (il n'est qu'à penser qu'il est seul détenteur de la bombe atomique) – réprimer sans pitié (peines plancher ; peines de sûreté ; abaissement de l'âge de la responsabilité pénale) des jeunes de banlieue enflammant des voitures de leur quartier, et ce au nom de la « paix sociale », le premier devoir de la non-violence authentique est d'insister sur le contexte socio-politique ayant conduit ces jeunes à agir de la sorte. La pensée désobéissante pratique l'art de la distinction, en sachant envisager chaque forme de violence avec ce qu'elle a de spécifique. Bien que pour Gandhi toute violence soit un mal, il ne s'est pas refusé à opérer une hiérarchisation éthique : la violence spontanée vaut mieux que celle préméditée, la violence défensive est préférable à celle agressive, et la violence d'une minorité opprimée est plus compréhensible que celle des oppresseurs organisés. Et l'on doit reconnaître à la pensée désobéissante le mérite d'avoir élaboré des catégories intellectuelles pertinentes permettant de saisir au mieux la

complexité des phénomènes de violence.

En effet, Christian Mellon et Jacques Sémelin distinguent utilement la *violence directe* (qui désigne *des actes* : agressions, meurtres, prises d'otage, terrorisme, guerres, campagnes de diffamation, etc.) de la *violence structurelle* (qui désigne *des situations*, qui sont perçues par ceux qui les subissent comme des atteintes prolongées à leurs droits fondamentaux)²⁹. Au sein de la violence directe, il faut à nouveau distinguer deux catégories : la « violence-outil » (actes délibérément choisis en vue d'une fin) et la « violence-symptôme » (actes sans but, expression d'un malaise profond dû à un dysfonctionnement de la société). Le politologue norvégien Johan Galtung a lui conçu la notion de « violence structurelle » pour éclairer le fait que des structures économiques, sociales ou politiques peuvent causer des destructions plus importantes que les bombes et les fusils. Les terroristes, par exemple, emploient la violence directe des attentats pour lutter contre la violence structurelle des États. Les désobéissants civils ont eux aussi l'habitude de dénoncer la violence structurelle et la violence symbolique de l'État de droit, moins visibles que la violence physique des anciennes monarchies ou des régimes totalitaires. Ces trois chercheurs se revendiquent explicitement de la non-violence et participeraient sans difficulté à ce que nous appelons « pensée désobéissante ». La première manifestation de la violence non-violente réside donc dans cet effort intellectuel de classification. La pensée désobéissante s'oppose au relativisme simpliste et bien-pensant du modèle dominant qui condamne d'une même peine toutes les formes de violence et stigmatise davantage un sordide fait divers que le génocide rwandais. Elle reconnaît qu'il est des violences très violentes (celles de l'État ou du capitalisme) et d'autres moins violentes (l'opprimé se débattant pour survivre). Tel est le premier sens d'une « violence non-violente ».

Mais la « violence non-violente » se manifeste aussi dans le refus gandhien de faire de la non-violence une « doctrine absolue ». Ce n'est le cas ni des libéraux ni des conservateurs. Pour eux, la non-violence dans la désobéissance civile désigne le refus *explicite* et *aprioriste* de toute forme de violence. Gandhi reconnaît au contraire – on l'oublie souvent – que le principe général du refus de la violence admet des exceptions. La non-violence doit être une éthique relative, jamais absolue. Il faut faire preuve de souplesse dans l'application de la doctrine car, écrit-il, « la conviction est une chose, la pratique correcte une autre »³⁰. Il affirme par ailleurs que s'il fallait absolument faire un choix entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence. Par exemple lorsque mon fils aîné m'a demandé ce qu'il aurait dû faire s'il avait été avec moi en 1908 quand je fus

victime d'un attentat, si son devoir eut été de fuir et de me laisser tuer ou d'employer la force pour me défendre, je lui ai répondu que son devoir aurait été de me défendre même s'il lui avait fallu employer la violence³¹.

L'urgence de certaines situations légitime un usage limité de violence pour éviter un plus grand mal, surtout lorsque les méthodes habituelles de la non-violence ne sont pas immédiatement disponibles. Ainsi, pour le Mahatma, la violence est « infiniment » supérieure à la lâcheté ; car la violence a au moins des effets dissuasifs et permet parfois d'éviter une quantité de violence plus grande encore, alors que la lâcheté ne fait que nourrir l'appétit des brutes. Il a souvent répété que « là où le choix existe seulement entre la lâcheté et la violence, il faut se décider pour la solution violente »³². Car, alors qu'il n'y a aucun espoir de voir un lâche devenir non-violent, cet espoir n'est pas interdit à un homme violent. Celui qui défend son honneur par les armes possède, contrairement à celui qui s'enfuit, une vertu nécessaire pour pouvoir espérer devenir un jour non-violent : le courage.

Enfin, la dernière manifestation de la « violence non-violente » concerne les dommages causés aux biens. La définition dominante de la violence désigne l'exercice de la force physique contre des personnes et leurs objets avec intention de nuire. Pourtant, peut-on vraiment qualifier de « violentes » les atteintes aux objets ? La réponse ne fait pas consensus au sein de la pensée désobéissante. Mais, pour ce qui concerne Howard Zinn et Francisco Fernandez Buey, la force physique exercée contre la propriété est très différente de celle exercée contre une personne, de sorte qu'on ne peut réellement parler de « violence » pour désigner les atteintes aux biens. Gandhi et King ne se sont jamais exprimés clairement sur cette question, mais leurs actes semblent traduire une position similaire. Gerald Runkle³³, dans un article sur les justifications éthiques de la violence, a parfaitement posé les bases de ce débat. Il est clair, explique-t-il, qu'un objet inanimé peut être utilisé pour infliger la violence (canif, pistolet, poison, etc.), mais il ne souffre pas de la violence. La force physique exercée contre la propriété est très différente de celle exercée contre une personne. Les objets ne connaissent pas la perte de sens ou les os brisés, pas plus qu'ils ne ressentent la douleur. Il est vrai qu'une personne peut ressentir de la douleur pour des dommages causés à ses biens. Elle est certes lésée, mais pas *directement* atteinte. Quand sa maison a pris feu ou que son tableau a été déchiré, c'est seulement ses intérêts qui ont été directement attaqués, mais pas sa personne. L'être n'est pas réductible à l'avoir. Transférer la violence faite à une propriété au *propriétaire* de cette propriété est illégitime, tout simplement parce

que le propriétaire ne ressent pas en fait cette « violence ». C'est à cause de la similarité entre les « dommages » (sur les objets) et les « blessures » (sur les personnes) que certains sont tentés de désigner les premiers comme un cas de violence. Mais cette similarité est superficielle. Aussi faut-il exclure de la catégorie d'actions violentes la destruction ou les dommages d'objets inanimés. Ou alors, c'est ici que le concept prend à nouveau tout son sens, on peut dire de ces dommages qu'ils constituent une forme de « violence non-violente ».

Cette notion permet aussi d'éclairer la distinction essentielle – mais à notre sens insuffisamment aboutie – que fait Gandhi entre intérêt personnel et égoïsme³⁴. L'intérêt personnel est ce dont tout homme a besoin pour vivre pleinement. Les ressources naturelles permettent à chacun de satisfaire son intérêt personnel. Par contre, l'égoïsme signifie se placer au-dessus des autres et satisfaire nos intérêts à leurs dépens. Ce comportement est agressif et mène au conflit. Alors que la poursuite de l'intérêt personnel est légitime, celle de l'égoïsme ne l'est pas. Gandhi donne l'exemple suivant : si des livreurs de lait sont payés un salaire de misère et décident de faire grève, mais qu'en conséquence cela prive des nourrissons de lait et qu'ils en meurent, ce n'est pas un acte de violence – ou plutôt, c'est un acte de « violence non-violente ». Les morts n'étaient pas voulues et sont profondément regrettées. Les conducteurs avaient le droit de défendre leur intérêt légitime. Comme Gandhi, Simone Weil pense que les opprimés ne peuvent pas poursuivre leur intérêt juste et légitime sans modifier l'ordre établi et sans affecter les intérêts de leurs maîtres : « Des obligations identiques lient tous les êtres humains, bien qu'elles correspondent à des actes différents selon les situations. Aucun être humain, quel qu'il soit, en aucune circonstance, ne peut s'y soustraire sans crime ; excepté dans les cas où, deux obligations réelles étant en fait incompatibles, un homme est contraint d'abandonner l'une d'elles. L'imperfection d'un ordre social se mesure à la quantité de situations de ce genre qu'il enferme »³⁵. En conséquence, le mal fait par eux est qualitativement différent du mal fait sur eux par leurs maîtres. Premièrement, c'était un mal pleinement défensif. Deuxièmement, contrairement au mal qu'ils ont subi, le mal qu'ils ont fait était secondaire par rapport à la poursuite légitime de leur intérêt. Enfin, leur action a causé du tort uniquement parce qu'elle prenait place dans un système injuste qu'on leur a imposé.

2. L'EFFICACITÉ DE LA DÉSOBÉISSANCE CIVILE

Une chose n'est pas bonne au seul motif qu'elle est efficace ; mais la seule moralité d'une action ne suffit pas à la rendre légitime. Il faut, en plus, que cette

action soit efficace ; car, explique King, choisir une méthode morale mais inefficace, c'est faire preuve de faiblesse et non de force³⁶. Donc l'efficacité de la désobéissance civile est une condition nécessaire mais non suffisante à sa légitimité. Or, pour King, cette efficacité est une donnée réelle. La force de la désobéissance civile, écrit Howard Zinn à propos du mouvement des droits civiques, est d'avoir « un impact que n'ont pas d'autres modes d'expression comme le vote, les discours ou les articles »³⁷. La désobéissance sur le plan civil n'est pas nouvelle : elle a prouvé sa capacité de transformation sociale tout au long de l'histoire, de la résistance pacifique des premiers chrétiens contre l'empire romain à l'indépendance de l'Inde. Mais, ajoute King, « insister sur les résultats obtenus par l'action non-violente, ce n'est pas vouloir ignorer ses limites ou chercher à se leurrer sur la distance qu'il nous reste à parcourir ». En conséquence, il faut en permanence s'interroger sur la façon d'augmenter la puissance de la désobéissance civile. « Être efficace, tel est l'un des problèmes essentiels du Noir »³⁸, écrit-il. Parmi les mécanismes influant directement sur le succès de l'action directe non-violente, cinq semblent particulièrement importants : les ateliers de formation à la non-violence, le choix du bon objectif, l'unité et l'organisation du groupe, la prise d'appui sur l'opinion publique et le dosage adéquat entre persuasion et coercition. Nous présentons ces cinq facteurs d'efficacité à travers le prisme du mouvement des droits civiques et les idées de son leader, tout en précisant que ce qui est dit ici reste valable pour l'ensemble des actions de désobéissance civile, moyennant quelques variations mineures en fonction du contexte où elles émergent.

A. Le sociodrame : atelier de formation à l'action non-violente

La non-violence n'a rien de naturel. La désobéissance civile est le fruit d'une stricte discipline car, face aux imprévus de la lutte et aux provocations de l'adversaire, les désobéissants risquent d'abandonner leurs idéaux initiaux de non-violence et de céder à l'impulsion de la haine. Pour prévenir ces dérives, King propose la mise en place d'ateliers de formation et de préparation à la désobéissance civile³⁹. Les volontaires s'entraînent par un jeu de rôles, appelé sociodrame. L'organisateur décide d'un scénario et assigne les rôles aux joueurs. Les scénarios incluent des situations typiques d'action directe et de conflits, de même que, par exemple, des négociations avec les représentants des structures du pouvoir blanc. L'auditoire doit garder le silence durant le jeu, mais participe ensuite à la discussion sur la performance des acteurs. Le sociodrame est une technique de grande valeur, car elle aide les gens à s'accoutumer à diverses

situations de conflit et de stress extrême, et à savoir réagir calmement malgré la pression. Cet exercice leur permet aussi d'évacuer les inévitables tensions qui précèdent le début du conflit. Par ailleurs, en jouant le rôle de l'adversaire, les désobéissants sont amenés à mieux le comprendre, ce qui implique moins d'amertume envers lui et permet de prévoir ses réactions. Enfin, le jeu de rôles dévoile les névroses et autres inaptitudes de certains volontaires. Les gens de cette nature sont invités à ne pas participer directement à l'action mais à aider les autres, en contribuant à des tâches moins exigeantes. L'expérience a prouvé à King, et tout activiste non-violent pourra le confirmer, la valeur inestimable de cette méthode. Elle est d'ailleurs aujourd'hui reprise en l'état lors des semaines de formation à la désobéissance civile organisées par le collectif français des Désobéissants.

King, par ailleurs, voit dans ces ateliers de préparation un moyen d'autopurification. Il est primordial de commencer par se convertir et changer soi-même, car la cause de la tyrannie repose autant dans un mal externe que dans un « manque interne ». Les opprimés ont leur part de responsabilité dans la situation qui les oppresse. Ainsi, en transformant notre personne, nous transformons la société.

B. Un objectif clair, possible et mobilisateur

Le choix de l'objectif est primordial. L'objectif visé doit répondre à trois exigences principales⁴⁰ : offrir une « prise » par laquelle le plus grand nombre puisse faire pression sur l'adversaire ; porter sur un point où celui-ci est vulnérable ; présenter une valeur suffisamment mobilisatrice pour catalyser les volontés dispersées. Un objectif trop ambitieux risque d'échouer et de démobiliser les troupes. À l'inverse, une cible excessivement modeste attirera peu de combattants et, bien qu'elle soit atteinte, ne renforcera pas le mouvement. Par ailleurs, il faut adapter le choix de la cible à la situation : par exemple, s'il y a des restrictions à la liberté de parole, il vaut mieux affirmer le droit de parler librement que d'organiser une grève du travail. Gandhi sut à merveille choisir ses objectifs. Le 12 mars 1930, il entreprend avec une cinquantaine de disciples et une cohorte de journalistes une longue marche de 300 kilomètres, destiné à obtenir des Britanniques l'indépendance de l'Inde. Au terme du périple, le 6 avril 1930, Gandhi arrive au bord de l'océan indien où il ramasse avec ses mains un peu de sel. Par ce geste en apparence dérisoire mais en réalité hautement symbolique, le Mahatma encourage ses compatriotes à enfreindre le monopole de l'État colonial sur la distribution du sel. Cet injuste monopole oblige les

consommateurs indiens, même les plus démunis, à payer un impôt sur le sel. Rapidement, des dizaines de milliers d'autochtones imitent le geste de Gandhi et se laissent jeter en prison. Au final, le vice-roi des Indes admet son incapacité à faire respecter la loi britannique. Il cède devant les revendications indiennes, libère tous les prisonniers et abroge l'impôt sur le sel. Le génie de Gandhi, lors de cette marche du sel, est d'avoir su choisir un objectif symbolisant parfaitement l'injustice de l'occupation britannique et permettant à tous (femmes, enfants et pauvres) de pratiquer la désobéissance civile.

C. « Faire corps » : l'unité organisée et l'unité organique

King utilise une métaphore corporelle⁴¹ – la nécessité de « faire corps » – pour expliquer que le mouvement des droits civiques n'atteindra ses objectifs que s'il se montre uni et organisé comme le sont les organes d'un même corps humain. Unité et organisation sont les deux mots d'ordre d'un mouvement non-violent de masse efficace. Lors du mouvement d'Albany (Géorgie) de décembre 1961, le boycott des lieux ségrégués (gares routières, bibliothèques, bars, etc.) et la marche sur l'Hôtel de ville ne permirent pas d'obtenir la déségrégation des établissements publics. Cherchant à tirer les leçons de cet échec, King et son équipe comprirent que, face aux habiles manœuvres du chef de police d'Albany, Laurie Pritchett, le mouvement des droits civiques n'était ni suffisamment préparé ni assez homogène⁴². Contre la bassesse des manœuvres des dirigeants blancs cherchant à diviser les Noirs en propageant des mensonges éhontés sur leurs leaders, King en appelle donc constamment à l'unité. La division et le sectarisme seraient fatals au mouvement. Il ne faut pas tomber dans les pièges de l'adversaire, qui réactualise la vieille méthode du « diviser pour mieux régner ». Par ailleurs, il importe de veiller à l'organisation en planifiant soigneusement les actions, en étudiant minutieusement la faisabilité du projet, en préparant un plan de secours et en élaborant une logistique adaptée. Ainsi, conclut King, « nous serons bien plus forts que si nous restons divisés et inorganisés »⁴³. Et à ceux qui douteraient encore que l'unité organisée a infiniment plus de poids pour aider à la libération des Noirs que n'importe quelle action individuelle, King explique que la souffrance partagée crée un destin commun. Les Noirs ayant été opprimés en tant que groupe, c'est en tant que groupe qu'ils doivent vaincre⁴⁴.

Le concept d'« unité », dans la pensée désobéissante de King, va plus loin que la simple nécessité *technique* d'une unité *organisée*. King monte en abstraction. En se plaçant au niveau *anthropologique*, il élabore une conception *organique* de l'humanité : « toute vie est solidaire », au sens où ce qui affecte directement l'un

d'entre nous affecte tous les autres indirectement⁴⁵. Le mal que je fais à mon frère (quoi qu'il m'ait fait lui-même), c'est à moi que je le fais, car vouloir nuire à autrui, c'est se nuire à soi-même. Et, « comme tous les hommes sont frères, [les Blancs] ne peuvent léser les enfants noirs sans nuire à leurs propres enfants »⁴⁶. Autrement dit, aucun homme ne pourra jamais être libre tant que tous ne le seront pas avec lui. L'asservissement d'un seul affecte tous les autres. Aussi, si King s'adresse d'abord aux Noirs pour leur demander de se libérer par eux-mêmes, il n'en considère pas moins qu'il est du devoir de chaque Blanc de participer activement au mouvement des droits civiques car, en un sens, les oppresseurs sont les premières victimes de l'oppression qu'ils exercent sur les opprimés. King ne nie jamais la réalité du conflit social mais, en définitive, c'est *ensemble* que Noirs et Blancs doivent lutter *contre* la ségrégation. Pour se débarrasser des « forces du mal »⁴⁷ venues les diviser, les hommes doivent faire corps et retrouver leur unité organique.

3. LE TRIBUNAL DE L'OPINION

La désobéissance civile ne se joue pas à deux – les désobéissants contre les décideurs politiques – mais à trois. L'opinion publique joue le rôle d'arbitre. Elle est un tiers qui, à l'image d'un tribunal, départage les opposants. King avait déjà compris que, comme l'explique Jean-Marie Muller, l'action non-violente se situe dans le cadre d'une « triangularisation du conflit » : l'opinion publique⁴⁸ (qu'elle soit locale, nationale ou internationale) tranche entre les revendications des désobéissants et la politique des dirigeants. Trois acteurs, donc, et deux actions : l'une de persuasion, l'autre de contrainte. Pour les désobéissants, il s'agit en effet de convaincre l'opinion publique pour qu'elle puisse contraindre les décideurs. C'est pourquoi King voyait en l'action directe non-violente le moyen d'établir « devant le tribunal de l'opinion mondiale »⁴⁹ la nécessité urgente de changements. Une fois que les désobéissants ont convaincu l'opinion publique de la justesse de leur cause, le principal est fait, comme en témoigne la campagne de Birmingham en 1963 : le choc des images montrant les policiers municipaux lançant leurs chiens à la gorge de jeunes enfants noirs émut l'ensemble de la communauté nationale et internationale. Définitivement discrédités et lourdement touchés dans leurs affaires, la mairie de Birmingham et les entrepreneurs de la ville – farouches défenseurs de la ségrégation – s'empressèrent d'accéder à l'ensemble des revendications du mouvement.

Le but des désobéissants est donc de remporter les *luttés symboliques*. Il s'agit de « faire partager son point de vue et d'imposer une vision du social parmi

d'autres possibles, bref d'agir moins par la force sur les corps que par la persuasion sur les esprits »⁵⁰. Leur objectif n'est pas de forcer (au sens propre, par la force physique) directement les Blancs à respecter les Noirs, mais de faire appel à l'opinion publique nationale pour que les dirigeants ségrégationnistes ne puissent plus commettre leurs injustices sans qu'il en découle une perte de légitimité. Les désobéissants agissent *indirectement* sur le *rapport de forces* en créant *directement* un nouveau *rapport des consciences*. Pour contraindre le pouvoir politique, il faut mettre la réalité de la ségrégation sous le feu des projecteurs. Prenons un exemple : lorsque la police du Sud passe les Noirs à tabac dans les sombres ruelles, nul ne s'en émeut ; mais dès que les violences policières sont filmées, photographiées et diffusées, elles ne peuvent plus continuer (mais King ne les arrête pas *directement* en s'opposant de ses propres mains aux policiers). Lorsqu'il désobéit à une loi jugée injuste et qu'il est réprimé pour cette transgression, le résistant non-violent contraint « son oppresseur à commettre ses brutalités ouvertement, à la lumière du jour, sous le regard du reste du monde »⁵¹. L'objectif se formule donc de façon simple : *rendre visible l'invisible*, pour informer l'opinion publique des injustices dont elle n'a pas connaissance.

Pour alerter l'opinion, le meilleur canal est celui des médias. Gandhi et King l'avaient parfaitement compris. Aussi, ces deux grandes figures désobéissantes surent maîtriser à merveille l'art de la communication médiatique. King répétait à ses collaborateurs que dans toute action il faut avoir « le sens du drame ». La politique se décline sur le registre théâtral. La mise en scène de la contestation, si elle est réussie, attire l'attention des journaux et des télévisions. Pour convaincre l'opinion, il faut d'abord se faire écouter d'elle, or King savait comment susciter l'intérêt des médias. La marche sur Washington et la marche des enfants de Birmingham sont deux exemples gravés dans l'histoire. Depuis, les désobéissants de tous les pays n'ont cessé de faire preuve d'imagination pour créer des situations spectaculaires et insolites. Mais l'inventivité ne va pas sans la discipline non-violente, car il faut garder l'attention du public focalisée sur le mouvement et ses revendications, plutôt que sur des actes de violence qui découleraient d'un manque de discipline. Concluons en rappelant, avec Mellon et Sémelin, que si la recherche de l'appui de l'opinion publique fait la force des désobéissants, elle fait aussi sa faiblesse. « Sa force : si elle obtient son appui, l'action non-violente démultiplie son impact ; sa faiblesse : l'opinion étant changeante et incertaine, elle peut aussi cesser de s'émouvoir à force de voir souffrir »⁵².

À partir de la création du Congrès pour l'égalité raciale (CORE) en 1942, il y eut au sein du mouvement des droits civiques un débat permanent sur le fait de savoir si la non-violence était – ou devait être – avant tout un moyen de *conversion* ou de *coercition* de l'adversaire. Deux questions se posaient alors : Est-il permis de contraindre l'opposant à mettre fin à la ségrégation ? Et est-il réaliste de soutenir que la non-violence peut produire un changement d'attitude de l'opposant sans aucune forme de coercition⁵³ ? Ces interrogations traversent tout mouvement non-violent.

Avant le boycott des bus de Montgomery, qui se déroule du 5 décembre 1955 au 21 décembre 1956, King place toute sa confiance dans la non-violence *persuasive*, qui cherche à convertir plutôt qu'à contraindre. Il écrit, le premier jour de la campagne : « Nous voulons employer la méthode de la persuasion, non de la contrainte ». Il n'y a d'après lui aucun doute sur l'efficacité de cette méthode, et, de fait, quelques années plus tard, les événements semblent confirmer son hypothèse. Ainsi, à Birmingham en 1963, les pompiers et les policiers racistes du shérif ultraségrégationniste Bull Connor refusèrent d'obéir à son ordre d'allumer les lances à incendie sur les manifestants qui marchaient vers eux. Devant le courage des Noirs, qui supportaient quotidiennement la violence policière depuis des semaines mais continuaient inlassablement à manifester tête haute, les officiers de police furent ébranlés, rangèrent leurs armes, éteignirent les lances à incendie et calmèrent leurs chiens. Comment cela était-il possible ? Selon King, grâce à la puissance rédemptrice de la souffrance innocente. Autrement dit, en offrant volontairement sa souffrance, l'innocent ne peut qu'émouvoir et convertir son oppresseur. L'acceptation *volontaire* de la peine injuste est déconcertante pour le tyran. Elle crée en lui un choc psychologique et un sentiment de honte qui l'amènent à une prise de conscience du caractère inhumain de ses actes. La désobéissance civile, de cette manière, agit sur le cœur de l'adversaire ; elle ne le contraint pas mais lui indique une loi morale supérieure, à laquelle il se conformera dans l'avenir. King explique parfaitement ce processus : « Quand soudain un homme que vous avez humilié pendant des années par la menace d'un châtement cruel et injuste se tourne vers vous et vous dit calmement : “Punis-moi ! Je ne le mérite pas. Mais c'est justement parce que je suis innocent que j'accepte le châtement, afin que le monde entier sache que j'ai raison et que tu as tort.” Quand un tel homme vous parle ainsi, vous ne savez plus que faire. Vous êtes déconcerté et secrètement honteux, car vous savez qu'il a une valeur égale à la vôtre et qu'il a su puiser, d'une source mystérieuse, le courage et la conviction d'opposer à la force

physique la force de l'âme »⁵⁴.

Mais, si l'hypothèse de la persuasion par la souffrance rédemptrice de l'innocent est intellectuellement séduisante, son application ne va pas sans poser quelques difficultés. Au terme de la campagne de Montgomery, qui lui ouvrit les yeux sur les exigences concrètes de la lutte, King comprit, comme le dit son plus grand biographe américain, « qu'il était vain de penser persuader les privilégiés de renoncer à leurs privilèges. Il fallait les contraindre à y renoncer, il fallait leur résister jusqu'à ce qu'ils cèdent »⁵⁵. Il se remémora alors sa découverte de la dialectique hégélienne d'où il tira l'enseignement que tout progrès passe par la lutte. La méthode de la persuasion posait en effet deux graves problèmes, que William R. Marty a correctement identifiés⁵⁶. Premièrement, la persuasion prend souvent du temps, beaucoup de temps. Il est difficile de persuader les gens de l'injustice de leur action, surtout si elle est fondée sur des coutumes sociales ou si elle leur fournit des privilèges. En conséquence, s'appuyer sur la persuasion seule, c'est accepter que n'importe quel mal arrive le temps que la persuasion soit effective. S'il faut des dizaines d'années pour convaincre suffisamment de Blancs que les Noirs doivent être traités avec égalité et dignité, des générations de Noirs seront sacrifiées au nom de la supériorité de la persuasion sur la coercition. Deuxièmement, il est possible, et cela est souvent le cas, que les oppresseurs soient effectivement persuadés de l'injustice de leur position mais qu'ils refusent de l'abandonner. C'est une chose que de douter de la légitimité de ses privilèges, c'en est une autre que d'avoir le courage d'y renoncer. À cause de l'intérêt personnel qui est en jeu, une part de contrainte doit être ajoutée à la persuasion.

Intégrant ces réflexions, King changera d'avis et affirmera plus tard qu'il serait « fallacieux de s'imaginer que seuls le recours à l'éthique et la *persuasion* parviendront à faire régner la justice. Non pas qu'il soit inutile d'en appeler à la morale, mais il faut, en même temps, prendre appui sur une force de *contrainte* réelle »⁵⁷. Or les travaux sociologiques postérieurs, sur le mouvement des droits civiques et les campagnes non-violentes en général, semblent lui donner raison : il y a dans le fonctionnement de l'action directe non-violente un élément de coercition, comme dans le cas de Montgomery où la compagnie de bus risquait la faillite en raison du boycott. On pense souvent que le seul mécanisme par lequel l'action non-violente promeut le changement politique est la conversion de l'adversaire. En fait, la conversion est seulement l'un des trois mécanismes par lesquels l'action non-violente peut promouvoir le changement, et elle est le moins efficace des trois (une partie de la confusion résulte de ce que Gandhi

croyait que l'action non-violente fonctionnait uniquement par la conversion). Les deux autres mécanismes, identifiés par le sociologue George Lakey, sont la coercition et l'accommodation⁵⁸. À travers la coercition non-violente, le changement est atteint contre la volonté de l'opresseur, en résultat d'un ébranlement réussi de ses ressources, de sa légitimité et de sa capacité à contrôler la situation. La conversion, elle, supprime davantage les *raisons* qu'a l'opposant de résister, plutôt que sa capacité à résister. Elle le fait adhérer à une image plus positive des manifestants et considérer leur but comme légitime. Le troisième mécanisme, enfin, est défini par Lakey comme accommodation : « L'opposant continue à considérer l'objet du conflit de la même façon et n'est donc pas converti, mais il adopte néanmoins une nouvelle image de l'acteur non-violent, image qui décourage l'usage de la violence contre lui. Toutes choses considérées, "il coûte trop cher" de supprimer le manifestant ». Or, selon Lakey, le type de stratégie qui a conduit le mouvement de King à ses succès est « accommodationniste ».

Précisons que cette nouvelle position, que King élabore après la campagne de Montgomery et qu'il n'abandonnera plus ensuite, n'est pas que la contrainte doit se substituer à la persuasion, mais que les deux doivent aller de pair. Persuasion des esprits et contrainte des corps, injonction de la morale et contrainte de la loi, éducation et législation doivent, à chaque fois, faire l'objet d'une synthèse permettant l'efficacité optimale de l'action directe non-violente. Cette philosophie reste en vigueur au sein des mouvements désobéissants actuels.

Mais les conditions d'efficacité que nous venons de présenter, outre que nous avons dit dès le départ qu'elles ne *suffisent* pas à fonder la légitimité de la désobéissance civile, ne sont pas toujours remplies. Les autorités politiques et les circonstances aléatoires jouent contre l'efficacité de la désobéissance civile. La pensée désobéissante produit donc, en parallèle, une légitimation de la transgression non-violente de la loi.

4. LA LÉGITIMITÉ DE LA DÉSOBÉISSANCE CIVILE

Nous avons vu ci-dessus comment la pensée désobéissante neutralise les deux arguments (antidémocratie et anomisme) formulés contre la désobéissance civile. Mais loin de s'en contenter, elle produit un discours de légitimation dont il faut maintenant explorer la complexité.

A. Gandhi, la souveraineté de la conscience individuelle

Gandhi a beau faire l'éloge de la démocratie, il sait se rappeler qu'elle n'est

qu'un « moyen » pour accéder à la Vérité, logée dans la conscience intérieure de chaque individu. Il pense, à l'instar de la philosophe française Simone Weil (1909-1943), que « la démocratie, le pouvoir du plus grand nombre, ne sont pas des biens, ce sont des moyens en vue du bien »⁵⁹. Si la démocratie – instrument de détermination du bien (identifié au vrai) – se révèle moins efficace qu'un autre instrument alors elle doit lui céder la place. Cet autre instrument, explique Gandhi, est précisément la conscience individuelle : « cette petite voix qui est ma conscience, [...] cette voix intérieure ne me trompe *jamais* »⁶⁰. Ainsi, lorsque dans la recherche politique de la vérité la majorité des citoyens pense différemment de ma conscience, je dois me fier à cette dernière. « La loi de la majorité, soutient Gandhi, n'a rien à dire là où la conscience doit se prononcer ». Il ne faut se soumettre au vote majoritaire que si ses décisions sont en accord avec ce que nous dicte notre conscience, car « c'est agir en esclave que de se soumettre à la majorité quelles que soient ses décisions »⁶¹. La notion de conscience permet ainsi d'élaborer une justification de la transgression de la norme en contexte démocratique : la conscience est le juge suprême de la légitimité de tout acte et de toute pensée, or « réprimer la désobéissance civile c'est tenter d'emprisonner la conscience »⁶².

Mais l'argumentation de Gandhi semble bancal. Comme nous l'avons vu au chapitre I, lui et Thoreau donnent une définition subjectiviste de la justice. Or les intentions des citoyens ne sont pas observables. Concernant les motifs de conscience, « personne n'est en mesure d'y pénétrer pour savoir quel est, en réalité, le mobile de la conduite antijuridique et distinguer la désobéissance civile intéressée du comportement altruiste. En outre, touchant les motifs de conscience l'accord n'est jamais total. Ce qui est bien pour les uns est injuste pour les autres »⁶³. Chacun pourrait alors s'autoriser de sa soi-disant « conscience » pour justifier une transgression de la loi qui ne servirait en réalité que ses propres intérêts. Ce subjectivisme est donc dangereux en ce qu'il ouvre la voie au relativisme et au chaos social. Mais Gandhi a tenté de répondre à cette critique⁶⁴. Contre la loi de la majorité, il privilégie « l'appel à la conscience individuelle » comme principal véhicule d'accès à la vérité. La clé ici est que la conscience « doit être *réveillée* ». La confiance de Gandhi dans la capacité de la conscience à arbitrer – mieux que le vote majoritaire – entre différents choix politiques découle de sa conviction que la conscience *éveillée* est significativement différente de celle qui est motivée par les intérêts personnels étroits ou par le conformisme social inconsideré. Gandhi est catégorique sur le fait « qu'il n'est pas du propre de tout le monde de pouvoir revendiquer entendre

la voix de sa conscience ». Il y a des règles à observer pour parvenir à réveiller cette dernière. La conscience éveillée est « le fruit mûr de la plus stricte discipline », écrit-il. La clé réside dans la distinction entre une conscience irréfléchie et une conscience éveillée, éclairée. Seule cette dernière peut légitimement s'affranchir de l'obligation citoyenne d'obéir aux lois. Enfin, précise Gandhi, ne peuvent parvenir à ce stade de « conscience éveillée » que les *satyagrahis*, c'est-à-dire les individus s'étant adonnés à la pratique d'exercices spirituels tels que l'ascèse, le jeûne et la prière, en vue de purifier leur âme de tout désir de vengeance.

Une autre critique de la souveraineté de la conscience revient à dénoncer le danger qu'il y a à laisser chacun apprécier librement la légitimité des lois. En permettant à chacun d'agir à sa guise, ne risque-t-on pas d'instituer le désordre dans toute la société ? Car, comment être certain que le citoyen laissé libre de juger la loi par sa propre conscience ne va pas se tromper ? Ce risque est indéniable, et Gandhi l'assume entièrement. Mais, explique Jean-Marie Muller retournant habilement l'accusation, l'expérience prouve amplement que le citoyen risque beaucoup plus en obéissant à une loi injuste qu'en désobéissant à une loi juste⁶⁵. Howard Zinn confirme ce constat lorsque, tirant le bilan de ses travaux d'historien, il affirme qu'il « faudrait davantage se soucier du penchant que montrent les individus confrontés à des injustices accablantes à s'y soumettre que de leur aptitude naturelle à se révolter. Historiquement, les événements les plus atroces – guerres, génocides et esclavage – doivent plus à l'obéissance aveugle qu'à la désobéissance »⁶⁶.

B. King, l'injustice définie de façon profane et directement observable

Se référant à Martin Luther King, Falcon y Tella écrit que, sur le plan de la légitimité, « la désobéissance civile trouve dans l'injustice de la norme sa justification principale »⁶⁷. King, conscient des difficultés induites par la subjectivation de la notion de justice, en élabore une définition profane et positiviste. Il ne renonce pas pour autant à l'argumentation jusnaturaliste héritée de saint Thomas.

La désobéissance civile, par définition, ne s'attaque qu'aux lois jugées injustes et non à la loi en général. Il ne s'agit aucunement de nihilisme. En promouvant la désobéissance, King ne s'oppose pas à la législation mais au légalisme. Il ne réfute pas le principe de la loi – il est absurde de penser qu'une vie sociale serait possible sans règles – mais le culte de la loi, l'obéissance aveugle à toutes les

lois, sans discernement. Or, pour King, il faut distinguer, entre les lois justes d'un côté, celles injustes de l'autre. Les premières méritent notre obéissance absolue. « C'est une responsabilité morale aussi bien que légale. Or cette même *responsabilité morale* nous commande inversement de désobéir aux lois injustes. Et, comme saint Augustin, je pense "qu'une loi injuste n'est pas une loi" »⁶⁸. La démocratie, pour King, est donc indissociable de la *responsabilité* des citoyens. Il faut obéir au droit en connaissance de cause et non inconditionnellement⁶⁹. Au fondement de la citoyenneté il n'y a ni la vertu d'obéissance ni la discipline, mais la responsabilité des individus. Le citoyen qui obéit à une loi injuste est complice de l'injustice qui en résulte, car une loi injuste ne fait en soi aucun mal ; elle ne peut engendrer l'injustice que si elle obtient que les sujets s'y conforment. En conséquence, le droit de désobéir à une loi injuste est au fondement d'une véritable démocratie, pour autant que l'on veuille bien se rappeler que le but de la démocratie est la justice et que la loi n'est qu'un moyen pour atteindre ce but. Chaque fois qu'une loi se met à nuire à l'objectif de justice, le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'en établir une nouvelle. Mais s'il faut désobéir aux lois injustes et obéir aux justes, la question qui se pose maintenant est de savoir comment les différencier. Quel est le critère de distinction ?

Nous avons vu que, pour Gandhi et Thoreau, est juste ce que me dicte ma conscience. Nous avons montré aussi les apories de cette subjectivation de la notion de justice qui, en menant au relativisme philosophique, ouvre la voie au risque de chaos social. King ne critique pas ouvertement cette subjectivation de la justice, il lui reconnaît même une certaine valeur. Mais il refuse cependant d'utiliser cet argumentaire, conscient de ses défauts théoriques et de ses risques pratiques. Ce n'est que très rarement qu'il définit la justice comme la voix de la conscience. À la place, il élabore une définition positiviste de la loi juste. L'injustice ainsi définie de façon profane devient directement observable.

Dans sa fameuse *Lettre de la prison de Birmingham*, King décrit trois types d'injustices ; les deux premières pouvant être évaluées dans une perspective profane et positiviste. Premièrement, il y a injustice lorsqu'une majorité soumet une minorité au joug d'une loi qu'elle-même ne respecte pas ; car alors, la loi n'étant pas la même pour tous, le principe d'égalité devant la loi est violé. Les injustices surviennent aussi quand les lois sont faites sans la participation de la minorité, privée du droit de vote. L'avantage de cette double définition profane, mondaine et matérialiste d'une loi injuste est que l'injustice devient alors observable. Contrairement à des arguments métaphysiques, dont nul ne peut

vérifier la validité, les deux critères fournis par King sont assez concrets pour que leur présence (ou leur absence) puisse être objectivement attestée. Si les désobéissants convoquent une notion de justice s'appuyant sur le droit naturel ou la volonté divine, ils risquent de ne jamais convaincre leurs adversaires, qui pourront facilement leur opposer une autre interprétation de la volonté divine ou tout simplement nier l'existence de Dieu et du droit naturel. En revanche, si tous s'accordent sur une définition commune de la loi injuste, conçue comme non-participation de la minorité à son élaboration, le débat se déplace et la question est désormais de constater si, oui ou non, la minorité a bien été privée de son droit de vote. Un tel constat est plus facilement réalisable, et la légitimité de la désobéissance civile est donc possible à établir ou à réfuter. Ici réside la puissante innovation de King : sa définition profane de la loi injuste, en rendant l'injustice observable, permet une discussion rationnelle entre les désobéissants et leurs adversaires. Précisons que, selon les deux critères énoncés plus hauts, il ne fait aucun doute que les lois ségrégationnistes étaient injustes.

Dans la perspective présentée ci-dessus, King distingue les lois justes des lois injustes dans un langage profane dépouillé de toute référence à une quelconque instance transcendantale. Mais il arrive que le droit positif ne puisse être utilisé comme unique critère de distinction entre lois justes et lois injustes, car parfois une loi juste peut être appliquée de façon injuste : « par exemple, raconte King, j'ai été arrêté vendredi sous l'accusation de participer à un défilé non autorisé. Il n'y a rien à dire contre une ordonnance qui exige une autorisation pour tout défilé. Mais quand cette ordonnance est utilisée pour maintenir la ségrégation [...], cette ordonnance devient injuste »⁷⁰. Devant cette insuffisance du droit positif, King doit recourir à un troisième critère de la justice d'une loi positive : le droit naturel.

Le pasteur afro-américain en revient au final à une argumentation chrétienne. En jusnaturaliste classique, il définit une loi injuste comme norme contraire au droit naturel. Une loi juste est une règle créée par l'homme qui est « en accord avec le sens moral ou avec la loi de Dieu ». Une loi injuste est une règle qui ne concorde pas avec le sens moral. « Pour reprendre les termes de saint Thomas d'Aquin : une loi injuste est celle qui ne prend pas racine dans la loi éternelle et naturelle »⁷¹. En conséquence, la raison ultime pour laquelle King exhorte les Noirs à enfreindre les ordonnances ségrégationnistes est qu'elles sont « moralement fausses ». La ségrégation est en désaccord avec l'autorité de Dieu, qui se fait connaître à l'humanité dans les lois de la nature.

Mais King fait subir une révision démocratique à la pensée thomiste. Pour

Thomas, les chrétiens devaient désobéir à des lois injustes pour assurer le salut, non pour racheter la société ; leur martyre ne visait donc pas à modifier la loi vers une évolution égalitaire⁷². Par ailleurs, l'idée de démocratie est totalement étrangère à sa conception hiérarchique de la cité. Chez King, au contraire, on trouve une convergence entre l'« idéal chrétien » et l'« idéal démocratique ». C'est en promouvant l'amour fraternel que l'Amérique achèvera son processus de démocratisation. Aussi, la désobéissance civile est une exigence religieuse autant que politique. À l'instar de Gandhi, le Dieu de King est un Dieu démocrate. Mais servir la volonté de ce Dieu démocrate n'est pas l'unique justification de la désobéissance civile.

C. La civilité excuse la désobéissance

De nombreuses formes de désobéissance sont difficilement justifiables en démocratie : la délinquance, le terrorisme, la corruption, le vol. La désobéissance *civile*, en revanche, semble acceptable, sinon excusable. La civilité de l'acte témoigne du respect de la désobéissance envers la démocratie et les libertés d'autrui. Autrement dit, *la civilité excuse la désobéissance*. La désobéissance permet de renforcer la démocratie lorsqu'elle fait preuve de civilité dans la transgression⁷³. Cet argument est central. Il est désormais constamment réexploité par l'ensemble des défenseurs de la désobéissance civile.

Selon la pensée désobéissante, un acte de désobéissance est civil lorsque sa motivation est *altruiste*, sa manifestation *publique* et son auteur *responsable*. L'altruisme est une condition préalable à la désobéissance. Ainsi, seul un individu « totalement désintéressé » est autorisé à désobéir. On peut alors dire de lui qu'il est un parfait démocrate, écrit Gandhi⁷⁴. Sa désobéissance vise à modifier la loi dans l'intérêt général. Deuxièmement, la désobéissance doit être réalisée *publiquement* et au vu de tous. Cela est nécessaire si les résistants souhaitent exposer la justesse de leur cause aux yeux de l'opinion publique. De plus, la clandestinité est le signe que l'on refuse d'assumer son acte. Troisièmement, le désobéissant est un citoyen modèle au sens où il obéit aux lois non par crainte du gendarme mais par adhésion morale : selon Gandhi, « le citoyen doit obéir aux lois de son plein gré et jamais sous la contrainte ou la peur des sanctions encourues en cas de violation »⁷⁵. La vertu cardinale du citoyen n'est pas l'obéissance mais la responsabilité⁷⁶. L'obéissance aveugle à toutes les lois, quel que soit leur contenu moral, est un renoncement à la responsabilité, qui est le propre de l'homme. La loi ordonne qu'on s'y soumette non parce qu'elle est loi mais parce qu'elle sert la justice et la démocratie. En conséquence, un bon

citoyen doit savoir prendre le risque de désobéir à une loi qu'il juge injuste. C'est pour lui la meilleure manière de servir la démocratie.

La civilité se manifeste par ailleurs dans la volonté désobéissante de mettre en œuvre un « programme constructif ». Comme le font remarquer Mellon et Sémelin, « l'action non-violente, par-delà les diverses formes de refus de collaboration, vise aussi à construire. Tel est le sens de la notion de programme constructif, développée et mise en pratique par Gandhi. Plutôt que d'attendre des autorités une solution juste au conflit en cours, il s'agit de commencer à l'inventer soi-même »⁷⁷. Aussi, si la désobéissance civile est légitime, c'est qu'elle refuse de se réduire à une forme moderne de nihilisme. Elle ne vise pas à abolir les lois mais à les mettre en question pour les améliorer. Avant même de détruire elle se prépare à construire : Gandhi écrit qu'il existe une « connexion nécessaire qui lie le programme constructif et la désobéissance civile »⁷⁸. Les désobéissants refusent de se cantonner à la protestation. Ils offrent, à travers le programme constructif, une proposition. Il s'agit d'organiser au sein de la société civile des structures et des institutions parallèles à celles du pouvoir oppresseur. Les opprimés peuvent ainsi gérer directement leurs affaires. Le programme constructif indien comprenait l'abolition de l'intouchabilité, l'unité entre hindous et musulmans, l'amélioration des systèmes de santé et d'éducation, la création de tribunaux non britanniques et la promotion de l'égalité des sexes. Gandhi espérait que ce programme allait graduellement ériger une nouvelle société non-violente, tandis que la non-coopération permettrait d'anéantir les fondements de l'ancienne structure sociale oppressive et violente.

Quand le gouvernement est rejeté dans son intégralité, le programme constructif peut s'étendre jusqu'à l'instauration d'un véritable gouvernement parallèle, cherchant à se substituer à l'officiel. Il s'agit de créer une situation révolutionnaire de double pouvoir, comme nous avons pu l'observer lors du renversement du président Marcos aux Philippines en 1986 ou, plus récemment, lors de la révolution tunisienne.

Nous espérons avoir mis en lumière les divergences internes à la pensée désobéissante et les éléments l'opposant à la pensée académique. Le libéralisme politique et le conservatisme sont déjà bien connus, de sorte que, si notre recherche peut avoir contribué à faire avancer la connaissance à leur sujet, ce sera uniquement en ayant systématisé les arguments conservateurs et libéraux quant à la question de la désobéissance civile. Tandis que les premiers s'opposent résolument à la désobéissance au nom de la préservation de l'ordre, les seconds légitiment le principe de la désobéissance tout en verrouillant son

usage. L'originalité théorique de notre travail réside davantage dans la mise en évidence du discours de justification des acteurs désobéissants eux-mêmes. On l'aura compris, il existe à nos yeux une unité de l'action et de la pensée désobéissantes. La seule manière de saisir la vérité de la désobéissance civile est de l'appréhender à partir d'elle-même. Il nous semble ainsi que lorsque Rawls ou Habermas confèrent aux désobéissants (en tant qu'acteurs) la volonté de réformer le système en restant fidèles aux principes de l'État de droit, ils attribuent à Thoreau, Gandhi et King beaucoup d'autres idées et intentions qui ne sont pas les leurs – mais qui sont probablement celles de Rawls et Habermas eux-mêmes. En un mot, le libéralisme plaque sur la désobéissance civile ce qu'il aurait souhaité qu'elle soit mais qu'elle n'est pas. L'action désobéissante est à la fois *plus démocratique* – au sens où elle vise à dépasser la démocratie représentative libérale – et *plus radicale* – au sens où la non-violence mène vers l'anarchisme et la révolution – que ce qu'on a bien voulu dire. Or, seule la pensée désobéissante est à même de restituer avec fidélité le sens véritable de l'action désobéissante.

Mais l'action désobéissante n'est pas à elle-même sa propre finalité. Elle n'a de sens qu'en tant qu'elle annonce un projet politique, celui de la non-violence. De plus, la pensée désobéissante ne se réduit pas à la seule légitimation de la désobéissance civile en démocratie. Aussi faut-il aller plus loin. La non-violence, nous l'avons vu, constitue une dimension centrale de la désobéissance civile : le caractère non-violent de la désobéissance civile excuse son caractère illégal. Pour autant, la non-violence n'est pas qu'une idée, elle ne se réduit pas à un concept politique permettant de justifier abstraitement que l'on désobéisse aux lois jugées injustes. Plus qu'une idée, la non-violence est un projet. Il convient désormais de préciser le sens de ce projet.

[1.](#) Jean-Marie Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, Paris, Seuil, 1981, p. 77.

[2.](#) Pierre-Arnaud Perrouy, « Légitimité du droit et désobéissance », *Obéir et Désobéir. Le citoyen face à la loi*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2000, p. 71-72.

[3.](#) John Rawls, *Théorie de la justice*, *op. cit.*, p. 251.

[4.](#) Di Cintio, *Petit traité de désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 153.

[5.](#) Sintomer, *La Démocratie impossible ?*, *op. cit.*, p. 329.

[6.](#) Gandhi, *Résistance non-violente*, *op. cit.*, p. 346. Nous mettons en italique.

[7.](#) *Ibid.*, p. 269.

[8.](#) Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 75.

[9.](#) Giuliano Pontara, « Nonviolence », Monique Canto Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1987, p. 1051.

[10.](#) Pontara, « Nonviolence », *loc. cit.*

[11.](#) Gandhi, *Résistance non-violente*, *op. cit.*, p. 471.

[12.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 238.

[13.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 248.

14. *Ibid.*, p. 235.
15. Martin Luther King, *Révolution non-violente*, Paris, Payot & Rivages, 2006, p. 53.
16. Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 76.
17. Anecdote racontée par Jean-Marie Muller lors d'un colloque sur la désobéissance civile organisé à Lyon le 17 mars 2006.
18. Bo Wirmark, *Journal of Peace Research*, vol. 11, n° 2, 1974, p. 120-121.
19. Perrouy, « Légitimité du droit et désobéissance », *art. cit.*, p. 36.
20. Consolate Bigirimana, « Essai d'analyse philosophique de la désobéissance civile », *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 2, 2005, p. 337-344.
21. Gandhi, *Résistance non-violente*, *op. cit.*, p. 97.
22. Les trois arguments qui suivent sont développés par Pontara, « Nonviolence », *art. cit.*, p. 595.
23. Gandhi, *Résistance non-violente*, *op. cit.*, p. 272-273.
24. King, *Révolution non-violente*, *op. cit.*, p. 117.
25. Marshall Cohen, « Civil Disobedience in a Constitutional Democracy », *The Massachusetts Review*, n° 10, printemps 1969, p. 214.
26. Power, « Civil Disobedience as Functional Opposition », *art. cit.*, p. 40.
27. Howard Zinn, *Désobéissance civile et démocratie*, Marseille, Agone, 2006, p. 197.
28. Mathilde Girard, « Du dedans au dehors de l'espace démocratique : la désobéissance civile », *Multitudes*, 2010/2, n° 41, p. 215-216. Pour le constat du « moralisme anti-violence », nous nous inspirons de cet article.
29. Mellon, Sémelin, *La Nonviolence*, *op. cit.*
30. Gandhi, cité dans Suzanne Lassier, *Gandhi et la non-violence*, Paris, Seuil, 2000, p. 133.
31. Gandhi, cité dans Mellon, Sémelin, *La Nonviolence*, *op. cit.*, p. 46.
32. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 182.
33. Gerald Runkle, « Is Violence Always Wrong? », *The Journal of Politics*, vol. 38, n° 2, mai 1976, p. 367-389.
34. Ce paragraphe s'appuie sur le développement de Bhikhu Parekh, *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse*, New Delhi, Sage Publications, 1999, p. 131-141.
35. Simone Weil, *L'Enracinement*, Paris, Gallimard, 1949, p. 10.
36. Martin Luther King, *Black Power*, Paris, Payot et Rivages, 2000, p. 58.
37. Zinn, *Désobéissance civile et démocratie*, *op. cit.*, p. 203.
38. King, *Black Power*, *op. cit.*, p. 58-60.
39. La présentation que l'on donne ci-dessous reprend celle qui en a été faite par Bo Wirmark dans « Nonviolent Methods and the American Civil Rights Movement 1955-1965 », *Journal of Peace Research*, vol. 11, n° 2, 1974, p. 121.
40. Mellon, Sémelin, *La Nonviolence*, *op. cit.*, p. 51.
41. King cité dans Stephen B. Oates, *Martin Luther King*, Paris, Le Centurion, 1985, p. 87.
42. King cité dans Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 430.
43. King cité dans Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 130.
44. King, *Black Power*, *op. cit.*, p. 159.
45. King cité dans Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 44.
46. King, *Black Power*, *op. cit.*, p. 111-112. On retrouve la même idée chez Simone Weil : « Frapper ou être frappé, c'est une seule et même souillure. Le froid de l'acier est pareillement mortel à la poignée et à la pointe ». Simone Weil, *Écrits historiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 80.
47. King, *Combats pour la liberté*, Paris, Payot, 1958, p. 108.
48. Sur les débats concernant la notion d'opinion publique, voir Patrick Champagne, *Faire l'opinion, le nouveau jeu politique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2004. Sur le rôle de l'opinion publique dans les démocraties modernes, voir Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.
49. King cité dans Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 240.

50. Nathalie Tenenbaum, « Désobéissance civile et recomposition des pratiques protestataires dans le mouvement altermondialiste en France », Hiez, Villalba, *La Désobéissance civile*, *op. cit.*, p. 169.
51. King cité dans Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 240.
52. Mellon, Sémelin, *La Nonviolence*, *op. cit.*, p. 56.
53. Wirmark, « Nonviolent Methods and the American Civil Rights Movement », *art. cit.*, p. 126.
54. King, *Révolution non-violente*, *op. cit.*, p. 36.
55. Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 94.
56. William R. Marty, « Nonviolence, Violence and Reason », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 1, février 1971, p. 9-10.
57. King, *Black Power*, *op. cit.*, p. 164. L'italique est de nous.
58. Voir Schock, « Nonviolent Action and its Misconceptions », *art. cit.*, p. 705-706 et Wirmark, « Nonviolent Methods and the American Civil Rights Movement », *art. cit.*, p. 115.
59. Simone Weil, *Note sur la suppression générale des partis politiques*, Paris, Gallimard, 1957, p. 25.
60. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 104. L'italique est de nous.
61. *Ibid.*, p. 246.
62. *Ibid.*, p. 269.
63. Falcón y Tella, « Un droit à la désobéissance civile », *art. cit.*, p. 144.
64. Nous reprenons ici le développement de Farah Godrej, « Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration », *The Review of Politics*, vol. 68, n° 2, printemps 2006, p. 297-298.
65. Muller, *Alternatives non-violentes*, *art. cit.*, n° 142, p. 12.
66. Zinn, *Désobéissance civile et démocratie*, *op. cit.*, p. 214.
67. Falcón y Tella, « Un droit à la désobéissance civile », *art. cit.*, p. 147.
68. King, *Révolution non-violente*, *op. cit.*, p. 114.
69. Habermas, *Écrits politiques*, *op. cit.*, p. 98.
70. King, *Autobiographie*, textes réunis par Clayborne Carson, Paris, Bayard, 2000, p. 238.
71. King, *Révolution non-violente*, *op. cit.*, p. 115.
72. Barbara Allen, *Publius*, vol. 30, n° 4, automne 2000, p. 108-109.
73. Mario Pedretti, *La Figure du désobéissant en politique*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 35.
74. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 242.
75. *Ibid.*, p. 250.
76. Jean-Marie Muller, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 77.
77. Mellon, Sémelin, *La Nonviolence*, *op. cit.*, p. 63.
78. Gandhi, cité dans Lassier, *Gandhi et la non-violence*, *op. cit.*, p. 169.

CHAPITRE III LA NON-VIOLENCE COMME PROJET POLITIQUE JE NE SUIS PAS VENU ABROGER, MAIS ACCOMPLIR.

Jésus-Christ (Matthieu, V, 17) La non-violence politique, nous venons de le voir, bouleverse les anciens clivages idéologiques entre conservatisme et libéralisme en nous apprenant que ces formes de pensée ne constituent finalement que les deux faces d'une même pièce : la pensée académique, qui s'oppose, de manière plus ou moins explicite, à la désobéissance civile. Mais s'arrêter à une conception de la non-violence comme pure *idée* politique – aussi originale que soit cette idée – contreviendrait directement au souci non-violent pour la question de la praxis et de l'agir. La pensée désobéissante est indissociable de la pratique désobéissante, et cette dernière ne saurait se réduire à une application mécanique d'idées philosophiques. Pour les désobéissants, l'action alimente la réflexion ; et la théorie, lorsqu'elle cherche à s'autonomiser de la pratique, se fige et s'assèche. Aussi convient-il maintenant de compléter notre panorama de *l'idée* non-violente par une plongée dans l'univers de *la pratique* politique non-violente.

Puisqu'en définitive un consensus émerge – entre libéraux et désobéissants – autour de « la possibilité de faire une place à la désobéissance civile dans le fonctionnement de nos institutions publiques »¹, faut-il alors nous décider à constitutionnaliser cette désobéissance ? Devrions-nous intégrer dans la constitution le *droit* à désobéir à une loi jugée injuste ? Dans les cercles désobéissants, des voix se sont élevées pour revendiquer que le droit autorise les citoyens à violer les lois injustes, « dans la mesure où la constitution a véritablement pour fonction de garantir la justice »². Elles voient d'ailleurs dans le procès de Nuremberg et dans le procès Papon des jurisprudences venant à l'appui de leur demande. Puisque les principaux dirigeants du III^e Reich et le préfet Maurice Papon ont été condamnés pour avoir obéi aux lois allemandes, c'est bien qu'on considère qu'ils auraient dû désobéir.

Mais cette demande a beau être recevable, elle pose un problème logique en apparence insurmontable : il ne peut pas y avoir de droit juridique à désobéir à la loi. À l'évidence, il y a quelque chose qui dérange dans l'idée d'une justification juridique de la désobéissance civile. C'est ce que traduit le chercheur François Ost lorsqu'il s'interroge en ces termes : « Prétendre *désobéir légalement* à la loi n'est-ce pas s'enfermer dans une contradiction logique et une absurdité

pragmatique ? »³ Constitutionnaliser la désobéissance civile reviendrait en effet à proclamer un droit au non-droit, or le droit ne saurait se suspendre lui-même. Mais sommes-nous si certains que le droit ne saurait se suspendre lui-même ? Les réflexions du philosophe italien Giorgio Agamben cherchent à prouver le contraire. À travers l'état d'exception, qui prévoit que dans certaines situations spécifiques le droit commun peut-être provisoirement suspendu, le droit se nie lui-même, il s'auto-suspend. Une piste s'ouvre alors : puisque la constitution française intègre les procédures de l'état d'exception dans son article 16, ne pourrait-elle pas aussi admettre un droit à désobéir aux lois jugées injustes ? Le droit à la désobéissance civile serait alors l'équivalent par *en bas* (c'est-à-dire pour le citoyen) de ce qu'est l'état d'exception par *en haut* (c'est-à-dire pour le président de la République). Il s'agirait, dans les deux cas, de transgresser momentanément l'ordre juridique en vue de le protéger.

Si cette première difficulté peut donc éventuellement être levée, une seconde, plus problématique encore, se fait jour lorsqu'on en revient aux désobéissants eux-mêmes. Nous avons choisi de poser la question de la légalisation de la désobéissance civile car il s'agit d'une revendication des désobéissants. Or, à bien y regarder, il n'est pas certain que ces militants gagneraient à faire légaliser leur pratique, car constitutionnaliser la désobéissance civile reviendrait à la supprimer *ipso facto* puisqu'« une transgression autorisée n'en est plus une »⁴. Cela priverait alors les minorités opprimées d'un outil de lutte efficace. Les désobéissants devraient ici repenser leur intérêt bien pesé : il n'est pas certain que la légalisation de la désobéissance civile soit à leur avantage, car pour combattre le droit, mieux vaut être en dehors. Gandhi en avait l'intuition, lui qui écrivait, dans un contexte différent mais dont la leçon peut s'appliquer à notre sujet : « La science nous enseigne qu'un levier ne peut mouvoir un corps que s'il a pris un point d'appui en dehors du corps auquel il s'applique. De même, pour surmonter le mal, il faut se tenir en dehors de lui, sur le terrain ferme du bien sans mélange »⁵.

L'avenir pratique de la non-violence nous semble donc devoir éviter les sentiers du légalisme et du constitutionnalisme. Quel projet de société pourrait alors correspondre à l'idée non-violente ? Où donc pourrait s'incarner cette philosophie ? Dans quelle aventure le courage de la non-violence trouvera-t-il à s'exprimer ? La désobéissance civile n'est qu'une forme particulière d'action collective contestataire. Dans quel programme politique global s'inscrit-elle ? Qu'en est-il, autrement dit, de *l'action non-violente* ? Cette dernière est souvent présentée comme un « mode de *résolution* des conflits ». Nous pensons plutôt

qu'elle est un moyen de *poursuivre* un conflit et qu'elle doit être clairement distinguée des moyens de le *résoudre*, comme par exemple la négociation ou le compromis, qui peuvent bien sûr accompagner ou non l'action non-violente, comme ils peuvent accompagner ou non une action violente. L'action non-violente ne désigne pas davantage les techniques d'action politique régulières comme le vote, la procédure parlementaire ou le lobbying. Elle opère au-delà des moyens institutionnels et n'est pas, contrairement à une idée reçue bien tenace, une forme de réformisme. Nous pensons à l'inverse – en ne faisant ici que nous inscrire dans la lignée de Gandhi et Martin Luther King – que l'action non-violente par excellence se pare des habits de la radicalité et s'incarne dans le projet de *révolution non-violente* (1.), étroitement lié à celui d'*anarchisme non-violent* (2.).

1. VERS UNE THÉORIE DE LA RÉVOLUTION NON-VIOLENTE

On peut aborder la question de la « révolution non-violente » d'au moins deux manières. En mettant l'accent sur le second terme de l'expression, on s'interroge sur la nature « politique » de la non-violence : est-elle réactionnaire (bourgeoise, dirait un marxiste), réformiste (comme le soutiennent John Rawls et Chloé Di Cintio) ou révolutionnaire ? Mais nous pensons avoir déjà répondu à cette question, notamment dans le deuxième chapitre, en montrant toute la radicalité de la non-violence telle qu'on la trouve chez Gandhi. Nous choisirons donc dans cette partie de formuler notre interrogation en nous focalisant sur le premier des deux termes de la notion de « révolution non-violente ». La question devient alors : étant entendu que tout ou presque a déjà été dit et expérimenté du côté de la version « violente » de la révolution, une révolution *non-violente* est-elle historiquement possible, théoriquement concevable et, le cas échéant, quel sens donner à cette notion et quelles sont les caractéristiques de ce phénomène ?

La conception dominante veut que la violence soit un phénomène inhérent à tout processus révolutionnaire. Le politologue Charles Tilly inclut la violence dans sa définition de la révolution. Mais, avant lui, Mao Tsé-Toung annonçait déjà que cette dernière ne serait pas un dîner de gala. Pour le citoyen ordinaire comme pour le chercheur en sciences sociales, violence et révolution sont indissociables. Leur lien a beau être morganatique, il ne saurait être rompu. Mais cette évidence – comme toute évidence d'ailleurs – doit être questionnée. Alain Rey, linguiste et lexicographe, nous rappelle que si la révolution est histoire, le mot « révolution » a lui aussi son histoire. L'événement de 1789 est le grand repère symbolique qui modifie les conditions de l'emploi de ce vocable et les

contenus du signifiant. La Révolution française a significativement contribué à donner au terme de « révolution » la dimension violente, brutale et sanguinaire qu'on lui adjoint généralement aujourd'hui. En Angleterre et en Russie, le déclenchement de la guerre civile en 1643 par les Têtes rondes de Cromwell et le renversement du tsar en 1917 ont joué le même rôle que 1789 pour les Français. Le caractère historique du lien symbolique entre violence et révolution a pour effet d'envisager la rupture de cette alliance. Mais, bien plus encore, l'histoire du xx^e siècle a donné naissance à une nouvelle forme de révolution, qualitativement différente du modèle jacobin-bolchévique. Le fait que, lors des quarante dernières années, cinquante des soixante-sept renversements de régimes autoritaires ont abouti grâce à la résistance civile non-violente⁶ impose de redéfinir la notion de révolution en la détachant de celle de violence. Les chercheurs en science politique – hormis quelques-uns, parmi lesquels Gene Sharp aux États-Unis, Timothy Garton Ash en Angleterre, Étienne Balibar et Hourya Bentouhami en France – n'ont pas encore pris la mesure de cette tâche. C'est sur Martin Luther King lui-même qu'il faut nous focaliser puisqu'il est, à nos yeux, le véritable initiateur de l'idée de « révolution non-violente », comme en témoigne l'ouvrage éponyme traduit en français en 1963⁷. Cependant, avant d'explorer plus en détails la conception kingienne de la révolution et le dispositif conceptuel dans lequel elle s'insère, nous souhaiterions présenter et discuter les élaborations théoriques des quatre chercheurs mentionnés à l'instant. Les contributions scientifiques à la notion de « révolution non-violente » sont trop rares pour que nous nous permettions de ne pas les mentionner.

A. Théorisations universitaires de la révolution non-violente

Analyse phénoménologique : le modèle anglo-saxon Gene Sharp et Timothy Garton Ash proposent une approche phénoménologique du concept. Elle vise à saisir les critères et à identifier les caractéristiques d'une révolution non-violente. En cela, elle se distingue de l'approche philosophique à la française qui, plutôt qu'une description du phénomène, cherche à comprendre les conditions philosophiques de la révolution non-violente et la dynamique qui la sous-tend.

Gene Sharp, dans un article fondateur daté de 1959⁸, élabore une typologie des différentes formes d'action non-violente et de résistance civile. Son effort de distinction – même s'il révisera plus tard sa typologie – fut salutaire en ce qu'il vint mettre de l'ordre dans la confusion généralisée à propos des formes que peut

prendre la « non-violence générique ». Parmi elles, il place, en neuvième et dernière position, la « révolution non-violente ». Elle est selon lui la manifestation historique la plus récente de l'action directe non-violente. Aussi ne s'agit-il pas d'une idéologie ni d'un programme fixé, mais d'une « pensée en développement » et d'une pratique politique encore expérimentale. L'idéologie qui la soutient puise sa source au croisement de trois traditions politiques : une certaine forme de pacifisme telle qu'on la trouve chez Tolstoï et les quakers, la doctrine du *satyagraha* de Gandhi, et les idéologies de la révolution sociale telles que le socialisme et l'anarchisme. En se fondant sur ce socle théorique, les « révolutionnaires non-violents » cherchent, au niveau pratique, à réaliser des changements sociaux, économiques et politiques radicaux par des moyens qui rejettent à la fois l'action parlementaire et l'emploi de la violence. Cependant, fait remarquer Sharp, la nature incomplète du programme et de l'idéologie de la révolution non-violente handicape fortement la diffusion de cette nouvelle forme d'action collective, en particulier dans les pays occidentaux. Cinquante ans plus tard, nous ne pouvons que souscrire à ce constat.

De son côté, en conclusion d'un ouvrage collectif ambitieux visant à renouveler le programme de recherche international sur l'action non-violente⁹, Timothy Garton Ash fait valoir que, depuis 1960, les phénomènes de résistance civile – lors desquels le peuple agit en masse pacifiquement, que ce soit dans la rue, par des grèves, des sit-in ou d'autres formes de manifestations – ont aidé à redéfinir la révolution dans un sens « non-violent ». Cette multiplication de révolutions sans violence est perceptible dans le champ sémantique des adjectifs qui lui ont été successivement accolés ces dernières décennies : révolution autolimitée, évolutive, citoyenne, des œillets, de velours, de jasmin, par les urnes, chantante, dansante, rose, orange, négociée, électorale, pacifique, ou même révolution non-révolutionnaire. Selon Ash, ces mobilisations de masses pacifiques mais radicales ont ceci de spécifique qu'elles nouent un rapport complexe et récurrent avec deux autres éléments : les élections et les négociations. Ce n'est pas un hasard, ajoute-t-il, si ce qui est la première de ces nouvelles formes de révolution en Europe, la révolution des œillets au Portugal en 1974, est tenue pour avoir initié ce que le politologue américain Samuel Huntington appelle la troisième vague de démocratisation. Ces révolutions non-violentes donnent souvent le coup d'envoi de négociations, qui culminent en élections (Pologne, 1988-89, Afrique du Sud, 1994). À plusieurs reprises la mobilisation de masse s'est donnée pour objectif l'inscription des électeurs (Chili, 1988) ou la protection de ce que l'on croit être le véritable résultat

d'élections truquées ou « volées » (Serbie, 2000, Géorgie, 2003). Ce but ne peut alors être atteint que par des négociations, soutenues par l'action de masse, et menant à d'autres élections (Ukraine, 2004). Ainsi, conclut Ash, les séquences et les permutations varient, mais les ingrédients restent les mêmes.

Cependant, la description d'Ash n'est pas exempte de critique. Il nous semble en effet qu'il adopte une définition trop *restrictive* du phénomène. À le lire, la révolution non-violente désignerait exclusivement le passage d'un régime politique autoritaire à une démocratie libérale parlementaire. Toute révolution non-violente serait une révolution libérale ou, en termes marxistes, une révolution « bourgeoise ». La réalité est différente. L'action non-violente ne se limite pas à la poursuite d'objectifs libéraux. Au cours de ses recherches, Anders Corr a documenté l'utilisation extensive de l'action non-violente dans les luttes pour la terre et pour le logement à travers le tiers-monde et les pays développés. Or la remise en cause de la propriété privée peut difficilement être qualifiée de « libérale-démocratique » ou de « bourgeoise »¹⁰. Dans la même veine, le mouvement zapatiste au Mexique nous semble illustrer la possibilité qu'une révolution non-violente aille plus loin que l'avènement d'une démocratie parlementaire. Le zapatisme promeut une forme de démocratie directe se rapprochant du modèle athénien et une organisation économique fondée sur l'autogestion et le collectivisme (notamment à travers la tradition de l'*ejido*, gestion communale et collective des terres). En cela la pratique zapatiste s'oppose frontalement à la démocratie représentative mexicaine et au libre marché capitaliste de l'ALÉNA. Mais si la dimension révolutionnaire du zapatisme est indubitable, la question de son rapport à la violence est autrement plus complexe. Nous l'abordons ici en ayant conscience qu'elle mériterait d'être creusée davantage. Ce n'est pourtant pas le but de cet ouvrage, aussi nous contentons-nous d'ouvrir quelques pistes de réflexion, car l'expérience zapatiste nous semble être un biais privilégié pour qui souhaite aujourd'hui s'atteler à une étude de cas sur les formes de la révolution non-violente. Qu'en est-il, donc, du rapport qu'entretiennent les zapatistes à la violence ?

Le 1^{er} janvier 1994, jour d'entrée en vigueur de l'Accord de libre-échange nord-américain (ALÉNA), l'Armée zapatiste de libération nationale (EZLN) initie une insurrection armée dans l'État du Chiapas, dans l'objectif annoncé de défendre les populations indigènes contre les grands propriétaires terriens et les méfaits de la mondialisation néo-libérale. Malgré les douze jours de guerre et la cinquantaine de morts qui ouvrirent l'année 1994, la chercheuse April Carter – dont l'ouvrage bibliographique consacré à la non-violence fait référence –

répertorie ce mouvement social parmi les actions non-violentes car, explique-t-elle, il s'est progressivement appuyé sur les méthodes non-violentes¹¹. Carter ne développe pas cette idée. Mais nous y souscrivons car il nous semble en effet que, de 1984 à 2010, le mouvement zapatiste connaît une pacification progressive de ses moyens d'action. Lors d'une première phase (1984-1994) des intellectuels marxistes théorisent une *insurrection armée* sur le mode exclusivement guévariste de la guérilla. Entre 1994 (soulèvement armé le 1^{er} janvier) et 2001 (adoption de la réforme constitutionnelle par le parlement mexicain) on voit émerger, de façon ponctuelle, des *actions non-violentes* en parallèle avec la résistance armée : marche pacifique sur Mexico en 1996, marche des 1111 sur le Zocalo en 1997, proposition de démilitarisation faite au gouvernement. Enfin, depuis 2001, on assiste à une troisième phase de pacification : l'abandon de la lutte armée se traduit par une attention portée vers la mise en place de ce que Gandhi appelait un « programme constructif », durable et étendu. Les communes zapatistes gèrent de manière entièrement autonome de l'État mexicain leurs écoles, leur système de santé, la production agricole, la justice, etc. Le gouvernement zapatiste a fini par évincer le gouvernement officiel des territoires rebelles et a érigé un modèle de société largement débarrassé des violences structurelles et sociales dont souffrait le Chiapas avant 1994 : 15 000 morts « de misère » par an (malnutrition et maladies curables), un taux d'analphabétisme de 30,12 %, et, dans les communautés principalement indigènes, 3 enfants sur 5 (58,92 %) n'allant pas à l'école à 5 ans. Par ailleurs, le 20 novembre 2005, l'ancien Front zapatiste de libération nationale est remplacé par un nouveau FZLN dont les principes fondateurs affirment explicitement son caractère « civil et pacifique ».

Les causes de cette pacification d'un mouvement révolutionnaire originellement fondé sur l'emploi des armes doivent être interrogées – d'autant que la pacification des zapatistes ne s'accompagne nullement d'une pacification du conflit et de la zone. De nouveau, nous avançons des hypothèses explicatives qui mériteraient d'être approfondies et vérifiées dans le cadre d'un travail de plus longue durée. Nous pouvons supposer que la pacification des zapatistes est due à la pression de l'opinion publique nationale. En effet, le 12 janvier 1994, pour répondre aux exigences des millions de manifestants qui défilent à Mexico, les zapatistes décident de mettre fin aux onze jours d'affrontements armés avec le gouvernement mexicain. De même, en août 1995, les zapatistes organisent une « consultation nationale pour la paix et la démocratie », où ils invitent 1,3 million de Mexicains à donner leur avis sur les objectifs et les moyens futurs du

mouvement social. L'EZLN, tenant ses promesses, répond aux exigences de cette consultation par une déclaration du 1^{er} janvier 1996. Un second facteur d'explication serait le souci des zapatistes de se présenter à l'opinion publique internationale comme un mouvement pacifique et respectable. Les zapatistes bénéficient en effet de nombreux soutiens (à la fois matériels et symboliques) grâce à leur rôle d'avant-garde du mouvement altermondialiste – mais, pour conserver ces soutiens, il leur faut remplir certaines conditions, dont l'une est de refuser la violence. Depuis qu'ils ont organisé, le 27 juillet 1996, les Rencontres internationales pour l'humanité et contre le néo-libéralisme, les zapatistes organisent à un rythme régulier des rencontres avec les « peuples du monde ».

Compréhension philosophique : le modèle français Le philosophe français Étienne Balibar, dans une conférence¹² donnée au colloque « Marx International » de 2004, suggère que la confrontation de Lénine et Gandhi, les deux plus importants « théoriciens-praticiens » de la révolution, constitue la « rencontre manquée » du xx^e siècle. Deux éléments permettent de rassembler sous l'appellation commune de « mouvement révolutionnaire » les mobilisations menées par Lénine en Russie et par Gandhi en Inde. La première de leurs caractéristiques est la place accordée aux mouvements de masse, qui se maintinrent sur la longue durée tout en échappant au contrôle et à la discipline des institutions. Ils surent allier spontanéité et organisation en évitant toute forme de récupération par les instances de l'ordre établi. La seconde caractéristique commune est la place accordée à l'« antinomisme », c'est-à-dire le rapport conflictuel et contradictoire entretenu avec la légalité et le pouvoir étatique. La dictature du prolétariat et la désobéissance civile visent toutes deux à saper les fondements de l'État et à en subvertir les principes constitutionnels. S'élabore alors chez ces deux penseurs un concept du politique qui déborde l'étatique, au sens où l'État n'est pas l'alpha et l'oméga de tout phénomène politique et ne constitue pas le seul acteur politique légitime.

Ayant posé ce point préliminaire – Gandhi et Lénine sont l'archétype de ce que veut dire « être révolutionnaire » –, Balibar entre dans le vif du sujet qui nous préoccupe : d'après lui, il serait simpliste et erroné d'accoler à Gandhi la version « non-violente » de la révolution et de voir chez Lénine le représentant de sa forme « violente ». Ne serait-ce que parce que la décolonisation de l'Inde a abouti à de terribles violences interreligieuses et à la partition du pays alors que le mouvement initié par Lénine s'inscrit dans une « économie de violence

généralisée » qui dépasse et précède la simple révolution d'Octobre. En témoigne le mot d'ordre léniniste de « transformation de la guerre impérialiste en guerre civile révolutionnaire ». Mais soyons clair, si Balibar refuse de loger l'intégralité de la théorie gandhienne dans la « révolution non-violente » et de cantonner strictement Lénine à la « révolution violente », il reconnaît cependant que ces deux catégories permettent de dresser une typologie pertinente des événements révolutionnaires modernes. Et c'est effectivement vers Gandhi qu'il faut se tourner pour saisir les conditions philosophiques qui sous-tendent le projet de révolution non-violente. Balibar n'hésite pas à qualifier l'innovation théorique gandhienne – innovation absolument étrangère à la théorie léniniste et à la tradition marxiste dans son ensemble – de « révolution dans la révolution ». Gandhi développe de manière systématique la double idée selon laquelle l'usage de la violence ne fait pas que nuire à celui qui la subit mais altère aussi l'identité de celui qui l'emploie, et le fait que la violence révolutionnaire a un coût humain et social toujours supérieur à ce que l'on peut s'imaginer. De cet avertissement, il tire des leçons stratégiques pour le *satyagraha* : toute lutte politique non-violente doit respecter un *principe d'autolimitation*. Cette exigence remplit deux fonctions. Elle doit permettre d'interrompre la révolution lorsque celle-ci risque soudain de basculer de la non-violence à la violence communautaire ou terroriste. Elle doit par ailleurs laisser un moment d'ouverture à l'adversaire pour lui offrir l'opportunité de transformer son point de vue. Cette pratique dialogique de la lutte est totalement étrangère aux traditions communistes et anarchistes de la révolution.

Pour Étienne Balibar, la théorisation gandhienne de la révolution non-violente est marquée par une « aporie interne ». Celle-ci porte sur la modalité de constitution du lien collectif qui rend possible l'émergence d'un sujet politique révolutionnaire. Selon Balibar, le lien moral qui unit les Indiens et fait la force de résistance de la masse réside dans leur amour commun pour la personne du dirigeant. Chaque participant à la lutte se perçoit comme sujet supposé d'un amour quasi maternel de la part de Gandhi et trouve dans cette promesse affective la force lui permettant d'endurer les sacrifices qu'exige le combat. Balibar n'étaye pas son propos. Il le reconnaît d'entrée de jeu, il s'agit là d'une hypothèse *risquée*. Mais une des seules études sociologiques réalisées sur la perception de la non-violence par les *satyagrahis* eux-mêmes¹³ vient confirmer l'idée de Balibar selon laquelle ces derniers supportaient les inconvénients de la lutte grâce à leur foi en leur leader charismatique. La majorité des participants aux trois *satyagrahas* de Bardoli, Rajkot et Pardi reconnaît ouvertement que «

leur attachement à la personne de Gandhi a joué un rôle prépondérant dans leur foi en l'action non-violente » (et les sacrifices qu'elle impose).

En 2009, la philosophe Hourya Bentouhami soutint sa thèse sur la non-violence en partant des théories critiques post-coloniales et des théories de la reconnaissance. Le quatrième chapitre de son travail est consacré à la question qui nous intéresse. À l'instar de Balibar, dont elle revendique la paternité, Bentouhami élabore sa théorie de la révolution non-violente à travers une confrontation entre Gandhi et, non plus Lénine, mais Franz Fanon. À dire vrai, Bentouhami s'intéresse moins à la « révolution non-violente » qu'à la « non-violence révolutionnaire » puisque son entreprise revient à démontrer la possibilité pour la non-violence d'être véritablement une action révolutionnaire¹⁴. Mais au-delà de ce chiasme, il suffit de constater que ces deux notions recouvrent une même réalité – à savoir la théorie gandhienne, la décolonisation de l'Inde et tous leurs héritiers – pour reconnaître que le travail de Bentouhami traite bien de la révolution non-violente.

Partant, elle se propose d'examiner la tension *apparente* entre les deux modèles révolutionnaires de Gandhi et de Fanon. Alors que tout semble les opposer, Bentouhami insiste sur « ce qu'il y a de commun » entre le projet de la violence révolutionnaire et celui de la non-violence révolutionnaire. Il y a, bien sûr, l'implication dans un mouvement de libération nationale et l'importance accordée à la théorie de l'action. Mais, plus profondément, Gandhi et Fanon se retrouvent au niveau de l'objectif : la mise en place d'une société non-violente. Concrètement, cette société sans violence serait une société d'amis d'où les causes principales des maux sociaux auraient été éradiquées, notamment la propriété privée et l'État. Philosophiquement, ce monde commun « à édifier » est celui dont parle Hannah Arendt lorsqu'elle explique qu'un véritable monde est celui où existe un espace entre les hommes, des intervalles qui permettent en retour de distinguer les hommes et de les faire entrer dans une sphère de reconnaissance¹⁵. On retrouve la poursuite de ce monde dans la violence révolutionnaire de Fanon autant que dans la non-violence révolutionnaire de Gandhi.

Cependant, si Gandhi a su reconnaître les vertus de la violence révolutionnaire (qui vaut toujours mieux que la lâcheté), on ne peut en dire autant de Fanon qui, pour sa part, se refuse à admettre en la non-violence la moindre qualité révolutionnaire. Elle est selon lui passivité et lâcheté voire, pire, une forme hideuse de réformisme bourgeois qui se contente de dénoncer une partie du système qu'il faudrait en réalité mettre à bas dans sa totalité, ce que seule la

violence est en mesure de réaliser. Ceci étant dit, Bentouhami précise à raison que Fanon se méprend profondément sur la non-violence. La non-violence telle que la prône Gandhi – mais aussi King, Zinn, Muller et d'autres – est incontestablement révolutionnaire (et non réformiste) puisqu'elle vise à éradiquer le mal social de la violence à sa racine.

Les critiques de Fanon sont certes infondées, elles n'en sont pas moins compréhensibles. Elles reflètent deux éléments majeurs qui, derrière le projet commun d'édification d'un monde pacifié, différencient la non-violence révolutionnaire de la violence révolutionnaire. C'est en premier lieu la question des moyens et des fins. Alors que Gandhi insiste sur leur consubstantialité, au sens où l'on ne peut choisir le mal pour faire le bien, Fanon défend résolument l'idée que la violence peut servir d'instrument pour la justice. Bentouhami identifie une seconde opposition entre non-violence et violence révolutionnaires : alors que la première se fonde sur une politique de l'espoir, la seconde s'appuie sur une politique du désespoir. En effet, explique-t-elle, « le gandhisme est certainement doué d'une espérance plus grande que celle qui habite Fanon, puisque à la triple question kantienne à propos de l'homme (Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ?), Gandhi répond qu'il suffit de repenser l'histoire non pas à partir de sa destruction mais à partir de sa survivance comme monde »¹⁶. La manifestation éloquente de cette espérance réside dans les mots souvent cités de Gandhi : « Qu'il y ait autant d'hommes vivants dans le monde montre qu'il n'est pas fondé sur la force des armes mais sur celle de la vérité, ou de l'amour. Par conséquent, la preuve la plus positive et la plus incontestable du succès de cette force se trouve dans le fait qu'en dépit des guerres, le monde continue d'exister »¹⁷. À l'opposé de cette croyance en la survivance du monde, la politique de Fanon repose sur la crainte de sa disparition.

Ainsi, mettre en avant certains aspects de l'histoire plutôt que d'autres déterminerait nos existences et notre comportement face à l'avenir. Considérer le pire incline à la violence. En revanche, insister sur les lieux et les époques qui ont vu tant de gens se conduire avec générosité donne la force de lutter sans violence pour un autre monde¹⁸. Nous souhaiterions appuyer cette thèse du lien entre non-violence révolutionnaire et politique de l'espérance en invoquant le cas d'Howard Zinn, militant invétéré de la non-violence, qui – ce n'est pas anodin – intitule la conclusion de son autobiographie « Des raisons d'espérer ». Sa philosophie de l'histoire (les bonnes nouvelles sont toujours inattendues) et son analyse du monde contemporain (il y a partout, toujours, de petits groupes

d'hommes et de femmes qui luttent en vue de changer le monde) fournissent déjà deux bonnes raisons de « ne pas perdre espoir » et de ne pas croire que ce dont nous sommes témoins dans le présent existera toujours. Gardons-nous cependant d'en déduire trop rapidement que les résistants non-violents le sont du fait de leur optimisme ou de leur foi en l'humanité. Dans bien des cas – la majorité peut-être – ceux qui résistent sans armes face à un adversaire armé le font non par conviction non-violente mais pour la raison très pragmatique qu'ils ne possèdent pas d'armes et n'ont pas les moyens de s'en procurer (c'est souvent le cas des opprimés). Leur non-violence n'est pas volontaire, elle est littéralement employée en *désespoir* de cause, faute de mieux.

B. King et le pouvoir de l'amour

Nous avons dans cet ouvrage surtout parlé de Gandhi. C'est qu'il est légitime de reconnaître en lui le père de la non-violence. Mais il ne faudrait pas pour autant en déduire que la pensée de King ne serait qu'une reformulation christianisée du *satyagraha* gandhien. On surestime trop souvent l'impact de Gandhi sur King¹⁹. En conséquence, la pensée du second a fait l'objet de bien moins d'attention que celle du premier. Il y a en cela une part de justice, car au niveau de la réflexion éthico-politique, King fait preuve de moins d'originalité que Gandhi ; il a d'ailleurs lui-même reconnu l'ampleur de sa dette intellectuelle envers le Mahatma et sa doctrine de la non-violence. Mais la théorie politique de King mérite d'être examinée pour deux raisons. D'une part, parce qu'elle est élaborée dans un contexte bien différent de celui de l'Inde gandhienne : en Inde, les opprimés constituaient une majorité numérique absolue, alors qu'aux États-Unis les Noirs ne représentaient que 10 % de la population. D'autre part, parce que King était un brillant théoricien et, aux dires de ses professeurs d'université, un chercheur d'exception. Au moment où l'horreur de l'injustice raciale a croisé son chemin et l'a définitivement voué à l'action militante, le docteur en théologie Martin Luther King se voyait déjà offrir des postes d'enseignants dans les grandes universités américaines. Par ailleurs, on trouve chez lui, plus que chez Thoreau ou Gandhi, un véritable souci de légitimer la désobéissance civile, dont témoigne sa propension à débattre avec ses adversaires ségrégationnistes du bien-fondé des actions du mouvement des droits civiques. Rappelons-nous que l'histoire des débats politiques télévisés commence le samedi 26 novembre 1960 sur le plateau de la NBC, où King et l'éditeur ségrégationniste James Kilpatrick s'affrontent concernant la constitutionnalité de la ségrégation et des manifestations des Noirs.

Nous nous intéresserons ici à ce qui est selon nous l'élément central de la réflexion politique de Martin Luther King, à savoir la *révolution non-violente*, le *principe d'espérance* qui la sous-tend, l'exigence d'*amour* qui l'anime, et les *logiques de consentement et de haine* auxquelles elle s'oppose. Mais avant de développer ce que signifie une « révolution animée par l'amour », remarquons que cette innovation théorique produit un tel écart avec la conception traditionnelle de la révolution – qui depuis le révolutionnaire et nihiliste russe Serge Netchaïev, sépare explicitement l'amour de la révolution – que, en conséquence, l'innovation de King risque de rompre toute possibilité de dialogue entre l'ancienne et la nouvelle conception de la révolution. Or cette rupture est indésirable car la révolution non-violente doit maintenir des préoccupations communes à celles de la révolution violente. En effet, dans cette dernière, il ne s'agit pas de tout rejeter. Au contraire, les deux types de révolution partagent un socle commun et, avant toute chose, un même objectif : l'avènement d'une société non-violente, l'instauration d'un « monde commun ». Expliquons maintenant dans quelle mesure King est effectivement « révolutionnaire » au sens classique du terme. Nous pourrions ensuite nous attarder sur les innovations susmentionnées qu'il apporte à la théorie et la pratique révolutionnaires.

King, la radicalisation inachevée d'un révolutionnaire traditionnel Dans une lettre de jeunesse adressée à sa fiancée, King avoue préférer que le changement social vienne « d'une évolution et non d'une révolution ». Onze ans plus tard, il dénonçait ceux qui pour guérir le pays de la ségrégation ne proposaient que « la vaseline du gradualisme »²⁰. Si l'on s'en tient aux premières années de militantisme du jeune pasteur afro-américain, force est de constater qu'il se réfère davantage à la « réforme », la « constitution » et « l'État de droit » qu'à la « révolution », la « démocratie économique et sociale » et « l'anticapitalisme ». Pourtant, ces trois derniers mots d'ordre acquerront progressivement une importance majeure dans ses orientations politiques. La trajectoire politique de King est celle d'une radicalisation permanente. Plus son expérience des luttes grandit, plus il prend ses distances vis-à-vis de l'État et du mode de production capitaliste. En 1963, suite aux difficultés rencontrées lors du mouvement de Birmingham, il tire le constat que « le moment est venu d'aller plus loin dans la réflexion et dans l'action »²¹. King substitue progressivement au combat ponctuel et aux revendications timorées la mise en œuvre d'une action collective visant à subvertir le système jusque dans ses racines les plus profondes. En 1967, en

pleine préparation de la Marche des pauvres – que son principal biographe Stephen B. Oates qualifie de « mouvement de classe à coloration révolutionnaire » –, King confie à ses associés : « Pendant des années, j’ai œuvré dans l’idée de transformer les institutions existantes dans le Sud : un petit changement par-ci, un petit changement par-là. Maintenant, je ressens les choses tout autrement. Je pense qu’il faut reconstruire toute la société, qu’il faut un renversement total des valeurs ». Il ajoute qu’il faut « affronter les fondements économiques du système »²² puisque ce dernier, générateur d’inégalités, de misère, d’impérialisme et de matérialisme, est incapable de saisir l’essence sociale de la vie humaine.

Dans un éditorial d’avril 1967 intitulé « L’Erreur du docteur King », le *New York Times* décréta que le Viêt-nam et la cause de l’égalité des Noirs étaient deux problèmes « distincts et séparés » et reprocha à King de les mêler « trop facilement », « ce qui desservait l’une et l’autre cause et, loin d’apporter des solutions, ne faisait qu’accroître la confusion »²³. Mais, conscient des causes profondes des maux sociaux, King se rallie à la stratégie révolutionnaire de la convergence des luttes. Il sait en effet que le racisme sert les plus riches au détriment des plus pauvres, que la ségrégation interne aux États-Unis n’est que l’envers de l’impérialisme américain et que donc le mouvement des droits civiques se doit d’être solidaire des luttes anticolonialistes du Viêt-nam et d’Afrique, que l’exploitation économique et le chômage touchent autant les Blancs que les Noirs, que la guerre est un phénomène de classes, bref, que toutes les formes d’oppression sont intimement liées et qu’en conséquence la question de l’unité des luttes et des opprimés est cruciale pour leur victoire. Il y a entre ces problèmes une « relation manifeste, des plus faciles à percevoir »²⁴.

Mais le caractère révolutionnaire du mouvement des droits civiques et des idées de King ne semble pas admis par tout le monde. Aux États-Unis, plusieurs théoriciens de la désobéissance civile considèrent que l’usage de la persuasion morale plutôt que de l’insurrection violente et la soumission de King à la peine juridique traduisent son acceptation du régime politique en vigueur, son respect de l’autorité légale et sa reconnaissance de l’existence d’une obligation morale à se conformer aux lois²⁵. D’après nous, ils imputent ainsi à King des idées qui ne sont pas les siennes et ils dressent un portrait historiquement erroné de son action. Pour King, l’acceptation de la peine par les désobéissants répond au souci stratégique d’éveiller les consciences outrées devant le spectacle de l’enfermement d’un innocent, et nullement à un principe éthique qui voudrait

que le désobéissant doive plaider coupable pour son acte. Par ailleurs, son engagement dans des méthodes non-violentes ne manifestait pas son respect du système établi. La radicalité n'est pas pour lui synonyme de violence. Cette dernière au contraire détourne l'attention des vrais problèmes, délégitime le mouvement et finit par nuire à l'amélioration de la situation des Noirs. Comment comprendre alors que certains aient pu faire de King le promoteur de réformes modestes plutôt que d'un changement radical ? Outre un probable aveuglement idéologique par lequel ces penseurs attribuent au pasteur américain leurs propres idées, il se peut qu'en se focalisant sur les premières années du militantisme de King – celles qui précèdent sa radicalisation – ils aient obtenu une image faussée de son positionnement politique.

Une révolution ne saurait se dérouler selon un plan soigneusement préétabli. Il serait absurde de vouloir transformer – au sens propre de donner une nouvelle forme – le social à partir d'un idéal déjà finalisé. On n'élabore pas en pensée un nouveau modèle de société que l'on s'applique ensuite à réaliser dans et par la pratique. Car « l'idée centrale de la révolution, c'est que l'humanité a devant elle un vrai avenir, et que cet avenir n'est pas seulement à penser, mais à faire »²⁶. Une révolution ne se règle pas comme un ballet, ne s'accorde pas à une conception sociale *déjà pensée*. Action créatrice et réflexion théorique avancent d'un même pas, s'alimentant l'une l'autre. Et la révolution de King n'est pas une fin en soi. Au contraire d'Arendt, pour qui l'action politique est à elle-même sa propre finalité, la révolution fait advenir un Autre. Mais quel Autre ? Pour les Grecs, cette altérité sociale désignait « la création d'êtres humains vivant avec la beauté, vivant avec la sagesse, et aimant le bien commun »²⁷. King, lui, appelle « pouvoir neuf » ce que la révolution est censée rendre possible.

Qu'est-ce que ce pouvoir neuf dont King fait la finalité de l'action révolutionnaire ? Selon lui, l'origine des maux sociaux dénoncés plus haut « vient de ce qu'en Amérique [le pouvoir] est inégalement distribué »²⁸. King se soucie ici moins du pouvoir économique que du pouvoir politique, par lequel il désigne le « droit de vote » et l'accès à une citoyenneté normale dont, par des mesures discriminatoires de toutes sortes, 90 % des Noirs du Sud étaient privés. Or, King cite Cicéron qui remarquait à raison qu'« être libre, c'est participer au pouvoir ». Sans un « pouvoir neuf », c'est-à-dire équitablement réparti entre nations, groupes et personnes, il est donc impossible de résoudre les problèmes sociaux (le racisme bien sûr, mais aussi la pauvreté et l'impérialisme).

Mais King prévient deux fausses pistes. Tout d'abord, s'il est légitime et nécessaire que les Noirs américains participent enfin au pouvoir, cela ne signifie

pas qu'ils doivent s'en emparer dans sa totalité. En effet, un pouvoir exclusivement noir n'est pas plus une garantie contre l'injustice qu'un pouvoir exclusivement blanc. Une telle situation ne saurait aboutir qu'à une oppression raciale inversée. Deuxièmement, les Noirs doivent faire attention à ne pas être dupés par ce que King appelle le « *tokenism* », qui consiste à intégrer quelques Noirs aux élites blanches. En réalité, selon King, la diversification de l'élite permet de masquer et de maintenir les inégalités au sein du reste de la société. La volonté des Blancs d'exhiber quelques exemples de réussite personnelle de Noirs n'est qu'un « trompe-l'œil destiné à masquer la réalité persistante de la ségrégation et de la discrimination »²⁹. Au sein de la pyramide du pouvoir, le mouvement des droits civiques ne vise pas la diversité au sommet mais l'égalité à la base.

Contrairement à une « révolte », qui ne touche que les hommes, une révolution est donc un mouvement qui transforme les hommes *et* les institutions, puisqu'elle procède à rien moins qu'une redistribution intégrale du pouvoir, selon la logique susmentionnée du « pouvoir neuf ». Mais si nous avons dit que le changement ne se fait pas selon un programme préétabli, il n'en résulte pas moins que, pour King, une révolution victorieuse ne peut faire l'économie d'une méthodologie adaptée aux circonstances. Il s'agit pour lui de la méthode non-violente. En adaptant la pratique révolutionnaire traditionnelle à la philosophie gandhienne de la non-violence, King opère un changement de paradigme philosophico-politique que nous souhaitons maintenant aborder.

Pour une révolution non-violente Nous adoptons la proposition « pour » car, en même temps que King théorise la révolution non-violente, il travaille ardemment à la légitimer. Élevé dans le christianisme, converti adolescent à la non-violence et adulte à la révolution, sa pensée se tient au croisement de ces trois traditions a priori bien distinctes. De leur articulation, King déduit deux idées : que l'amour peut être un puissant instrument de transformation sociale ; et que la traduction politique de l'amour est la révolution non-violente, fondée sur l'espérance.

À la dichotomie habituelle qui prétend que sous le joug de leurs maîtres les opprimés n'ont le choix qu'entre la soumission et la révolte, King substitue la trichotomie soumission, révolution violente, révolution non-violente. Cependant, la distinction entre révolution violente et non-violente n'est pas de second ordre : autrement dit, le couple soumission/révolte est définitivement invalidé, politiquement et épistémologiquement.

Face à l'oppression, la première réaction possible des opprimés est donc l'acceptation. Ils se résignent au sort qui leur est fait, supportent sans broncher la situation, s'y adaptent et, parfois, finissent par s'en satisfaire. Tout mouvement d'émancipation connaît ses opprimés qui préfèrent le rester, ne serait-ce que parce qu'on désire rarement ce qu'on ne connaît pas, comme la liberté. Mais au dire de King, la soumission n'est pas la solution ; ou plutôt, elle est la solution des lâches. Car, accepter passivement un système injuste, c'est en fait collaborer avec lui. Celui qui ignore le mal s'en fait complice. En effet, la force réelle de la ségrégation est qu'elle bénéficie de la tolérance de la majorité dite silencieuse. L'émotion, face à la violence, est légitime, mais elle n'est pas suffisante. Pour ne pas qu'elle s'estompe et se transmue en résignation et en accommodation, l'émotion doit rapidement devenir action. Il s'agit d'une obligation morale, sans laquelle l'opprimé devient autant pécheur que l'oppresseur, puisque accepter passivement l'injustice, c'est signifier discrètement mais clairement à l'oppresseur que ses actes sont moralement bons.

La seconde réponse possible à l'oppression consiste à réagir par la violence physique et la haine. C'est l'attitude au fondement des révolutions violentes, qui n'obtiennent que des résultats éphémères, mais n'apportent jamais de paix durable et ne résolvent aucun des problèmes sociaux. Au contraire, elle ne fait qu'en produire de nouveaux, plus profonds que les premiers. Selon King, la violence révolutionnaire est aussi inefficace qu'immorale. Inefficace, car elle engendre une spirale de violence conduisant à l'anéantissement général : si régnait la loi du talion, le monde serait rapidement peuplé d'aveugles. Immorale, car elle veut humilier l'adversaire et non le convaincre, l'anéantir et non le convertir. Reposant sur la haine d'autrui, elle rend impossible toute fraternité humaine. La solution est donc à chercher ailleurs. Elle réside, pour King, dans l'action directe non-violente.

La révolution non-violente refuse l'immoralité de l'acceptation et de la violence, mais cherche à concilier ce qu'il y a de vrai dans chacune d'entre elles. « Le résistant non-violent reconnaît, comme ceux qui se résignent, qu'il ne faut pas attaquer physiquement l'adversaire ; inversement, il reconnaît, avec les violents, qu'il faut résister au mal »³⁰. Les groupes et les individus employant la méthode non-violente s'abstiennent grâce à elle de se résigner au mal et de recourir à la violence. À l'exact opposé du consentement et de la haine, King fait valoir l'amour, comme *principe* de la révolution non-violente.

Mais l'amour peut-il avoir un sens politique ? Hannah Arendt a pour sa part été très claire sur cette question. Le message chrétien authentique – avant d'être

radicalement transformé et presque sécularisé par Augustin – conduit directement à rejeter la participation aux affaires publiques au profit de l'enfermement dans l'obscurité des relations interpersonnelles. Aussi dénonce-t-elle sans nuance « les tendances proprement antipolitiques » de l'idéal chrétien de bonté et de sainteté³¹. Mais depuis que Gunther Anders – un temps son mari – a fait du « mignon » une catégorie politique, on a du mal à voir ce qui ne pourrait pas constituer une notion politique. Si la théologie politique a depuis longtemps acquis ses lettres de noblesse (depuis saint Augustin justement), c'est davantage en mobilisant le droit naturel, la souveraineté divine et le rapport entre cités céleste et terrestre qu'en s'adonnant à des réflexions sur l'amour proprement dit. Ce dernier n'a *a priori* jamais été constitué comme objet de philosophie politique. Mais Martin Luther King nous semble justement poser les prémisses d'une *théorie politique de l'amour*.

King s'élève contre ceux, nombreux, qui jugent antinomiques l'amour et le pouvoir. Ceux-là identifient « l'amour à une démission du pouvoir et le pouvoir à un déni de l'amour »³². King attaque Nietzsche, qu'il accuse d'avoir rejeté le concept chrétien d'amour au nom de la « volonté de puissance », mais aussi les Églises chrétiennes, qui au nom de l'amour ont refusé tout engagement dans les affaires temporelles et se sont cantonnées à la quête de l'au-delà. Or, pour King, l'Évangile chrétien est social, autant que spirituel. L'amour appelle l'engagement politique : « Une religion qui prétend avoir le souci des âmes, mais qui se désintéresse d'une situation économique et sociale qui peut les blesser, est une religion spirituellement moribonde, condamnée à disparaître »³³. Contre cette disjonction induite, King ne dit pas que l'amour et le pouvoir *peuvent* aller de pair, mais qu'ils le *doivent*. Désirer le pouvoir sans éprouver d'amour est téméraire et abusif. À l'inverse, un amour impuissant ne témoigne que d'une sorte de sentimentalité falote. Ainsi, le véritable amour désire le pouvoir, non pour lui-même, mais en tant que moyen permettant d'accomplir la justice.

King, en réconciliant amour et pouvoir, résout indirectement la dialectique de l'amour et de la justice. En quoi consiste cette dialectique, cette « impossible synthèse »³⁴ ? Le sociologue français Luc Boltanski, dans *L'Amour et la justice comme compétences*, a brillamment décrit l'incompréhension et le désarroi résultant de la rencontre entre une personne en régime de justice et une autre en régime d'amour. Tandis que celui qui est en régime d'*agapè* donne gratuitement sans se préoccuper de recevoir en retour, puis oublie, celui qui est dans la justice interprète ce don dans la logique du don/contre-don, et s'efforce de satisfaire à la règle qui prévaut dans ce cas (respect du délai, choix d'un objet différent mais de

valeur équivalente)³⁵. Le philosophe Paul Ricœur insiste lui aussi sur l'alternative « amour ou justice » davantage que sur l'articulation « amour et justice »³⁶. La pratique individuelle de l'amour du prochain et l'exercice collectif de la justice garante d'équité s'inscrivent dans deux univers éthiques incompatibles. D'un côté prévaut la logique du don sans attente de retour, de l'autre prévaut la stricte équivalence dans la distribution des biens et des charges, des droits et des devoirs. Ricœur ne cherche à aucun moment à nier l'incompatibilité entre le langage de la surabondance et celui de l'équivalence et de la réciprocité attendues. Il convient au contraire de saisir le potentiel émancipateur de ce conflit des deux logiques. La négation d'un des deux pôles entraîne inévitablement des effets pernicioeux. Le pur amour risque de glisser vers l'immoralité, tandis que la seule logique de l'échange porte en germe une dérive utilitariste. La philosophie kingienne offre une tentative de conciliation. King, en élaborant une théorie politique de l'amour, donne à ce dernier la dimension collective et publique permettant d'envisager sa réconciliation avec la notion de justice. Le politique constituerait ainsi la passerelle – jusqu'ici introuvable – susceptible de combiner enfin justice et *agapè*.

Lorsque King parle du pouvoir qu'a l'amour de réaliser des améliorations sociales, il s'agit de l'amour chrétien au sens d'*agapè*, non d'*éros* et/ou de *philia*. De même, lorsque King et Gandhi élèvent l'amour au-delà des relations entre individus et affirment que les maximes « tendez l'autre joue » et « aimez votre ennemi » valent entre groupes et nations, il s'agit aussi de l'amour en tant qu'*agapè*, qui signifie compréhension, bonne volonté envers les hommes, amour désintéressé de l'humanité. Il serait en effet absurde de demander aux hommes d'aimer leur adversaire comme ils aiment leur femme ou leurs amis (*philia*), ou d'éprouver pour eux du désir (*éros*).

Ayant ainsi fait de l'amour un concept politique – ce qui n'empêche pas qu'il reste aussi bien sûr un concept théologique –, King est en mesure d'en donner les implications politiques. Il ne s'agit pas pour l'amour de prôner l'irénisme, l'idéalisme, de nier l'histoire et de récuser les conflits. Il se met au contraire au service de la lutte puisque King n'hésite pas à en faire le fondement de la révolution non-violente. S'opposant à la haine et à la violence physique, l'amour anime la révolution non-violente comme pour Montesquieu la vertu anime la république et l'honneur la monarchie. Il est « ce qui la fait agir », son *principe*, c'est-à-dire la passion humaine fondamentale qui se répand dans la conscience et le cœur des résistants non-violents, qui structure leurs attitudes et leurs comportements politiques. L'amour est aussi le principe qui, une fois la

révolution terminée, caractérise le « pouvoir neuf », la société non-violente. Il facilite son avènement, son existence et son maintien.

Étroitement liée à l'amour, l'espérance constitue le second fondement de la révolution non-violente. Nous disions plus haut que Gandhi s'oppose à la crainte fanonienne de disparition de l'homme, lui préférant une politique de l'espoir, entendue comme croyance en la survivance du monde. Mais contrairement à Gandhi, qui n'a pas théorisé son opposition au désespoir, King s'en fait le fervent pourfendeur. Aux révolutions anciennes, c'est-à-dire fondées à la fois sur l'espoir – de voir poindre à l'horizon la liberté et la justice – et sur la haine – des responsables de l'ancien régime – la décolonisation de l'Inde et le mouvement des droits civiques ont substitué un nouveau modèle révolutionnaire, fondé uniquement sur l'espérance en un monde meilleur. Évacués, donc, la haine et ses effets destructeurs. Le désespoir initial est transformé en une énergie féconde, celle de la non-violence.

Mais comme nous l'avons dit plus haut, la révolution n'est pas chez King un but en soi. Si elle ne parvient pas à remplir les objectifs fixés, l'espérance disparaît et la haine se concentre sur ceux qui l'avaient fait naître. Le paradoxe de la révolution est le suivant : son feu s'attise de la flamme de l'espérance, mais si les espoirs ne sont pas rapidement satisfaits, ils laissent place au désespoir, qui conduit à la colère, la violence et la perte de la révolution puisque dans l'esprit de King « plus il y a de violence, moins il y a de révolution ». Pour sortir de cette impasse, il faut apprendre à distinguer la *déception* du *désespoir*. Les échecs sont toujours possibles. Lorsqu'ils surviennent, ils doivent être acceptés et vécus comme une déception momentanée qui n'altère pas l'espoir persistant au-delà du temps présent. Par-delà la contingence des vents du triomphe et du succès – qui peuvent à certains moments nous être favorables tandis qu'à d'autres ils nous seront durement contraires –, il faut maintenir au fond de soi un courage d'être. Il ne s'agit pas de nier échecs et déceptions, mais de maintenir, envers et contre tout, l'espérance qui permet d'avancer sans violence. « Tel est le sens des instants où l'on revient à soi, écrit le philosophe existentialiste Karl Jaspers : ils inspirent une attitude fondamentale qui persiste derrière tous les états affectifs et tous les mouvements de la journée, qui vous lie, et qui jusque dans les égarements, la confusion, les mouvements passionnés, empêche que l'on sombre tout à fait »³⁷. Par-delà la déception, l'espérance. Ce leitmotiv est au fondement de la conception kingienne de la révolution non-violente.

Nous savons désormais qu'amour et espérance sont selon King les deux piliers d'une révolution non-violente. Mais l'expérience nous apprend qu'un corps

physique trouve plus facilement son équilibre sur trois points d'appui que sur deux. Or, amour et espérance, si on y ajoute la foi, ne forment-elles pas les trois vertus théologiques ? Lorsqu'on connaît l'influence du christianisme sur la pensée de King, on est tenté de prolonger sa réflexion en étudiant la relation entre foi et révolution. Le nombre de références religieuses dans les ouvrages de ce qu'il convient d'appeler les « nouvelles pensées critiques » est édifiant³⁸. C'est le cas par exemple de l'ouvrage d'Alain Badiou consacré à saint Paul³⁹, ou de celui de Slavoj Žižek sur le « fragile absolu », sous-titré *Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu ?*⁴⁰ On connaît aussi l'influence de Pascal sur Giorgio Agamben ou Daniel Bensaïd qui, dans *Le Pari mélancolique*⁴¹, dresse l'analogie entre l'engagement révolutionnaire et le pari pascalien. Pour Razmig Keucheyan, le rapport des pensées critiques contemporaines à la religion est loin d'être anecdotique. Il a trait à un problème spécifique, celui de la croyance. La question soulevée par Paul ou Pascal est de savoir comment continuer à croire lorsque tout semble aller à l'encontre de la croyance, lorsque les circonstances lui sont radicalement hostiles. L'échec presque systématique de l'ensemble des expériences socialistes du xx^e siècle rend cette question parfaitement légitime. « Comment continuer à croire en la faisabilité du socialisme alors que les faits ont brutalement et à de nombreuses reprises invalidé cette idée ? » Selon Keucheyan la théologie, dont la spécialité est de croire en l'inexistant, offre bien des ressources à ce problème. Lorsque le démenti empirique invalide une fois pour toutes le déterminisme historique d'un certain marxisme orthodoxe, les tenants de la révolution se tournent logiquement vers la question de la foi.

Si l'on en revient à la révolution proprement non-violente, il semblerait alors que la foi exigée soit inversement proportionnelle à l'efficacité qu'on attribue à la méthode non-violente. Autrement dit, l'adhésion à l'impératif éthique non-violent doit être d'autant plus ferme que l'on considère la non-violence comme une stratégie politique peu efficace. La confession du philosophe Jacques Ellul confirme cette logique de vases communicants : « Par conviction spirituelle, je ne suis pas seulement non-violent mais je suis pour la non-puissance. Ce n'est sûrement pas une technique efficace. [...] Mais c'est ici qu'intervient pour moi la foi. [...] On ne peut pas créer une société juste avec des moyens injustes. On ne peut pas créer une société libre avec des moyens d'esclaves. C'est pour moi le centre de ma pensée »⁴². Pour Ellul, l'engagement non-violent résulte très clairement d'une croyance de nature quasi religieuse, et non d'un choix pragmatique. L'élément spirituel prime sur les considérations d'ordre utilitariste. L'opposition kantienne du savoir – suffisant subjectivement et objectivement – et

du croire – suffisant subjectivement mais insuffisant objectivement – prend alors tout son sens. Les révolutionnaires ne *sachant* pas si la non-violence sera bénéfique optent malgré tout pour elle à cause de leur foi en sa validité morale et de leur croyance en sa possible efficacité – croyance qui n’est donc pas un savoir. La foi en la non-violence se déploie ainsi selon deux axes : *foi en sa validité morale*, qui ne va pas de soi, puisqu’il existe de nombreux arguments en faveur de la légitimité éthique de la violence révolutionnaire ; et *foi en sa possible victoire*, car ne pas savoir que la non-violence est efficace n’empêche pas d’espérer qu’elle le sera.

2. GANDHI, DE L’ANTILIBÉRALISME À L’ANARCHISME NON-VIOLENT

La révolution non-violente prouve que l’on peut agir sans violence, mais peut-on gouverner sans violence ? Car Christian Mellon et Jacques Sémelin remarquent à juste titre que l’existence d’une non-violence politique ne signifie pas qu’il y ait une politique non-violente⁴³ : « Nécessaire et possible dans l’action, la non-violence l’est-elle encore dans la gestion d’une société au quotidien ? » Cette question se cristallise autour de la notion d’État, que Gandhi définit comme la violence sous sa forme organisée et intensifiée. Une organisation non-violente du social implique donc la suppression de l’institution étatique : mon idéal, affirme Gandhi, serait « un état d’anarchie éclairée » où « chacun serait son propre maître »⁴⁴. Si les libéraux partagent avec le Mahatma une méfiance permanente envers l’État, ils considèrent néanmoins ce dernier comme nécessaire à la garantie des libertés individuelles. Il est pour eux un moindre mal.

L’idée de cette dernière partie est donc de confronter la pensée politique de Gandhi au libéralisme, paradigme dominant de la modernité politique. Au terme de cette comparaison, nous serons en mesure de répondre à la question du rapport de Gandhi au pouvoir politique. Son modèle de société et sa conception du pouvoir font du Mahatma l’un des précurseurs de ce que nous appellerons l’*anarchisme non-violent*.

A. De l’antilibéralisme...

S’il est légitime de comparer gandhisme et libéralisme, c’est qu’ils partagent à première vue des similitudes. Outre leur insistance commune sur le respect des libertés individuelles et sur le primat des droits de l’homme, on retrouve dans ces deux pensées une méfiance instinctive envers la puissance étatique. Gandhi et les libéraux vouent aux gémonies le marxisme autoritaire et sa version stalinienne.

Mais leur plus proche convergence vient de ce que nous pourrions appeler le libéralisme culturel de Gandhi. Malgré quelques affirmations parfois conservatrices sur la fonction procréatrice de la sexualité, Gandhi considère au fond que les individus sont libres d'organiser eux-mêmes leur propre vie. Il milite pour l'égalité des sexes, pour l'abolition de l'intouchabilité, du système des castes et du mariage des enfants. Il défend ardemment le pluralisme religieux et, preuve suprême de son progressisme, il n'a manqué aucune occasion de défendre le droit à l'euthanasie.

Remarquons en outre qu'à une époque où la désobéissance civile était loin d'être majoritairement admise, ce sont les penseurs libéraux qui ont le plus défendu Gandhi dans sa pratique de ce nouveau mode de protestation. Pourtant, nous y avons longuement insisté, c'est aussi à partir de la question de la désobéissance civile que Gandhi se sépare de penseurs comme Rawls, Dworkin et Habermas. Le Mahatma donne en effet son accord inconditionnel à la désobéissance civile, puisqu'elle est « le droit imprescriptible de tout citoyen » et qu'on « ne saurait y renoncer sans cesser d'être un homme »⁴⁵. Au contraire, les libéraux, bien qu'ils l'admettent en théorie, se montrent très critiques concernant son usage. Ils s'emploient à la rendre en pratique inapplicable en lui adjoignant toute une série de conditions restrictives. L'auteur de *Théorie de la justice* prend le contre-pied de Gandhi et Thoreau – pour qui une loi injuste exige qu'on y désobéisse – lorsqu'il affirme, au contraire, que « l'injustice d'une loi n'est pas, en général, une raison suffisante pour ne pas y obéir »⁴⁶.

Le libéralisme est une pensée politique issue de la philosophie des Lumières (Hume, Kant), de la théorie du contrat social (Locke) et de l'économie politique (Smith, Turgot, Ricardo). Nous déclinerons cette doctrine en trois axes, auxquels Gandhi s'oppose systématiquement : – le *libéralisme économique* : les vertus économiques du libre-échange sont considérables et l'État doit limiter son intervention sur les marchés autant que possible ; – le *libéralisme politique* : le rôle de l'État est de protéger les libertés individuelles, il doit donc se limiter aux fonctions régaliennes ; – l'*épistémologie libérale* : il n'existe pas de vérité définitive et en société la recherche de l'accord prévaut sur la recherche de la vérité.

Contre le libéralisme économique Les idées économiques de Gandhi ont le mérite d'être tranchées : « En faisant appel à la méthode non-violente, c'est le capitalisme [...] que nous cherchons à détruire »⁴⁷. Du système capitaliste il rejette tout : sa conception de l'homme, ses principes

fondateurs et ses conséquences socio-économiques.

Gandhi récuse avant tout l'abstraction révoltante de l'« *homo economicus* ». Pour lui, ce modèle théorique des économistes classiques est erroné car il postule que l'homme est motivé par l'appât du gain et par ses seuls intérêts individuels. C'est en réalité le souci de l'autre et de son bien-être qui caractérise la psychologie humaine. Gandhi rejette par ailleurs l'hypothèse de la « main invisible ». Selon l'économiste anglais Adam Smith, chaque individu, en n'agissant qu'en vue de son propre gain, est miraculeusement conduit, par une main invisible, à produire une fin qui n'entraîne nullement dans ses intentions : le bien-être collectif. Dit autrement, « tout en ne cherchant que son intérêt personnel, [l'individu] travaille souvent d'une manière bien plus efficace pour l'intérêt de la société, que s'il avait réellement pour but d'y travailler »⁴⁸. Gandhi opère un renversement intégral de la main invisible, en affirmant que ce n'est pas la recherche de l'intérêt individuel qui conduit – sans le vouloir – au bien commun, mais que c'est la poursuite désintéressée de l'intérêt général qui sert, *in fine*, notre intérêt particulier : « L'homme, [...] en désirant le bien de tous, travaille en même temps pour lui-même ». S'en prenant à l'individualisme libéral, Gandhi ajoute que celui qui ne pense qu'à son intérêt ou à celui de son groupe fait preuve d'un égoïsme qui, à la longue, ne peut que le desservir⁴⁹.

Le Mahatma s'élève par ailleurs contre les principes fondateurs de l'économie de marché. S'inspirant des travaux du Britannique John Ruskin, il défend une économie fonctionnant à la « coopération » plutôt qu'à la « compétition ». Pour lui, « la compétition est créatrice de violence, de peur et de cupidité, alors que la coopération volontaire entre les citoyens produit la véritable liberté et un nouvel ordre économique égalitaire »⁵⁰. La concurrence, loin de stimuler les individus et de les amener à fournir le meilleur d'eux-mêmes, est génératrice de tensions, de mensonges et de haines. Elle aboutit à la guerre de tous contre tous, à l'exploitation des faibles par les forts, situation que Gandhi décrit comme l'antithèse de la démocratie. Il s'oppose aussi à la division du travail, qui cantonne certains individus dans les tâches humiliantes tandis que d'autres se consacrent exclusivement aux travaux gratifiants. En conséquence, Gandhi imposait aux membres de son *ashram* – ferme communautaire qu'il avait créée à Ahmedabad – de pratiquer quotidiennement la rotation des tâches. Tous doivent prendre part, à tour de rôle, aux travaux manuels *et* intellectuels. Il s'oppose par ailleurs au principe utilitariste de maximisation du bien-être pour le plus grand nombre qui revient, au final, à accepter de sacrifier les intérêts de 49 % des gens

à ce que l'on suppose être le bien des autres 51 %. « Cette doctrine impitoyable a fait grand tort à l'humanité. La seule doctrine qui soit vraiment digne et humaine est celle du plus grand bien de tous »⁵¹. Il reproche aussi aux utilitaristes de définir le bonheur comme signifiant uniquement « le bonheur physique et la prospérité économique »⁵². Précisons cependant – Gandhi ne le mentionne pas – que tous les utilitaristes n'adoptent pas cette définition matérialiste du bonheur, et que tous les libéraux ne sont pas utilitaristes. Gandhi, enfin, adopte une attitude ambiguë vis-à-vis de la propriété privée des moyens de production. Il semble qu'il y soit globalement favorable, puisqu'il pense qu'elle est moins douloureuse que la propriété de l'État⁵³. Mais s'il préfère l'économie de marché à la planification soviétique, il la condamne aussi et ne voit dans la propriété privée qu'un « moindre mal ». Gandhi s'affirme parfois même collectiviste, lorsqu'il explique que son idéal de société serait que « les moyens de production des biens indispensables à la vie restent sous le contrôle des masses ». En ce qui le concerne, il refuse d'ailleurs fermement d'être propriétaire. La moindre possession lui est « encombrante et même insupportable », car le fait de posséder pendant que d'autres meurent de faim est assimilable à un « crime ». Aussi, en vertu de l'amour, qui « ne peut jamais aller de pair avec la possession exclusive »⁵⁴, Gandhi exhorte les riches à abandonner volontairement leurs richesses. Il sait qu'un tel acte est extrêmement difficile et exige un grand courage : « Renoncer complètement à ses possessions est une chose dont bien peu sont capables »⁵⁵. Gandhi s'oppose par ailleurs à la lutte des classes. Selon lui, l'antagonisme qui oppose les capitalistes aux travailleurs n'a rien d'irréductible et n'est pas « sans espoir de réconciliation ». Il faut ainsi refuser toute expropriation forcée. Et le Mahatma autorise même les individus particulièrement intelligents à gagner plus, à condition qu'ils mettent leurs revenus au service de la communauté.

Enfin, Gandhi s'insurge contre les conséquences sociales des politiques économiques libérales. Au niveau international, la concurrence entre les « Grandes Puissances » mine la solidarité entre les peuples et conduit à « l'exploitation [impérialiste] des nations sœurs les unes par les autres ». Au plan national, Gandhi regrette de voir les richesses « s'accumuler au profit de quelques-uns seulement ». Une partie du peuple est ainsi plongée dans le chômage, une autre dans des salaires de misère, les deux souffrant de conditions de vie déplorables. À quoi s'ajoute « l'introduction [criminelle] de machines »⁵⁶ favorisant la montée du chômage. Gandhi a maintenu cette critique sociale tout au long de sa vie. Contre les méfaits de l'économie libérale, il prône la «

conversion au socialisme »⁵⁷, dont il loue la « beauté » et la « pureté de cristal ».

Contre le libéralisme politique et la démocratie libérale Gandhi s'oppose probablement encore davantage au libéralisme politique – c'est-à-dire à la domination des individus par l'État – qu'au libéralisme économique – l'exploitation des travailleurs par les capitalistes. Il reproche aux démocraties libérales de n'avoir de démocratie que le nom. Se référant à l'Angleterre et aux États-Unis, il s'écrie que ces pays qui « se disent aujourd'hui démocratiques feraient mieux de se déclarer franchement totalitaires »⁵⁸. Leur violence interne, sous forme de paupérisme, et externe, sous forme d'impérialisme, constituent une « négation de la démocratie »⁵⁹.

Plus profondément encore, le Mahatma a très souvent reproché aux démocraties libérales d'être représentatives et non participatives, formelles et non réelles, procédurales et non substantielles. Nous savons, depuis Alexis de Tocqueville, que libéralisme et démocratie s'accordent difficilement. Ils sont en effet soutenus par deux passions contradictoires : la liberté du premier entre en conflit avec l'égalité de la seconde. La modernité a tenté de les concilier à travers l'invention de la démocratie libérale – probablement la forme de démocratie la plus durable que l'histoire ait connue. Mais elle n'en constitue pas moins une démocratie imparfaite. Et Gandhi fait partie de ceux qui ont décidé de mettre le projecteur sur la dimension imparfaite plutôt que sur la dimension démocratique, sur ses défauts plutôt que sur ses qualités. Il dénonce ainsi la représentation politique – mécanisme intrinsèquement libéral et antidémocratique – par laquelle le peuple est privé de l'exercice effectif du pouvoir politique au profit d'une minorité de politiciens professionnels. Gandhi reproche aussi au libéralisme de ne pas tirer toutes les conséquences de sa méfiance envers l'État. Les libéraux ont raison de voir en l'État un danger pour l'individu et une institution intrinsèquement violente. Mais ils ont tort de ne pas aller au bout de leur raisonnement et d'accepter un État minimal alors qu'ils devraient opter pour son rejet absolu.

Gandhi ne fait pas que s'opposer au libéralisme. Il tente de l'approfondir et d'en résoudre la contradiction centrale⁶⁰. La démocratie libérale semble en effet se contredire entre d'un côté l'affirmation de la liberté de l'individu dans la soi-disant sphère privée de la morale et, de l'autre, la réduction de la liberté individuelle dans la sphère publique/politique prétendument amoral ou purement technique. Selon Gandhi, la méthode libérale de sécurisation de l'ordre social par l'État soi-disant amoral – à la manière du Léviathan de Hobbes – se

fait au détriment de la dimension politique de la liberté de l'individu : les décisions de l'État sont dites moralement neutres, purement techniques et procédurales, donc les individus n'ont pas besoin d'y participer ; le peuple a pour seule fonction d'accepter ou de refuser les gouvernants qui lui sont proposés. Gandhi récuse cette vision libérale d'un État « représentatif-amoral » et cherche à protéger la liberté de l'individu *même* et *jusque* dans la sphère politique. Car, explique-t-il, le libéralisme est en tort lorsqu'il opère un divorce positiviste entre la morale (qui résiderait dans la sphère privée) et la politique (qui résiderait dans la sphère publique). Il faut abandonner l'illusion que la démocratie ne serait qu'une méthode d'ajustement entre les intérêts supposés moralement neutres des individus. La démocratie est le lieu de rencontre entre des prétentions concurrentes au bien et à la vérité : le caractère moral de ces prétentions ne doit pas être nié, et leur affrontement doit être assumé, et résolu au moyen de la non-violence. La conception neutraliste de l'État masque la réalité des choses et empêche les individus d'exercer leur liberté dans la sphère publique.

Contre l'épistémologie libérale Gandhi s'oppose de deux manières à l'épistémologie libérale. La première différence réside dans leurs conceptions respectives du rôle de la vérité en politique : alors que pour Gandhi la vérité doit être l'objectif immédiat de l'action politique (sans quoi l'on sombre dans le mensonge et la violence), le libéralisme se fonde sur l'indétermination des fins et l'abandon de la référence explicite à la notion de vérité. Le libéralisme ne connaît pas de vérité définitive. La recherche de cette dernière est subordonnée à la recherche de l'accord entre les individus⁶¹. Dans un monde où l'histoire a montré que la défense de la vérité ouvrait grand la porte de la violence, les penseurs libéraux ont demandé que l'on bannisse complètement les revendications de vérité en politique. Gandhi reste au contraire attaché à une politique de la vérité.

Deuxièmement, si l'on définit avec Michael Walzer le libéralisme comme « l'art de la séparation » (séparation entre politique et éthique, entre État et religion, entre sphère privée et sphère publique, entre égalité et liberté...), alors le gandhisme est à n'en pas douter « l'art de la conjonction ». Le Mahatma se positionne contre la séparation représentant/représenté, il défend l'identité de la religion et de la politique, la conjonction de la politique et de la morale, il affirme que liberté et égalité ne se réalisent qu'à travers l'autre, et il rejette la distinction entre sphère privée et sphère publique.

Où Gandhi se situe-t-il politiquement ? Son antilibéralisme ne s'intègre dans aucun courant politique classique – communisme, socialisme, social-démocratie, conservatisme, communautarisme, républicanisme ou même écologisme semblent tous inappropriés pour définir sa pensée. La solution nous est cependant suggérée par le fait que tous les chercheurs en science politique ayant travaillé sur ses idées se sont arrêtés sur la question d'un « Gandhi anarchiste ? » Leurs conclusions divergent. Nous soutenons pour notre part que la meilleure qualification de la politique du Mahatma est celle d'« anarchisme non-violent ».

B. ... à l'anarchisme non-violent

Exhibant les exemples de Blanqui ou Lénine, on a souvent soutenu que l'insurrection armée serait inhérente à la révolution. Et, pointant les *Réflexions sur la violence* de Georges Sorel⁶² ou le *Catéchisme du révolutionnaire* de Serge Netchaïev, on a tout autant associé anarchisme et violence. Il est pourtant intéressant de noter que, de même qu'il y a *des* réformismes et *des* libéralismes, il y a *des* anarchismes et *des* théories révolutionnaires. Ainsi, l'échec des révolutions communistes ne doit pas nous faire abandonner toute perspective révolutionnaire. Le massacre de millions d'âmes doit évidemment conduire à un profond effort de réflexion. Cet effort, mené à bien dans la partie précédente, a révélé qu'il s'agissait moins de bannir la révolution en soi que la révolution sous sa forme insurrectionnelle. Entre la défense du *statu quo* et la violence révolutionnaire, King ouvre la voie au projet de révolution non-violente. Mais la révolution n'est pas autosuffisante. Elle n'est pas à elle-même sa propre fin. En modifiant les rapports de force, elle vise l'avènement d'une autre société, plus humaine, qui pour King prend le nom de « pouvoir neuf » et pour Gandhi constitue ce que nous appellerons l'*anarchisme non-violent*.

Il serait aussi erroné de prétendre que la véritable non-violence est anarchiste que de soutenir que l'anarchisme doit être nécessairement non-violent. Nous cherchons simplement ici à dissiper le préjugé selon lequel la violence serait l'apanage de l'anarchisme, et à dessiner les prémises théoriques de l'anarchisme non-violent, auquel la littérature francophone n'a pour l'instant dédié que trois opuscules⁶³. Notre méthode consiste à nous appuyer sur Gandhi pour cerner les convergences de l'anarchisme et de la non-violence, puis pour en étudier les limites.

Nonviolence et anarchisme : quelle synergie chez Gandhi ?

Nehru, fils spirituel de Gandhi, voyait en lui un « rebelle-né dont la philosophie

était plus ou moins celle d'un anarchiste »⁶⁴. Il n'avait probablement pas tort, puisque Gandhi lui-même a plus d'une fois confessé que son amour de la non-violence était le corollaire de sa passion pour l'anarchisme. « Ce qui ressemble le plus à l'anarchie parfaite serait une démocratie fondée sur la non-violence »⁶⁵, confesse-t-il lors d'une interview. Cet aveu incite à rechercher les similitudes entre anarchisme et non-violence. Trois au moins doivent être mentionnées : l'horreur de l'État, la consubstantialité des moyens et des fins, et le projet d'une société fédéraliste.

L'horreur de l'État La non-violence gandhienne, puisqu'elle conduit au rejet absolu de l'État, autorise à émettre l'hypothèse de l'existence d'un anarchisme non-violent.

Gandhi et les anarchistes s'accordent avant tout à voir dans l'usage *illégitime* de la violence la caractéristique première de tout État. Gandhi définit en effet ce dernier comme « la violence sous une forme intensifiée et organisée »⁶⁶. Cette violence a beau être institutionnelle, elle est tout aussi condamnable que la violence directe (crimes, attentats). De même, les anarchistes soutiennent que l'État est fondé sur la force et que cette dernière est indue car elle sert les intérêts d'une minorité de bureaucrates et de capitalistes aux dépens du reste de la population. La police et l'armée ne défendent pas la nation contre ses ennemis intérieurs et extérieurs mais protègent les privilèges de la classe dominante contre les velléités révolutionnaires des exploités.

Par ailleurs, Gandhi et les anarchistes voient dans l'État un outil d'oppression de la société et des individus. Pour le Russe Mikhaïl Bakounine (1814-1876), contemporain de Karl Marx et père de l'anarchisme, « l'État n'est point la société, il n'en est qu'une forme historique aussi brutale qu'abstraite »⁶⁷. Gandhi maintient lui aussi en permanence la distinction entre État et société car il considère que l'État usurpe ce qui ne lui appartient pas mais qui est le propre de la société : le pouvoir. Les institutions étatiques (l'école, l'armée, les tribunaux, etc.) décident et agissent à la place des individus, les privant ainsi de leur autonomie. L'école publique apprend par exemple aux enfants à considérer l'obéissance à l'État comme supérieure à l'obéissance à leur conscience. Ainsi, écrit le Mahatma, la puissance étatique « fait le plus grand mal à l'humanité en étouffant la part d'initiative individuelle qui est à l'origine de tout progrès »⁶⁸. Dans la même veine, les anarchistes soutiennent que l'existence même de l'État détruit l'individualité puisque cette institution autoritaire fonctionne de haut en bas et impose sa volonté à ses sujets.

En conséquence, Gandhi partage le credo anarchiste du refus *absolu* de l'État. Dans la société idéale, « il n'y a aucun pouvoir politique en raison même de la disparition de l'État »⁶⁹. La structure hiérarchique de l'institution étatique et le cortège de souffrances dont elle est responsable suffisent pour Gandhi à la disqualifier de manière définitive.

La consubstantialité de la fin et des moyens Il est remarquable que l'anarchisme comme la non-violence, dans des cadres de pensée différents, maintiennent tous deux l'exigence éthico-politique de cohérence entre la fin et les moyens. Pour Gandhi, il est moralement bon et tactiquement judicieux d'utiliser des moyens politiques en accord avec la fin poursuivie. La philosophie non-violente développe l'idée, centrale, que la fin et les moyens sont des termes convertibles⁷⁰. Elle rompt ainsi avec toute une tradition machiavélienne selon laquelle il faut savoir parfois entrer dans le mal. Gandhi s'oppose frontalement à l'idée que la « la fin justifie les moyens » et en dénonce le paradoxe. Certes, les moyens ne sont justes qu'à condition que la cause soit juste. Mais la justesse de la cause ne suffit pas à garantir celle des moyens. Le problème de ce dicton est que par définition la cause juste est la nôtre, alors que la cause injuste est celle de notre adversaire. Il s'ensuit que si la fin justifie les moyens – y compris ceux de la violence – on verra se déchaîner partout la violence. Ainsi, il ne suffit pas que la fin soit juste pour que les moyens le soient également⁷¹. Il faut par ailleurs que les moyens soient accordés à la fin, qu'ils soient en cohérence avec l'objectif poursuivi. Gandhi considère que « tout, en définitive, est dans les moyens. La fin vaut ce que valent les moyens ». Les moyens sont aux fins ce que la graine est à l'arbre. On récolte exactement ce que l'on sème⁷².

On retrouve dans les théories anarchistes cette consubstantialité de la fin et des moyens. Pour atteindre l'anarchie (la société *sans* État), elles rejettent l'idée léniniste d'une période transitoire durant laquelle un État prolétarien serait aux commandes de la société. Nous savons que Marx concevait la fin de l'histoire comme une société anarchiste et sans État quel qu'il soit. Mais, pour supprimer l'État bourgeois et atteindre cette société, Lénine théorisa l'instauration transitoire de la dictature du prolétariat et de l'État prolétarien. C'est donc principalement sur la question des moyens que les anarchistes se séparent des marxistes-léninistes. Pour les premiers, nous ne saurions bâtir une société sans État par le moyen de l'État, fût-il sincèrement prolétarien, transitoire et

temporaire⁷³.

Le point central est que, pour les anarchistes comme pour les non-violents, « toute révolution n'est que le produit des moyens employés pour la faire aboutir. Les révolutions recourant à la violence engendreront donc toujours d'autres violences, de la même manière que l'usage de l'État autoritaire pour aboutir à la libération de l'homme n'a jamais abouti qu'à perpétuer sa domination »⁷⁴. Cette structure argumentative commune à l'anarchisme et à la non-violence nous permet à nouveau d'envisager l'existence d'un *anarchisme non-violent*.

Le fédéralisme gandhien : la communauté de villages L'idéal politique de Gandhi se rapproche du modèle fédéraliste et de la démocratie directe prônés par les anarchistes. Il s'incarne dans une société où le pouvoir serait décentralisé et fonctionnerait de bas en haut⁷⁵. L'information n'irait plus de bas en haut mais de haut en bas – les dirigeants devant informer en permanence les dirigés sur ce qu'ils font –, et les décisions ne s'imposeraient plus du sommet vers la base mais remonteraient de la base vers le sommet. Gandhi appelle « *swaraj* » (autonomie) une telle société. Les décisions y sont prises au niveau des unités socio-économiques de base, les villages. Dans cette communauté idéale⁷⁶, les individus devraient résoudre eux-mêmes leurs différends. L'ordre serait plus facile à maintenir grâce à un climat de coopération, de confiance mutuelle et de bonne volonté. Les villages locaux autogérés prendraient en main les fonctions jusqu'ici remplies par le gouvernement central, réduisant ainsi le rôle de la loi et de la coercition. La police serait remplacée par des travailleurs sociaux qui œuvreraient dans le respect et l'affection de leurs concitoyens. L'armée régulière laisserait place à des groupes de citoyens entraînés aux méthodes non-violentes de défense nationale et prêts à donner leur vie plutôt que de vivre sous domination étrangère.

Pour atteindre cet objectif, la décentralisation du pouvoir est nécessaire, car le centralisme est incompatible avec une structure sociale non-violente. « La véritable démocratie, écrit Gandhi, ne doit pas fonctionner grâce à vingt hommes assis au centre. Elle doit fonctionner depuis le bas par le peuple de chaque village »⁷⁷. Chaque village aura ainsi un pouvoir total, et le système de délégation et de représentation sera réduit à son strict minimum. Il importe par ailleurs de substituer la planification de l'économie à la concurrence pour mettre fin à la pauvreté. Car, explique Gandhi, la concurrence est génératrice d'inégalités, et un gouvernement non-violent est absolument impossible aussi

longtemps que subsiste l'abîme qui sépare les riches des autres millions d'affamés.

De son vivant, Gandhi n'a jamais connu la réalisation de son projet de communauté de villages. Mais il correspond autant aux expériences anarchistes de grande échelle (la Commune de Paris de 1871, la révolution spartakiste de 1919 et la révolution espagnole de 1936) qu'aux utopies politiques élaborées par Proudhon, Bakounine et Kropotkine⁷⁸. Cette proximité théorique et pratique nous autorise à parler d'un « anarchisme non-violent ».

Nonviolence et anarchisme : des réticences ?

L'idée d'une proximité entre l'anarchisme et la non-violence ne va pourtant pas sans poser quelques difficultés. Les deux premières concernent spécifiquement la personne de Gandhi, les trois suivantes sont d'ordre théorique. Présentons-les et mesurons leur portée.

Anarchie et anarchisme Le terme d'« anarchie » est équivoque puisqu'il désigne d'une part le chaos social, d'autre part une société sans pouvoir où régnerait l'ordre parfait (i.e. la société anarchiste). Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) prenait un malin plaisir à perdre son lecteur en jouant avec ces deux sens du mot. Dans un paragraphe il faisait l'apologie de l'anarchie (au sens de la société anarchiste), et dans le suivant il en faisait le procès (au sens de désordre). Le même problème se pose avec Gandhi. À de nombreuses reprises, surtout dans ses discours publics, il assimile l'anarchie à la violence et au désordre. De même, il parle indistinctement des « terroristes » et des « anarchistes ». Mais, nous l'avons vu à plusieurs reprises, il proclame que son idéal de société correspond à un « état d'anarchie éclairée ». Gandhi était conscient des deux significations du terme « anarchie », et sa condamnation de l'anarchie-désordre n'est donc pas contradictoire avec ses louanges de l'anarchie au sens d'une société anarchiste.

Gandhi autoritaire Une deuxième difficulté tient à l'autoritarisme de Gandhi et à sa conception du rôle du chef. Dans la résistance civile de masse, pense-t-il, les chefs sont indispensables au succès du mouvement et lorsque la situation l'exige ils ne doivent pas hésiter à prendre des décisions contraires à la volonté de leurs troupes. L'insistance de Gandhi sur la stricte obéissance des résistants non-violents à leurs chefs tranche parfois avec l'idéal anarchiste d'une armée autogérée et sans différence de

grades. Par ailleurs, les exemples de l'autoritarisme de Gandhi ne manquent pas. Sa femme fut la première à en pâtir, elle à qui il imposait des choix de vie particulièrement éprouvants, sans jamais la consulter, et souvent à l'encontre de l'avis qu'elle avait malgré tout exprimé. En outre, sa gestion des organes de presse du mouvement d'indépendance témoigne de la même aspiration à dominer. Gandhi prit systématiquement le parti de créer de nouveaux journaux, associations et commissions, dont il assumait la présidence, plutôt que de s'intégrer aux organes déjà existants. Mais si ce côté autoritaire du Mahatma est indéniable, il n'en résulte pas pour autant que Gandhi souhaite voir ériger ce pan de sa personnalité en modèle à imiter.

La question de l'organisation Une troisième difficulté porte sur la question de l'organisation. Elle joue pour Gandhi un rôle politique essentiel dans le succès de la non-violence. Il accordait en effet une attention maximale à la préparation des désobéissants à travers les ateliers de formation, à la planification de l'action et à l'aspect logistique. Les anarchistes, dit-on, seraient au contraire célèbres pour leur refus de toute organisation. Cela procède d'une courte vue. L'anarchisme ne se veut pas synonyme de désorganisation et de nihilisme. Et à ses compagnons qui penseraient ainsi, l'anarchiste italien Errico Malatesta adresse cette diatribe : Croyant, sous l'influence de l'éducation autoritaire reçue, que l'autorité est l'âme de l'organisation sociale, pour combattre celle-là ils ont combattu celle-ci. [...] L'erreur fondamentale des anarchistes adversaires de l'organisation est de croire qu'une organisation n'est pas possible sans autorité. [...] Si nous croyions qu'il ne pourrait pas y avoir d'organisation sans autorité, nous serions des autoritaires, parce que nous préférierions encore l'autorité qui entrave et rend triste la vie à la désorganisation qui la rend impossible⁷⁹.

Au final, l'anarchisme comme la non-violence reconnaissent donc la nécessité pratique de l'organisation.

La question de Dieu et de la religion Gandhi fait de la recherche de Dieu le fondement de l'action politique. Face à lui, l'anarchiste s'écrie : « Ni Dieu, ni maître », à quoi Bakounine renchérit par son fameux syllogisme : « Si Dieu est, l'homme est esclave ; or, l'homme peut et doit être libre ; donc Dieu n'existe pas. » Ce qui semble ainsi constituer le credo de

l'anarchisme, c'est l'antithéisme plutôt que l'athéisme : alors que pour l'athée Dieu n'existe pas, pour l'antithéiste même s'il existait, il faudrait s'en débarrasser. En conséquence, non-violence et anarchisme seraient inconciliables.

Mais il s'agit à nouveau d'une courte vue. Il y a confusion entre l'hostilité à la religion et l'hostilité à Dieu. Bakounine et le slogan « Ni Dieu, ni maître » se méprennent sur la cible. Ce que l'anarchisme récuse, c'est moins l'affirmation métaphysique de l'existence de Dieu que les conséquences socio-historiques de la religion (guerres, système de castes, opium du peuple). Il s'offusque plus contre les Églises instituées, alliées des États et des horreurs qu'ils commettent, que contre un Dieu dont, à vrai dire, il se soucie bien peu. En réalité, l'anarchiste pense, comme Jean-Paul Sartre, que « même si Dieu existait, cela ne changerait rien ». Et si Bakounine, au lieu d'attaquer la religion, s'attaque à Dieu, il ne peut y avoir à cela qu'une raison. Donnons-la pour lui : *en provoquant la « mort de Dieu », on provoque nécessairement la suppression de la religion. C'est le présupposé implicite de la démarche bakouninienne. Nous ne le discuterons pas.*

Or Gandhi professe lui aussi ses sarcasmes contre la religion. Il le fait même *au nom de Dieu*. Le Mahatma voit dans l'Église chrétienne la subversion du message originel du Christ puisque, dit-il, « le christianisme dogmatique [...] a déformé le message de Jésus »⁸⁰. En cautionnant les guerres soi-disant « justes », en menant ses croisades et en légitimant les pires oppressions, l'Église romaine a subverti la Bonne Nouvelle. Ainsi, les griefs de l'anarchisme contre la religion ne sont pas inconciliables avec la non-violence prônée par Gandhi.

L'accomplissement du projet anarchiste Une dernière difficulté semble opposer Gandhi aux anarchistes. Elle concerne la croyance en la possibilité effective de réaliser la société anarchiste non-violente idéale. Écoutons ici Jacques Ellul, dont les mots pourraient parfaitement être ceux de Gandhi : Sur quel point me séparerais-je alors d'un véritable anarchisme ? En dehors du problème religieux [que nous venons de mentionner], je crois que le point de rupture est le suivant : un véritable anarchiste pense qu'une société anarchiste, sans État, est possible, vivable, réalisable, alors que moi, je ne le pense pas. Autrement dit, j'estime que le combat anarchiste, la lutte *en direction d'une* société anarchiste sont essentiels, mais la réalisation de cette société est impossible⁸¹.

Gandhi, en effet, juste après avoir professé son idéal d'anarchie éclairée, ajoute

: « Mais dans la vie, on ne réalise jamais complètement l'idéal »⁸². À l'inverse des anarchistes, Gandhi considère que l'utopie n'a pas tant vocation à être entièrement réalisée qu'à éveiller nos consciences endormies, à les mener vers une critique de ce qui est au nom de ce qui pourrait être, mais qui ne sera pas forcément.

1. Arendt, *Du mensonge à la violence*, *op. cit.*, p. 101.
2. Muller, lors du colloque du 17 mars 2006. *Cf. supra*.
3. François Ost, « La Désobéissance civile : jalons pour un débat », Perrouy, dir., *Obéir et Désobéir. Le citoyen face à la loi*, *op. cit.*, p. 19.
4. Ost, « La Désobéissance civile », *art. cit.*, p. 18.
5. Gandhi cité dans Muller, *Le Courage de la non-violence*, *op. cit.*, p. 222.
6. Peter Ackerman, *A Force More Powerful*, New York, Palgrave, 2001.
7. Martin Luther King, *Révolution non-violente*, *op. cit.*
8. Gene Sharp, « The Meanings of Nonviolence, a Typology », *The Journal of Conflict Resolution*, vol. 3, n° 1, mars 1959, p. 41-66.
9. Timothy Garton Ash, « A Century of Civil Resistance: Some Lessons and Questions », *Civil Resistance and Power Politics*, New York, Oxford University Press, 2009, p. 375-377.
10. Anders Corr, *No Trespassing: Squatting, Rent Strikes, and Land Struggle Worldwide*, Cambridge, South End Press, 1999, et Kurt Schock, « Nonviolent Action and its Misconceptions: Insights for Social Scientists », *art. cit.*, p. 707.
11. April Carter, Howard Clark, Michael Randle, *People Power and Protest since 1945: A Bibliography of Nonviolent Action*, Londres, Housmans Bookshop, 2006. À l'appui de la thèse du zapatisme non-violent nous noterons aussi que pour Marcel Viaud la marche des Indiens zapatistes s'inscrit « dans l'esprit et les techniques » qu'ont essayé de promouvoir les anarchistes non-violents. Marcel Viaud, « Anarchisme et non-violence : un groupe, une revue », *Réfractations*, n° 5, printemps 2000, p. 103.
12. Cette conférence est retranscrite dans l'ouvrage d'Étienne Balibar, *Violence et Civilité*, Paris, Éditions Galilée, 2010.
13. Amrut Nakhre, « Meanings of Nonviolence: A Study of Satyagrahi Attitudes », *Journal of Peace Research*, vol. 13, n° 3, 1976, p. 185-197.
14. Hourya Bentouhami, *Le Dépôt des armes. La non-violence et la désobéissance civile comme déconstruction et reconstruction politique*, doctorat de l'université Paris 7, p. 255.
15. Bentouhami, *Le Dépôt des armes*, *op. cit.*, p. 277, et Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, *op. cit.*, p. 59.
16. Bentouhami, *Le Dépôt des armes*, *op. cit.*, p. 289.
17. Gandhi, *Résistance non-violente*, *op. cit.*, p. 23-24.
18. Howard Zinn, *L'Impossible Neutralité*, Marseille, Agone, 2006, p. 356.
19. Thomas Weber, *Gandhi as Disciple and Mentor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 173.
20. King, cité dans Stephen B. Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 316.
21. Martin Luther King, *Révolution non-violente*, *op. cit.*, p. 194.
22. Les trois citations qui précèdent sont respectivement extraites des p. 10, 485 et 507 de Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*
23. Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 480.
24. King, cité dans Oates, *Martin Luther King*, *op. cit.*, p. 476.
25. David Lyons, « Moral Judgement, Historical Reality, and Civil Disobedience », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, n° 1, 1998, p. 32-33. Cette position est notamment celle d'Anthony D. Wozley, disciple d'Austin, dans « Civil Disobedience and Punishment », *Ethics*, vol. 86, n° 4, 1976, p. 323-331.
26. Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, p. 95.
27. Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986, p. 306.
28. King, *Black Power*, *op. cit.*, p. 30.

29. King, *Révolution non-violente*, op. cit., p. 37.
30. King, *Combats pour la liberté*, op. cit.
31. Arendt, *Qu'est-ce que la politique ?*, op. cit., p. 102-103.
32. King, *Black Power*, op. cit., p. 30.
33. King, *Combats pour la liberté*, op. cit., p. 94.
34. Olivier Abel, « Pouvoir, amour et justice », *Études théologiques et religieuses*, 1997, n° 4, disponible sur : <http://olivierabel.fr/ethique-et-politique/pouvoir-amour-et-justice-a-partir-de-tillich-ricoeur.html> (consulté le 31 mars 2011).
35. Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié, 1990, p. 241-242.
36. Paul Ricœur, *Amour et Justice*, Paris, Points, 2008.
37. Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Paris, 10/18, 1965, p. 135.
38. Razmig Keucheyan, *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2010, p. 36-38.
39. Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, 1998.
40. Slavoj Žižek, *Fragile absolu*, Paris, Flammarion, 2008.
41. Daniel Bensaid, *Le Pari mélancolique*, Paris, Fayard, 1997.
42. Jacques Ellul, *Entretiens avec Jacques Ellul*, Paris, La Table ronde, 1994, p. 52.
43. Mellon, Sémelin, *La Nonviolence*, op. cit., p. 44.
44. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 238.
45. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 235.
46. John Rawls, *Théorie de la justice*, op. cit., p. 251.
47. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 232.
48. Adam Smith, *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, livre IV, ch. II, Paris, Flammarion, 1991.
49. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 144.
50. Ramin Jahanbegloo, *Gandhi, aux sources de la non-violence*, Paris, Éditions du Félin, 1998, p. 110.
51. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 244.
52. Gandhi, cité dans Thomas Pantham, « Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond Liberal Democracy », *Political Theory*, vol. 11, n° 2, mai 1983, p. 169.
53. Raghavan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New Delhi, Oxford University Press, 2000, p. 254.
54. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 221-222.
55. *Ibid.*, p. 234.
56. *Ibid.*, p. 215-216.
57. Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 149.
58. *Ibid.*, p. 248.
59. Gandhi, cité dans Nirmal Kumar Nose, « An Interview with Mahatma Gandhi », *Studies in Gandhism*, Ahmadabad, Navajivan Publishing House, 1972, p. 42.
60. Ce paragraphe s'inspire de l'article de Thomas Pantham, « Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond liberal democracy », art. cit., p. 165-188.
61. Chantal Mouffe, « Penser la démocratie moderne avec, et contre, Carl Schmitt », *Revue française de science politique*, vol. 42, n° 1, 1992, p. 83-96.
62. Georges Sorel (1847-1922) est un sociologue et philosophe français, théoricien du syndicalisme révolutionnaire. Dans ses *Réflexions sur la violence*, il en légitime l'usage en tant qu'elle permet l'avènement du socialisme.
63. *Alternatives non-violentes*, hiver 2000-2001, n° 117, « Anarchisme, non-violence, quelle synergie ». Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, Éditions du monde libertaire, 2000. Et « Violence, contre-violence, non-violence anarchistes », *Réfractations*, n° 5, printemps 2000.
64. Nehru, cité dans Suzanne Lassier, *Gandhi et la non-violence*, op. cit., p. 132.
65. Gandhi, cité dans Nirmal Kumar Nose, « An Interview with Mahatma Gandhi », *Studies in Gandhism*,

op. cit., p. 42.

[66.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 246.

[67.](#) Bakounine, cité dans Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'anarchisme*, tome I, Paris, La Découverte, 1999, p. 171.

[68.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 246.

[69.](#) *Ibid.*, p. 238.

[70.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 147.

[71.](#) Muller, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, *op. cit.*, 1994, p. 86.

[72.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 147-148.

[73.](#) Alexander Berkman, *Qu'est-ce que l'anarchisme ?*, Montreuil, L'Échappée, 2010.

[74.](#) Bekaert, *Anarchisme, violence, non-violence*, *op. cit.*, p. 59-60.

[75.](#) Gandhi, cité dans Jahanbegloo, *Gandhi, aux sources de la non-violence*, *op. cit.*, p. 105-106.

[76.](#) Ce passage s'inspire de la présentation qu'en fait Parekh, *Colonialism, Tradition and Reform*, *op. cit.*

[77.](#) Gandhi, cité dans Pantham, « Thinking with Mahatma », *art. cit.*, p. 173.

[78.](#) Dont nous pouvons trouver une présentation synthétique mais pertinente dans Normand Baillargeon, *L'Ordre moins le pouvoir*, Marseille, Agone, 2001.

[79.](#) Errico Malatesta, cité dans Daniel Guérin, *L'Anarchisme*, Paris, Gallimard, 1981, p. 61.

[80.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 92.

[81.](#) Jacques Ellul, *Anarchisme et Christianisme*, Paris, La Table ronde, 1998, p. 32.

[82.](#) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 238.

POUR NE JAMAIS CONCLURE

Ce travail était placé sous le signe des interrogations, non des certitudes. Il ne vise pas à emporter l'adhésion du lecteur mais à susciter des interrogations fécondes. Une philosophie politique réellement démocratique et non-violente – se voulant ainsi fidèle à l'objet qu'elle examine – n'apporte pas à nos yeux des vérités définitives ; elle soulève des questions pertinentes. Elle expose des problèmes tout en assumant son incapacité à en fournir des solutions. La philosophie dominante, préoccupée exclusivement par la bonne gouvernance bureaucratique-étatique du social, reste aveugle aux divisions qui le traversent et aux luttes des opprimés. Pour une philosophie non-violente, il s'agit dès lors d'exhiber les torts et les conflits qui ne cessent de traverser notre société. La désobéissance civile en fait partie. L'irruption des Noirs américains et des Indiens sur une scène politique dans laquelle ils n'étaient nullement invités et même fortement rejetés doit constituer un point d'appui pour la théorie politique.

En nous focalisant sur le discours des militants non-violents eux-mêmes, nous estimons avoir posé un regard nouveau sur l'analyse de la désobéissance civile. Cette dernière, loin de menacer la démocratie, en est constitutive. De sorte que, d'une part, la vertu cardinale du citoyen n'est pas l'obéissance mais la responsabilité et que, d'autre part, la citoyenneté n'est pas un statut juridique mais une qualité politique conférée provisoirement au sujet qui entre et reste en action. Bien qu'elle se donne à première vue comme infracivique, cette désobéissance est en même temps un type d'action supracivique. Au fond, le désobéissant se soustrait momentanément à la loi pour, paradoxalement, en fournir une plus haute affirmation.

En mettant en évidence l'existence de la pensée désobéissante, notre objectif n'était pas d'élaborer une énième variante de la théorie critique ou de complexifier encore un peu la dénonciation de la philosophie libérale. La pensée gandhienne et ses ramifications permettent certes de rappeler – après Miguel Abensour et beaucoup d'autres – que « l'État démocratique » et la « démocratie libérale » constituent des oxymores. Mais là n'est pas le principal. Nous cherchions davantage à rattraper le temps perdu en montrant comment la « non-violence » – dont les potentialités ont jusqu'ici été sous-estimées – peut constituer un principe d'intelligibilité politique valide. Tel était le sens, notamment, du troisième chapitre de l'ouvrage. Dès lors que l'on reconnaît à la non-violence une place à part entière parmi les idées politiques fécondes, il serait possible de prolonger cette réflexion en confrontant ladite non-violence à la

notion de conflit – qui occupe elle aussi une place centrale dans notre développement.

Contre la compréhension libérale du politique – qui réduit ce dernier à l'étatique et au juridique – et contre l'approche conservatrice – centrée sur l'ordre et l'hétéronomie –, la pensée désobéissante s'inscrit dans une tradition méconnue, voire occultée, qui place le *conflit* à la source de la liberté. La pensée désobéissante est donc redevable à l'œuvre de Claude Lefort (1924-2010), lecteur de Machiavel. Cependant, elle ne se contente pas de reprendre telle quelle ce que Martin Breugh a appelé la « pensée de la plèbe ». L'apport désobéissant consiste, à côté du *conflit*, à ajouter un second principe d'intelligence du politique : la *non-violence*. Il est assez surprenant que la pensée plébéienne, qui appréhende le politique à partir du conflit et dans la perspective utopique d'une société libérée de la domination – c'est-à-dire non-violente –, n'ait pas cherché à articuler *conflit* et *non-violence*. On s'étonne de ce que cette pensée agonistique prenne si peu le soin de distinguer entre différentes formes de conflit, d'autant qu'un auteur comme Abensour nous a habitués, dans le reste de son œuvre, à raisonner sur le mode de la pluralité : il n'y a pas une mais des utopies (les trois formes d'utopies socialistes-communistes décrites dans sa thèse de doctorat), il n'y a pas une mais des démocraties (démocratie libérale, démocratie sauvage, démocratie insurgeante), il n'y a pas une mais des révolutions (révolution jacobine et révolution communaliste). On pourrait supposer que, si ces auteurs ne disent mot de la pluralité des formes de conflit en général et du conflit non-violent en particulier, c'est qu'ils adhèrent par défaut à l'idée dominante selon laquelle le conflit ne va pas sans violence. L'apport de la pensée désobéissante serait alors de montrer que l'on peut penser le conflit sans mort d'hommes, sans armes, voire sans soumission, et que l'on peut donc penser la politique sans la réduire à la domination – ce que, finalement, ne cesse d'avancer Miguel Abensour. En insistant sur les formes non-violentes de conflit, la pensée désobéissante fournirait ainsi une nouvelle manière de distinguer la politique (entendue comme action en commun dans un espace conflictuel) de la violence (entendue comme moyen purement instrumental de contraindre l'autre à faire ce que l'on le veut). Le conflit politique serait alors à séparer du conflit guerrier, car l'adversaire politique, contrairement à l'ennemi guerrier, n'est jamais à éliminer.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1993.
- Aristote, *Rhétorique*, trad. M. Dufour et A. Wartelle, Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1938-1973.
- Hugo Adam Bedau, *Civil Disobedience: Theory and Practice*, New York, Pegasus, 1969.
- Hourya Bentouhami, *Le Dépôt des armes. La nonviolence et la désobéissance civile comme déconstruction et reconstruction politique*, doctorat de l'université Paris 7 : Sciences juridiques et politiques, mention Philosophie politique, 2009, sous la direction d'Étienne Tassin.
- Consolate Bigirimana, « Essai d'analyse philosophique de la désobéissance civile », *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 2, 2005, p. 337-344.
- José Bové, Gilles Luneau, *Pour la désobéissance civique*, Paris, La Découverte, 2004.
- Francisco Fernandez Buey, *Desobediencia civil*, Madrid, Bajo Cero, 2005.
- Sandrine Chassagnard-Pinet, « La Désobéissance civile face à la normativité du droit », David Hiez, Bruno Villalba, dir., *La Désobéissance civile. Approches politique et juridique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2008.
- Marshall Cohen, « Civil Disobedience in a Constitutional Democracy », *The Massachusetts Review*, n° 10, printemps 1969, p. 211-226.
- Ariel H. Colombo, *Desobediencia civil y democracia directa*, Madrid, Prometeo Libros, 1998.
- Chloé Di Cintio, *Petit traité de désobéissance civile*, Gémenos, Respublica, 2010.
- María José Falcon y Tella, *La Désobéissance civile face à la philosophie du droit*, Genève, Éditions Diversités, 2004.
- María José Falcon y Tella, « Un droit à la désobéissance civile », <http://www.aidh.org/uni/biblio/pdf/1-5.pdf> (consulté le 3 mai 2011).
- Johan Galtung, « On the Meaning of Nonviolence », *Journal of Peace Research*, vol. 2, n° 3, 1965, p. 228-257.
- Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1990.
- Gandhi, *Résistance non violente*, Paris, Buchet/Chastel, 2007.
- Gandhi, *Ma nonviolence*, Paris, Stock, 1974.
- Gandhi, *Lettre à l'ashram*, Paris, Albin Michel, 1960.

Gandhi, *Autobiographie ou mes expériences de vérité*, Paris, PUF, 2008.

Gandhi, *Hind Swaraj and Other Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Gandhi, *Moral and Political Writings of Mahatma Gandhi*, édité par Raghavan Iyer, Oxford, Clarendon Press, 3 vol., 1986-1987.

Mathilde Girard, « Du dedans au dehors de l'espace démocratique : la désobéissance civile », *Multitudes*, 2010/2, n° 41, p. 212-218.

Jürgen Habermas, « Le Droit et la Force », *Écrits politiques*, Paris, Cerf, 1990.

David Hiez, « Les Conceptions du droit et de la loi dans la pensée désobéissante », *La Désobéissance civile. Approches politique et juridique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2008.

Graham Hughes, « Civil Disobedience and the Political Doctrine », *New York University Law Review*, vol. 43, n° 2, mars 1968.

Martin Luther King, *Révolution non-violente*, Paris, Payot & Rivages, 2006.

Martin Luther King, *Black Power*, Paris, Payot et Rivages, 2008.

Martin Luther King, *Combats pour la liberté*, Paris, Payot, 1968.

Martin Luther King, *Autobiographie*, édité par Clayborne Carson, Paris, Bayard, 2000.

Martin Luther King, *Je fais un rêve : les grands textes du pasteur noir*, Paris, Le Centurion, 1987.

Martin Luther King, *Où allons-nous ? La dernière chance de la démocratie américaine*, Paris, Payot, 1968.

Martin Luther King, *The Papers of Martin Luther King*, édité par Clayborne Carson, Londres, University of California Press, 6 vol., 1992-2007.

Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, 2002.

Sandra Laugier, Albert Ogien, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010.

David Lyons, « Moral Judgement, Historical Reality, and Civil Disobedience », *Philosophy and Public Affairs*, vol. 27, n° 1, 1998, p. 31-49.

Brian Martin, « Gene Sharp's Theory of Power », *Journal of Peace Research*, vol. 26, n° 2, mai 1989, p. 213-222.

William R. Marty, « Nonviolence, Violence and Reason », *The Journal of Politics*, vol. 33, n° 1, février 1971, p. 3-24.

Christine Mason, « Women, Violence, Nonviolent Resistance in East Timor », *Journal of Peace Research*, vol. 42, n° 6, novembre 2005, p. 737-749.

Christian Mellon, « Qu'est-ce que la désobéissance civile ? », *Alternatives non-*

violentes, n° 108, 1998. Disponible sur : http://www.nonviolence-mp.org/la%20nonviolence_fichiers/mellon.htm (consulté le 3 mai 2011).

Christian Mellon, Jacques Sémelin, *La Nonviolence*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 1994.

Jean-Marie Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, Paris, Seuil, 1981.

Jean-Marie Muller, *Le Courage de la nonviolence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2001.

Jean-Marie Muller, *Dictionnaire de la nonviolence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2005.

Ashish Nandy, « Oppression and Human Liberation: Towards a Third World Utopia », *Alternatives*, IV, octobre 1978.

Patrick Neal, « Theory, Postwar Anglo-American », Seymour Lipset, dir., *Political Philosophy: Theories, Thinkers, and Concepts*, Washington, CQ Press, 2001.

François Ost, « La Désobéissance civile : jalons pour un débat », Pierre-Arnaud Perrouty, dir., *Obéir et Désobéir. Le citoyen face à la loi*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2000, p. 15-39.

Mario Pedretti, *La Figure du désobéissant en politique*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Pierre-Arnaud Perrouty, « Légitimité du droit et désobéissance », *Obéir et Désobéir. Le Citoyen face à la loi*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2000, p. 59-92.

Giuliano Pontara, « Nonviolence », Monique Canto-Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1987, p. 1048-1052.

Paul F. Power, « Civil Disobedience as Functional Opposition », *The Journal of Politics*, vol. 34, n° 1, février 1972, p. 37-55.

Paul F. Power, « On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought », *The American Political Science Review*, vol. 64, n° 1, mars 1970, p. 35-47.

Bernard Quelquejeu, « Comment John Rawls justifie-t-il la désobéissance civile ? », *Alternatives non-violentes*, n° 108, 1998, p. 3-9.

John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

Alain Refalo, « Désobéissance civile ou civique ? », *Alternatives non-violentes*, n° 142, p. 34-36.

Alain Refalo, « La Criminalisation de la désobéissance civile », disponible sur http://www.nonviolence-mp.org/reflexions_fichiers/refalo2.htm (consulté le 6 février 2011).

Paul Ricœur, « L'Homme nonviolent et sa présence à l'histoire », *Histoire et Vérité*, Paris, Seuil, 1967, p. 265-277.

Gerald Runkle, « Is Violence Always Wrong? », *The Journal of Politics*, vol. 38, n° 2, mai 1976, p. 367-389.

Kurt Schock, « Nonviolent Action and its Misconceptions: Insights for Social Scientists », *Political Science and Politics*, vol. 36, n° 4, octobre 2003, p. 705-712.

Jacques Sémelin, *Quand les dictatures se fissurent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

Gene Sharp, *The Politics of Nonviolent Action*, Boston, Porter Sargent, 1973.

Gene Sharp, « Nonviolent Struggle », *Journal of Palestine Studies*, vol. 17, n° 1, automne 1987, p. 37-55.

Gene Sharp, « The Meanings of Nonviolence, a Typology », *The Journal of Conflict Resolution*, vol. 3, n° 1, mars 1959, p. 41-66.

David Spitz, « Democracy and the Problem of Civil Disobedience », *The American Political Science Review*, vol. 48, n° 2, juin 1954, p. 386-403.

Nathalie Tenenbaum, « Désobéissance civile et recomposition des pratiques protestataires dans le mouvement altermondialiste en France », David Hiez, Bruno Villalba, dir., *La Désobéissance civile. Approches politique et juridique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2008.

Henry David Thoreau, *De l'esclavage, plaidoyer pour John Brown*, Paris, Mille et une nuits, 2006.

Henry David Thoreau, *La Désobéissance civile*, Paris, Le Passager clandestin, 2007.

Henry David Thoreau, *Désobéir*, Paris, Éditions de l'Herne, 10/18, 1994.

Henry David Thoreau, *Walden ou la vie dans les bois*, Paris, Gallimard, 1990.

Léon Tolstoï, *Le royaume des cieux est en vous*, Le Pré Saint-Gervais, Le Passager clandestin, 2010.

Anthony D. Woosley, « Civil Disobedience and Punishment », *Ethics*, vol. 86, n° 4, 1976, p. 323-331.

Howard Zinn, *L'Impossible Neutralité*, Marseille, Agone, 2006.

Howard Zinn, *Désobéissance civile et démocratie*, Marseille, Agone, 2010.

Sources secondaires

Sur La Boétie

Miguel Abensour, « Les Leçons de la servitude et leur destin », dans Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, 2002.

Miguel Abensour, « Du bon usage de la servitude volontaire ? », *Réfractations*, n° 17, hiver 2007.

Pierre Clastres, « Liberté, Malencontre, Innommable », dans Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, 2002.

Pierre Clastres, « Le Retour des Lumières », *Revue française de science politique*, 1977, volume 27, n° 1, p. 22-29.

Simone Goyard Fabre, « Introduction », dans Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1993.

Simone Weil, « Méditation sur l'obéissance et la liberté », dans Étienne de La Boétie, *Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot & Rivages, 2002.

Sur Thoreau

Marc Bellot, « Ralph Waldo Emerson et le transcendantalisme américain », disponible sur http://cle.ens-lyon.fr/74154886/0/fiche___pagelibre/ (consulté le 3 mai 2010).

Michel Granger, « Gestes spectaculaires, texte vécu », dans H. D. Thoreau, *Désobéir*, Paris, Éditions de l'Herne, 10/18, 1994.

Ruth Lane, « Standing “Aloof” from the State: Thoreau on Self-Government », *The Review of Politics*, vol. 67, n° 2, printemps 2005, p. 283-310.

Sandra Laugier, *Une autre pensée politique américaine. La Démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Michel Houdiard Éditeur, 2004.

Jack Turner, « Performing Conscience: Thoreau, Political Action, and the Plea for John Brown », *Political Theory*, vol. 33, n° 4, août 2005, p. 448-471.

Sur Gandhi

- A. Appadorai, « Gandhi's Contribution to Social Theory », *The Review of Politics*, vol. 31, n° 3, juillet 1969, p. 312-328.
- Étienne Balibar, « Lénine et Gandhi : une rencontre manquée ? », *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010.
- Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence: the Gandhian Philosophy of Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1958.
- Robert Deliège, *Gandhi, sa vie, sa pensée*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du septentrion, 2008.
- Louis Fischer, *Vie du Mahatma Gandhi*, Paris, Calmann-Lévy, 1952.
- Farah Godrej, « Nonviolence and Gandhi's Truth: A Method for Moral and Political Arbitration », *The Review of Politics*, vol. 68, n° 2, printemps 2006, p. 287-317.
- Jean Herbert, *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Paris, Marabout, 1974.
- Raghavan Iyer, *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*, New Delhi, Oxford University Press, 2000.
- Ramin Jahanbegloo, *Gandhi. Aux sources de la nonviolence*, Paris, Éditions du Félin, 1998.
- Christine Jordis, *Gandhi*, Paris, Gallimard, 2006.
- Robert E. Klitgaard, « Gandhi's Nonviolence as a Tactic », *Journal of Peace Research*, vol. 8, n° 2, 1971, p. 143-153.
- Suzanne Lassier, *Gandhi et la nonviolence*, Paris, Seuil, 2000.
- Edward A. Leonard, « The Political Theory of Satyagraha: An Introduction and a Plea for Further Study », *The Western Political Quarterly*, vol. 22, n° 3, septembre 1969, p. 594-604.
- Claude Markovits, *Gandhi*, Paris, Presses de Sciences Po, 2000.
- Jean-Marie Muller, *Gandhi, la sagesse de la nonviolence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.
- Jean-Marie Muller, *Gandhi l'insurgé. L'épopée de la marche du sel*, Paris, Albin Michel, 1997.
- Amrut Nakhre, *Social Psychology of Nonviolent Action: a Study of three Satyagrahas*, Delhi, Chanakya, 1982.
- Amrut Nakhre, « Meanings of Nonviolence: a Study of Satyagrahi Attitudes », *Journal of Peace Research*, vol. 13, n° 3, 1976, p. 185-197.
- Nirmal Kumar Nose, « An Interview with Mahatma Gandhi », *Studies in Gandhism*, Ahmadabad, Navajivan Publishing House, 1972.

Sarah Panter Brick, *Gandhi contre Machiavel*, Paris, Denoël, 1963.

Thomas Pantham, « Thinking with Mahatma Gandhi: Beyond Liberal Democracy », *Political Theory*, vol. 11, n° 2, mai 1983, p. 165-188.

Bhikhu Parekh, *Colonialism, Tradition and Reform: an Analysis of Gandhi's Political Discourse*, New Delhi, Sage Publications, 1999.

Bhikhu Parekh, *Gandhi's Political Philosophy: a Critical Examination*, Basingstoke, MacMillan, 1991.

Giuliano Pontara, « Gandhi », Monique Canto-Sperber, dir., *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1987, p. 591-596.

Paul F. Power, « Toward a Re-Evaluation of Gandhi's Political Thought », *The Western Political Quarterly*, vol. 16, n° 1, mars 1963, p. 99-108.

Thomas Weber, *Gandhi as Disciple and Mentor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Sur King

James H. Cone, *Malcom X et Martin Luther King. Les effets d'une colère noire*, Genève, Labor et Fides, 1993.

Serge Molla, *Les Idées noires de Martin Luther King*, Genève, Labor et Fides, 2008.

Stephen B. Oates, *Martin Luther King*, Paris, Le Centurion, 1985.

Donald H. Smith, « An Exegesis of Martin Luther King Jr.'s Social Philosophy », *Phylon*, vol. 31, n° 1, 1970, p. 89-97.

Bo Wirmark, « Nonviolent Methods and The American Civil Rights Movement 1955-1965 », *Journal of Peace Research*, vol. 11, n° 2, 1974, p. 115-132.

Sur Rawls et Habermas

Catherine Audard, « Le Principe de légitimité démocratique et le débat Rawls-Habermas », dans R. Rochlitz, *Habermas. L'usage public de la raison*, Paris, PUF, 2002, p. 95-132.

Estelle Ferrarese, « Le Conflit politique selon Habermas », *Multitudes*, 2010/2, n° 41, p. 196-202.

Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », *Cités*, 2003/1, n° 13, p. 151-170.

Laurent Lemasson, « La Démocratie radicale de Jürgen Habermas. Entre socialisme et anarchie », *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 1, 2008, p. 39-67.

Yves Sintomer, *La Démocratie impossible ? Politique et modernité chez Weber et Habermas*, Paris, La Découverte, 1999.

Philosophie juridique

Barbara Allen, *Publius*, vol. 30, n° 4, automne 2000, p. 71-113.

Michel Bastit, *Naissance de la loi moderne*, Paris, PUF, 1990.

George Berkeley, *De l'obéissance passive*, trad. D. Deleule, Paris, Vrin, 1983.

Éric Desmons, *Droit et devoir de résistance en droit interne*, Paris, LGDJ, 1999.

Carlos Miguel Herrera, *La Philosophie du droit de Hans Kelsen*, Québec, Presses de l'université Laval, 2004.

Hans Kelsen, *La Démocratie : sa nature, sa valeur*, trad. Charles Eisenmann, Paris, Economica, 1988.

Hans Kelsen, *Théorie pure du droit*, Neuchâtel, La Baconnière, 1988.

Alain Sériaux, *Le Droit naturel*, Paris, PUF, 1993.

Michel Villey, *La Formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2003.

Sur la démocratie radicale et l'anarchisme

Normand Baillargeon, *L'Ordre moins le pouvoir*, Marseille, Agone, 2001.

Xavier Bekaert, *Anarchisme, violence, nonviolence*, Paris, Éditions du monde libertaire, 2000.

Alexander Berkman, *Qu'est-ce que l'anarchisme ?*, Montreuil, L'Échappée, 2010.

Martin Breugh, *L'Expérience plébéienne*, Paris, Payot, 2007.

Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

Cornelius Castoriadis, *Les Carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986.

Ariel H. Colombo, *Desobediencia civil y democracia directa*, Madrid, Prometeo Libros, 1998.

Eduardo Colombo, *L'Espace politique de l'anarchie. Esquisses pour une philosophie politique de l'anarchie*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2008.

Francis Dupuy Deri, « L'Esprit anti-démocratique des fondateurs de la démocratie moderne », *Agone*, n° 22, décembre 1999, p. 95-114.

Jacques Ellul, *Anarchisme et Christianisme*, Paris, La table ronde, 1998.

Hans Magnus Enzensberger, *Les Rêveurs de l'absolu*, Paris, Allia, 1998.

Moses Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 2003.

Daniel Guérin, *Ni Dieu ni Maître. Anthologie de l'anarchisme*, tome I, Paris, La Découverte, 1999.

Daniel Guérin, *L'Anarchisme*, Paris, Gallimard, 1981.

Razmig Keucheyan, *Une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, La Découverte, 2010.

Jacques Rancière, *La Haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2005.

Jacques Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

Pierre Rosanvallon, *L'Âge de l'autogestion*, Paris, Seuil, 1976.

Isabelle Sommier, *La Violence révolutionnaire*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2008.

Slavoj Žižek, *Fragile absolu*, Paris, Flammarion, 2008.

**REMERCIEMENTS CE TRAVAIL N'AURAIT PAS VU LE
JOUR SANS L'AIDE PRÉCIEUSE DE NOMBREUSES
PERSONNES, ENSEIGNANTS ET AMIS, QUI, À L'OCCASION
D'UN COURS OU AU DÉTOUR D'UNE DISCUSSION, M'ONT
FAIT PART DE LEUR SAVOIR ET DE LEURS PRÉCIEUX
CONSEILS. QUE SOIENT ICI PARTICULIÈREMENT
REMERCIÉS MIGUEL ABENSOUR, HOURYA
BENTOUHAMI, JEAN-MARIE DONEGANI, YOHAN
DUBIGEON, FRANCIS DUPUIS-DÉRI, CYRIL GRANIER,
FRÉDÉRIC GROS, JUSTINE LACROIX, MARTINE
LEIBOVICI ET ÉTIENNE TASSIN.**

Je tiens également à remercier Clémence André, Hélène Cavat, Renaud Chauvin-Martin, Camille Le Coz et Félix Léger pour leur précieuse relecture.

J'exprime toute ma gratitude à mes éditeurs, Joël Chandelier et David Meulemans, pour l'enthousiasme avec lequel ils ont accueilli mon projet d'ouvrage.

Enfin, je dédie ce travail à Marion, en signe de l'importance de ta présence à mes côtés.

Les Éditions Aux forges de Vulcain

Selon la légende, Vulcain a forgé le bouclier de Mars, le trident de Neptune, le char d'Apollon. Dans l'assemblée des dieux, il n'est certes ni le plus fort, ni le plus beau ; mais parce qu'il a donné aux autres le moyen de leur puissance, il est le plus nécessaire.

Les Éditions Aux forges de Vulcain forgent patiemment les outils de demain. Elles produisent des textes. Elles ne croient pas au génie, elles croient au travail. Elles ne croient pas à la solitude de l'artiste, mais à la bienveillance mutuelle des artisans. Elles espèrent plaire et instruire. Elles souhaitent changer la figure du monde.

COLLECTION SCIENCES

Collection dirigée par Joël Chandelier

1. *La Mémoire, outil et objet de connaissance*, Collectif
2. *Cahiers de régie*, Constantin Stanislavski
3. *Les Enfants et la philosophie*, Marie Agostini
4. *L'Angoisse de l'influence*, Harold Bloom
5. *Désobéir en démocratie, la pensée désobéissante de Thoreau à Martin Luther King*, Manuel Cervera-Marzal

© Tous droits réservés © Les Éditions Aux forges de Vulcain, 2013

ISBN : 978-2-919176-51-9

Collection « Sciences ». ISSN : 1968-5130

Dépôt légal – 1^{re} édition : août 2013

Principe de couverture : Elena Vieillard Relecture-correction : Francis Guévremont Les Éditions Aux forges de Vulcain

131, avenue de Flandre, 75019 Paris

www.auxforgesdevulcain.fr