

Hourya Bentouhami

La désobéissance civile à l'épreuve du principe du *fair-play* : entre ingratitude et reconnaissance

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Hourya Bentouhami, « La désobéissance civile à l'épreuve du principe du *fair-play* : entre ingratitude et reconnaissance », *Tracés. Revue de Sciences humaines* [en ligne], 11 | 2006, mis en ligne le 11 février 2008. URL : <http://traces.revues.org/index234.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : ENS Éditions
<http://traces.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://traces.revues.org/index234.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© ENS Éditions

La désobéissance civile à l'épreuve du principe du *fair-play* : entre ingratitude et reconnaissance

La désobéissance civile comme infraction délibérée à la loi en vue d'alerter l'opinion publique sur une injustice semble remettre en cause un principe démocratique par excellence : la soumission égale à la loi. Ce principe légaliste expliquant le devoir d'obéissance s'accompagne d'un principe pragmatique : celui du *fair-play* qui consiste en l'acceptation de sa défaite ou d'une position défavorable dans un système organisant la réciprocité des avantages. En effet tout système démocratique puise sa stabilité dans le respect par ses membres de la coopération dont ils reçoivent incontestablement les bienfaits. L'obéissance à la loi est ainsi fondée dans cette théorie sur l'idée que la production de biens publics, qui nécessite la coopération de tous, œuvre de manière indivisible pour tous. Des exemples paradigmatiques de ce type de biens dont on profite sont la défense nationale ou la santé publique. Ce qui est sous-jacent à cette théorie de l'obligation est la reconnaissance de la production continue d'avantages mutuels : reconnaissance, qui obligerait effectivement à la participation au système de coopération ou de compétition électorale même quand celui-ci ne nous serait pas immédiatement ou momentanément avantageux. Ainsi le principe du *fair-play*, autrement appelé équité par Rawls dans *Théorie de la Justice*¹, désignerait la conduite démocratique consistant d'une part à reconnaître la défaite comme la contrepartie du risque inhérent au jeu démocratique (ceci revient à accepter la possibilité d'être une minorité obéissant aux lois de la majorité), d'autre part à accepter le jeu de l'organisation collective, à savoir la mutualisation des restrictions : j'accepte la possibilité d'une réduction de ma liberté et de la satisfaction de mes intérêts personnels pourvu que par ailleurs j'ai la garantie en d'autres circonstances de bénéficier de cet engagement. Mais la désobéissance civile semble rompre ce principe loyaliste puisqu'elle consisterait :

– soit pour une minorité à ne pas accepter la défaite électorale, et donc elle décrirait la résistance à la majorité sous forme d'*obstruction visible* à la loi (distincte de l'opposition parlementaire qui, elle, relève des procédures régulières de contestation de la loi) ;

1. Rawls, J., *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Points Essais, 1987 (1971), § 52.

– soit pour un individu à ne pas accepter de jouer le jeu collectif et à profiter clandestinement des avantages du système de coopération sans participer à sa production : on parlera à ce propos de *défection invisible* parce qu'insensible et clandestine (comme dans la tentative de fuir le paiement d'impôts).

Alors que le *fair-play* manifesterait ainsi la capacité d'un individu ou d'un groupe d'individus à affronter l'incertitude des procédures et délibérations démocratiques, la désobéissance civile ressortirait quant à elle à une conduite contre-adaptative, inopportune et illégitime car brisant les règles de la coopération. *Obstruction visible à la loi* et *défection invisible* recouvriraient deux formes de rupture des règles de la coopération sociale. Il nous revient d'examiner ici quand la désobéissance civile peut effectivement être assimilée à l'une ou l'autre de ces formes de rupture de la coopération, c'est-à-dire quand elle peut être accusée de tyrannie de la minorité (obstruction visible à la loi) et quand elle peut être considérée comme fuite opportuniste hors du système de mutualisation des restrictions (défection invisible). Dans les deux cas, obstruction et défection, la désobéissance est perçue comme un acte déloyal. Difficile en effet de maintenir l'idée de la persistance d'un sentiment d'obligation, ou même d'une loyauté, dans l'acte même de rupture des règles de coopération. D'où les critiques suivantes :

– si la société est conçue comme s'organisant autour du principe des avantages et restrictions mutuels, alors celui qui rompt cette coopération est perçu comme un *free rider* (cavalier seul), c'est-à-dire un égoïste qui cherche à bénéficier des avantages de la société sans participer à la production de ces avantages. Dans quelle mesure par conséquent la désobéissance civile peut-elle être associée à ce type de comportement de clandestinité délinquante ?

– une autre critique de la désobéissance civile vient d'une variante du principe du *fair-play*, connu historiquement sous le nom de solidarisme juridique lequel pose le principe d'une dette sociale que tout individu contracte du seul fait de sa naissance et de sa résidence dans le pays. Dans cette perspective, la personne qui ose désobéir fait preuve d'ingratitude. Deux questions se posent alors : dans quelle mesure la désobéissance civile peut-elle être conçue comme ingratitude, rompant les règles de la loyauté privée (la gratitude étant la forme de la reconnaissance privée à l'intérieur d'un cercle restreint, amical ou familial) ? Et deuxièmement, la gratitude ou la bienveillance envers les institutions est-elle un bon paradigme pour décrire les relations entre citoyens et institutions publiques ?

Ce travail suivra deux orientations pour répondre à ces différentes questions et essayer de conceptualiser adéquatement la désobéissance civile par rapport aux formes existantes de résistances illégales : premièrement il s'agira d'élucider à l'intérieur de la théorie de l'obligation politique rawlsienne, l'argumentation qui permet

de rattacher la désobéissance civile au *fair-play* et à la loyauté envers un système dont le caractère juste se définit à partir de l'équité. Deuxièmement on insistera sur la critique de ce principe de *fair-play*, considéré aussi bien de manière neutre comme la reconnaissance d'un système d'avantages mutuels ou de manière plus moralisante comme le devoir de bienveillance envers des institutions présumées bienfaitrices: nous chercherons à démontrer ainsi la nécessité de passer du modèle de la gratitude à celui de la reconnaissance. En effet, il faut pouvoir sortir du cadre théorique de l'obligation politique, même appréhendé à travers le principe d'équité et du *fair-play*, pour pouvoir penser un élargissement de la conception de la désobéissance civile et pour pouvoir distinguer la loyauté de la légalité. Le nœud de la critique porte notamment sur la possibilité de dénoncer les injustices et les inégalités, même celles dont on peut penser qu'elles sont justifiées par l'organisation globale des avantages. On verra ainsi qu'un certain type de désobéissances relève véritablement d'une résistance à l'oppression et d'une lutte pour la reconnaissance², c'est-à-dire d'une résistance aux tentatives d'invisibilisation de certaines formes de domination.

I – Désobéissance et coopération

Peut-on considérer la désobéissance civile comme un acte de *fair-play*? Le principe du *fair-play* a été pensé pour résoudre certaines des apories des théories de l'obligation politique, notamment celle du contractualisme lequel repose sur un réquisit social difficilement constatable : le consentement exprès ou tacite, parce que le contrat social n'est pas renouvelé quotidiennement à travers l'organisation d'élections ou autres consultations publiques, et parce que le caractère tacite passe précisément inaperçu. C'est ce que pose John Rawls dans son article « Legal Obligation, and the Duty of Fair Play »³ d'abord et plus tard dans *Théorie de la Justice*⁴. L'assentiment à l'intérêt général souffre d'un déficit motivationnel en raison de la neutralisation de la satisfaction des intérêts particuliers si bien qu'un bon moyen de penser le fondement de l'obligation politique et la stabilité du devoir d'obéissance serait la

2. Le vocable « lutte pour la reconnaissance » est emprunté à l'ouvrage de Axel Honneth, *Lutte pour la reconnaissance*, Le Cerf, 2000. La thématisation des expériences de l'injustice a été, quant à elle, formulée par Emmanuel Renault dans *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, 2005.

3. J. Rawls, « Legal Obligation And The Duty of Fair Play » in *Law and Philosophy*, 3, S. Hook (ed.), 1964, p. 3-18. H.L.A. Hart pose une définition similaire à celle de Rawls dans « Are There Any Natural Rights? » in *The philosophical Review*, Vol. 64, N° 2, Avril 1965, p. 175-191.

4. *Ibid.*, *Théorie de la justice*, Éditions du Seuil, Points Essais, 1987 (1971), § 52.

mutualisation des restrictions apportées à la liberté pour la production des biens publics : biens dont tout le monde jouit de manière indivisible comme par exemple la défense nationale, la qualité de l'air ou encore l'Éducation. Cette concession au réalisme politique et anthropologique, à savoir la reconnaissance de la possibilité de ne pas toujours constater clairement les bénéfices de ma participation à la coopération sociale d'une part, et la reconnaissance de la tentation qu'ont les individus à chercher leur intérêt propre et à faire défection, permet de répondre par le principe du *fair-play* aux théories utilitaristes de l'engagement social. L'utilitarisme qui vise en effet quant à lui à maximiser la somme des avantages remet en cause l'idée qu'il y aurait une obligation pour un individu ou une minorité d'obéir à la loi dès lors que l'individu, ou la minorité, est compris comme recherchant la satisfaction de sa préférence personnelle ou particulière au détriment des autres. Or, c'est précisément de l'utilitarisme individualiste que vient la première objection au principe du *fair-play* : le droit au retrait hors de la coopération serait justifié dès lors qu'on n'en tire plus avantage. Cette objection, à savoir la possibilité de l'évasion hors d'un système bien ordonné de la coopération sociale, trouve son élaboration théorique la plus explicite dans *Anarchie, État et Utopie* du libertarien R. Nozick où il étudie au chapitre 5 le principe d'équité rawlsien et hartien⁵. L'argument dit du *free rider* (« cavalier seul ») ébranle ainsi le fondement de l'obligation politique et plus encore il discrédite la désobéissance civile en la ramenant à un type précis de droit d'exception : la permission de donner libre cours à la satisfaction de sa propre utilité au détriment de l'utilité sociale et de tout sens de la justice, ce qui a pour but de présenter l'individu comme pourvu de droits non contraints par les devoirs. Or, pour pouvoir théoriser la désobéissance civile dans le cadre d'une théorie de la justice, c'est-à-dire comme une forme d'engagement social, il faut selon Rawls d'abord pouvoir penser la justice hors du cadre utilitariste sinon on ne comprendrait pas pourquoi les individus s'investissent dans la dénonciation d'injustices alors même que cela revêt un coût pour eux⁶. C'est, selon Rawls, par l'équité qu'on répond aux apories des théories du consentement d'une part et qu'on se débarrasse de l'utilitarisme d'autre part.

Qu'est-ce en effet qu'une obligation politique pour Rawls? Sa propre théorisation répond aux apories des théories traditionnelles du contrat social reposant sur le consentement et l'engagement à obéir à la loi. Celles-ci échouent à répondre à la question « pourquoi dois-je obéissance? » en ramenant le problème de l'obligation

5. R. Nozick, « Le principe d'équité », in *Anarchie, État et utopie*, PUF, 1988 (1974), chap. 5, p. 118-125.

6. Même si Rawls convient qu'il faut essayer de minimiser au maximum les coûts car sinon le devoir de résistance en démocratie relèverait du devoir surérogatoire, sacrificiel et non de la simple vigilance démocratique visant à tester le consentement aux lois.

politique à celui de la localisation de la souveraineté : « À qui dois-je obéissance? Quelles sont parmi les personnes ou les groupes prétendant au commandement celles et ceux qui ont autorité à de telles prétentions? »⁷ En effet la réponse à la question du fondement de l'obligation dans ces théories contractualistes, rousseauiste et lockéenne notamment, est la suivante : nous sommes obligés si et seulement si nous avons donné notre consentement (théorie de la confiance chez Locke) et si la personne à laquelle ce consentement est donné n'est rien d'autre que nous-mêmes (théorie rousseauiste). C'est alors le consentement qui définit les limites de notre devoir d'obéissance ainsi que les personnes à qui celui-ci est dû. Dans la mesure où le consentement à sa propre servitude est impossible sans contredire la valeur même du consentement formulé par une volonté libre, il serait impossible en toute logique de prétendre avoir le droit de se révolter contre un gouvernement auquel on aurait auparavant donné librement son assentiment. Et pourtant Locke⁸ semble bien lier consentement et droit de résistance. Mais en réalité, comme le note à juste titre H. Pitkin, le droit de se rebeller chez Locke *paraît* seulement puiser sa justification à partir du contrat fiduciaire existant entre le gouvernement et les gouvernés, lequel contrat expose que tout abus de confiance donnerait le droit au peuple de se révolter. Car le consentement ne se réduit pas pour l'auteur du *Second traité du gouvernement civil* à la confiance formulée envers les gouvernants : la raison pour laquelle nous résistons *exceptionnellement*, soit l'abus de confiance, ne nous dit donc rien des raisons pour lesquelles nous obéissons *ordinairement*. En effet, l'obligation au quotidien d'obéir à la loi dépend peu du consentement, lequel est plus tacite qu'exprès : il repose davantage sur la non-contestation que nous « manifestons » en utilisant les biens publics. Par conséquent, si on peut constater quelque chose comme une obéissance normale à la loi ce n'est pas seulement en raison de la confiance exprimée vis-à-vis du gouvernement afin qu'il accomplisse sa promesse. La véritable efficacité et légitimité du devoir d'obéissance s'explique surtout par le fait seul de la résidence dans un pays ou l'utilisation de ses routes, lesquels usages conduisent à créer des obligations car ils vaudraient comme acceptation de facto des règles régissant la jouissance de cette résidence ou de cette circulation sur le territoire : comme la sécurité fournie par l'État par exemple. Pitkin montre bien ainsi que l'obligation politique ne peut se contenter chez Locke d'une *obligation fiduciaire* puisque finalement nous sommes tenus d'obéir aux institutions non pas en raison du consentement que nous donnons mais en raison de la non-contestation, c'est-à-dire à cause de la jouissance des biens publics. Autrement dit, ce que nous pourrions nommer une *obligation consumériste* semble plus à même de rendre compte du devoir d'obéissance à la loi qu'une obligation

7. H. Pitkin, « Obligation and Consent, I », *American Political Science Review*, 1965, p. 992.

8. J. Locke, *Second traité du gouvernement civil*, Garnier-Flammarion, 1992 (1690), § 203.

fiduciaire fondée sur la croyance en la réalisation de la promesse contractuelle. C'est bien le fait que nous profitons des avantages de la production coopérative des biens publics qui nous amène à ne pas désobéir. Ainsi la relation qui lie les citoyens aux institutions repose sur un contrat qui relève plus de la construction logique de type coopératif que de l'assentiment effectif à la nature du gouvernement.

Face à ces limites, la théorie du *fair-play*, autrement appelé principe d'équité, élaboré par Rawls⁹ propose une alternative à l'argument du consentement dans la théorisation de l'obligation politique. L'enjeu ici sera pour Rawls de montrer comment la désobéissance civile, c'est-à-dire la rupture du devoir d'obéissance, relève toujours paradoxalement d'une conception de la justice comme équité. En d'autres termes, chez Rawls, le même argument qui sert à fonder l'obligation politique sert paradoxalement à justifier une forme de désobéissance civile. En effet pour lui, la théorisation de la désobéissance civile s'inscrit dans la conception de la justice comme équité, c'est-à-dire dans le cadre du principe du *fair-play* :

Le principe pose qu'une personne est obligée d'obéir aux règles d'une institution à deux conditions : tout d'abord que l'institution soit juste (ou équitable), c'est-à-dire qu'elle satisfasse les deux principes de la justice et, ensuite, qu'on ait accepté librement les avantages qu'elle offre ou que l'on ait profité des possibilités qu'elle donne de promouvoir nos intérêts personnels.¹⁰

Le devoir d'obéissance est donc rompu aussitôt qu'est brisée la coopération garantie normalement par des institutions globalement justes puisque Rawls s'empresse d'ajouter :

Il n'est donc pas possible d'être lié par le principe d'équité à des institutions injustes ou, du moins, à des institutions qui dépassent les bornes d'une injustice tolérable [...] Des relations d'obligation présupposent des institutions justes, ou du moins assez justes, eu égard aux circonstances.¹¹

Le problème n'est pas la qualification des circonstances pour avoir recours à une rupture exceptionnelle de la coopération car l'important pour Rawls est de montrer que même en désobéissant le citoyen coopère malgré tout. Ce qui permet d'avancer cette interprétation est à chercher dans la manière dont l'auteur insiste pour que la désobéissance civile relève bien du *fair-play*, refusant ainsi de faire de cette dernière la manifestation d'un état d'exception, c'est-à-dire d'une forme de résistance à un système reconnu comme oppressif protégeant des formes de domination. Pour lui, le citoyen désobéissant cherche encore par cette infraction à rétablir le bon fonction-

9. *Op. cit.*, § 52.

10. *Op. cit.*, § 18, p. 142.

11. *Ibid.*

nement d'une coopération défailante conformément à une conception partagée de la justice. C'est pourquoi l'auteur de *Théorie de la justice* est davantage préoccupé par la réponse à la question suivante : dans quelle mesure le diagnostic de l'état des institutions et de la coopération dressé par le citoyen n'est-il pas dirigé selon une stratégie égoïste visant à rompre la coopération à son profit ? Par exemple, dans quelle mesure quelqu'un qui refuse de payer ses impôts pour contester la politique étrangère de son pays est-il assimilable à celui qui cherche à profiter du système sans revendications politiques ? Selon Rawls la désobéissance civile ne peut tout simplement pas se ramener à de la délinquance clandestine dans la mesure où ce qui lui donne son caractère politique réside dans la démonstration publique de ses revendications là où « le cavalier seul » se réfugie dans la clandestinité pour ne pas que son infraction à la loi soit découverte. Au contraire du *free rider* donc, celui qui enfreint la loi pour des raisons politiques fait tout pour que son acte et les motivations qui le soutiennent soient connus du public. Le désobéissant n'est donc pas un *outsider* au sens délictuel ou criminel : sa loyauté se manifeste notamment par l'acceptation des sanctions judiciaires car même si par ailleurs il peut en critiquer la légitimité, il doit en accepter l'application pour démontrer l'authenticité de son engagement. Ces nœuds de contradictions (obéissance et désobéissance à la loi en un même mouvement) caractéristiques de la désobéissance civile appellent quelques éclaircissements.

Les raisons d'un paradoxe

Afin d'expliciter la réflexion inédite qu'apporta la désobéissance civile à la théorie politique en raison même du paradoxe qu'elle expose ouvertement, nous aimerions nous arrêter ici sur quelques développements historiques. C'est à Henry David Thoreau que revient la paternité de l'expression « civil disobedience » : en 1849, celui-ci refusa de payer les impôts dont il jugeait qu'ils servaient au financement de la guerre menée par les États-Unis contre le Mexique et fut pour cela emprisonné. Thoreau explicita à ce propos que la seule place de tout homme juste était en prison lorsque le gouvernement agissait de manière injuste¹². Mais ce modèle d'expression de la sincérité de l'engagement relève plus de l'objection de conscience puisque le citoyen refuse de compromettre ses propres principes et s'en remet ainsi à une valeur plus haute que celle défendue par les institutions sans pour autant chercher à mobiliser ses concitoyens. Nous voudrions nous arrêter un instant sur le caractère problématique de la désobéissance civile entreprise au nom de la conscience. Il est à noter d'abord que dans des sociétés post-traditionnelles, dont le pluralisme des croyances est un fait constitutif de la démocratie, le modèle de désobéissance civile ne peut plus

12. H. D., Thoreau, *Civil Disobedience*, Mille et une nuits, 1997 (1849).

reposer simplement sur la valeur d'obligation donnée à sa conviction personnelle. Aujourd'hui la désobéissance civile se pratique à un niveau collectif faisant appel à une multiplicité de valeurs dont le caractère politique et la force d'obligation se vérifient précisément par la capacité à démontrer publiquement le caractère raisonnable de certaines orientations axiologiques : en ce sens elle ne s'exprime plus par la posture catégorique selon lequel un aurait raison contre tous et ne s'embarrasserait pas de démontrer la valeur épistémique et légitime de son engagement. En ce sens l'objection de conscience à la Thoreau n'apparaît pas comme véritablement politique au sens d'un engagement auprès d'une pluralité de concitoyens, il est bien plutôt une forme de retrait hors de la communauté jugée définitivement injuste pour retrouver une forme apparemment apolitique de lien, celui de la nature. L'impartialité morale telle qu'elle transparait dans la figure de l'anarchisme écologique de Thoreau est en effet difficilement constatable puisque justement il ne soumet pas sa conviction personnelle au jugement d'autrui. La conviction se révèle être ici une question de principe non partageable si bien que ce qui apparaissait au départ comme le déclenchement d'un engagement, à savoir la dénonciation de la guerre du Mexique, finit par marquer au contraire un désengagement politique caractérisé par un solipsisme éthique.

Or, de nos jours la prise de conscience facilitée par les moyens de communication modernes tisse des solidarités qui désindividualisent non seulement les motifs d'objection à la loi mais aussi la forme de la mobilisation : ce ne sont plus simplement les victimes directes qui se révoltent mais aussi tout un ensemble de personnes qui se sentent concernées par ceux que la loi injurie. Ainsi des étudiants Blancs venus du Nord des États-Unis participèrent aux côtés des Noirs à la grande marche de Little Rock dans le Mississippi organisée par Martin Luther King dans les années 1960 ; ainsi contre les discriminations, des hommes luttent quotidiennement au côté des femmes, des hétérosexuels au côté des homosexuels, ou encore des citoyens au côté des immigrés clandestins. Tel qu'il se laisse interpréter au xx^e siècle, le type de conscience qui pousse à s'engager dans la désobéissance civile renverrait à une forme d'obligation morale qui aurait réussi à témoigner du caractère raisonnable des valeurs à défendre, ce que traduiraient a posteriori les mobilisations collectives auquel celui-ci donneraient naissance. Cet engagement convoque donc une nouvelle conception de l'impartialité morale qui n'implique pas la négation de ses propres certitudes mais qui affirme corollairement la nécessité de prendre en compte les intérêts des personnes concernées. Habermas parle à ce propos de décloisonnement universel des perspectives individuelles des participants :

Seul est impartial le point de vue à partir duquel sont universalisables les normes mêmes qui, parce qu'elles incarnent manifestement un intérêt commun à toutes

les personnes concernées, peuvent escompter une adhésion générale et gagner dans cette mesure une reconnaissance intersubjective.¹³

Cette considération du point de vue des autres dans une perspective dialogique de ce que tous pourraient vouloir impulse par conséquent un dépassement du point de vue monologique de l'objecteur de conscience qui se demandait *in mente* ou *in foro interno* ce que sa conscience lui dictait de faire.

Enfin, il est à noter un autre tournant à partir de la fin des années 1970 lequel transforma le sens de la critique sociale et de l'engagement : la fin de l'utopie révolutionnaire. Dans le contexte théorique des grandes idéologies révolutionnaires, agir par conscience revenait à agir selon un idéal socio-politique qui voulait mettre fin à l'État considéré comme oppressif. Ce constat posant la fin de l'utopie révolutionnaire s'observe à partir de deux phénomènes : d'une part un renouvellement de la loyauté envers l'État qui s'exprime par la reconnaissance de la légitimité globale de celui-ci, d'autre part la pacification conséquente des modalités de la critique sociale. Pour expliciter le premier phénomène un bref rappel historique s'impose : après la Révolution Française, le problème du droit de résistance perdit de son intérêt au cours du XIX^e siècle. Selon Norberto Bobbio¹⁴, deux raisons peuvent être avancées pour rendre raison de ce déclin :

1) une raison idéologique d'abord fournie par les théories du dépérissement naturel de l'État. Face à Hegel pour qui l'État est la réalisation de la domination de la raison dans l'histoire – le rationnel en soi et pour soi – d'autres courants cherchent la libération et le progrès historique dans la société, reléguant ainsi l'État à une forme résiduelle et archaïque¹⁵ ;

2) une raison institutionnelle ensuite avec la constitutionnalisation du droit de résistance suite aux révolutions américaines et françaises qui prenaient ainsi acte des théorisations précédentes du tyrannicide lequel avait été doublement défini comme

13. J. Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986, p. 86.

14. N. Bobbio, « La resistenza all'oppressione oggi », in *Teoria generale della politica*, Biblioteca Einaudi, 1999, p. 199-213.

15. En suivant Bobbio, on peut schématiquement distinguer 3 versions de la théorie du dépérissement de l'État :

- libéral à la Spencer : l'État né et renforcé dans la société militaire aurait perdu une grande partie de ses fonctions au fur et à mesure que la société industrielle croissait.
- Marx-engelsienne : après l'État bourgeois il y aurait une dictature du peuple mais avec le but de supprimer toute forme d'État.
- Libertarienne (Godwin, Proudhon, Bakounine) : les institutions politiques caractéristiques de l'exercice de la force, contrairement à ce qu'avait pensé Hobbes et Hegel non seulement ne sont pas indispensables pour sauver l'homme de la barbarie ou de la société civile mais sont inutiles en soi et devraient donc disparaître.

abus dans l'exercice du pouvoir ou comme défaut de légitimité. Cette théorisation aurait permis la distinction conceptuelle entre légalité et légitimité et la constitutionnalisation des remèdes contre l'abus de pouvoir devait notamment se traduire par la séparation des pouvoirs et la subordination du pouvoir étatique au droit.

Au vu de cet éclairage, le renouveau d'intérêt pour le problème de la résistance aujourd'hui aussi bien sur le plan idéologique que sur le plan institutionnel s'expliquerait par une inversion de tendance par rapport à la conception et aux pratiques politiques à travers lesquels se forme l'État libéral et démocratique au XIX^e siècle. Ainsi, toujours selon Bobbio, nous savons avec certitude aujourd'hui que : non seulement le développement de la société industrielle n'a pas diminué le rôle de l'État mais dans les pays où la révolution socialiste a eu lieu, l'État n'a pas disparu, et enfin les idées libertaires n'ont pas donné lieu à un mouvement politique. Au bénéfice de cette interprétation, on peut voir que d'un point de vue institutionnel, notre époque est caractérisée par un processus inverse de celui de la démonopolisation du pouvoir économique et idéologique, bien au contraire au cours du XX^e siècle nous avons assisté à une remonopolisation du pouvoir économique à travers la progressive concentration des entreprises et des banques et à la remonopolisation du pouvoir idéologique à travers la formation de grands partis de masse si bien que la résistance paraît de nouveau légitime. Mais ce retour du vieux problème de la résistance n'est pas une pure répétition de ce qui avait pu se penser auparavant. Premièrement, comme nous l'indiqué plus haut, le problème de la résistance aujourd'hui est bien plutôt un phénomène collectif qu'individuel, même si cela ne signifie pas qu'auparavant la résistance collective n'existait pas mais le cas extrême le plus problématique était la mise à mort du tyran. Deuxièmement, le type d'oppression n'est plus le même : elle était religieuse chez les premiers monarchomaques, politique chez Locke, nationale et de classe ou économique dans les années 1960 dans les luttes de libération du Tiers Monde, et dans les différents mouvements d'inspiration communiste ou castriste. Et aujourd'hui, dans un système post-colonial, et où se note « l'épuisement des énergies utopiques »¹⁶, elle reste encore à définir. Mais si on considère l'interprétation que Habermas fait de la fin d'une certaine utopie, celle d'une société libérée du travail hétéronome¹⁷, alors on se donne la possibilité de comprendre certains mouvements

16. J. Habermas, « La crise de l'État providence et l'épuisement des énergies utopiques », in *Écrits Politiques*, Paris, Champs-Flammarion, 1990.

17. « Aujourd'hui, l'utopie qui se rattache à la société du travail a épuisé sa force de conviction – et ce, pas seulement parce que les forces productives ont perdu leur innocence ou parce que l'abolition de la propriété privée des moyens de production ne débouche manifestement pas *per se* sur l'autogestion des travailleurs. Elle a surtout perdu son point de référence dans la réalité, qui était en l'occurrence la capacité qu'avait le travail abstrait à forger des structures et à donner sa forme à la société », in *op. cit.*, p. 146.

de désobéissance civile comme ceux pratiqués en Argentine par les chômeurs : sans travail et donc sans représentation syndicale, les *piqueteros*¹⁸ n'avaient d'autres possibilités de faire entendre leur voix que celle de couper les routes et de « mettre le corps » pour exercer quasi littéralement une sorte de pouvoir de veto qui allaient contre la représentation au sens classique du terme. Au regard de cette expérience, il semblerait que le critère du *fair-play* perde de sa pertinence dès lors qu'on doit compter avec des personnes exclus du système de répartition des bienfaits de l'État social. Et pourtant, aujourd'hui, même dans le mouvement *piqueteros*, on ne cherche pas tant à renverser un certain type d'État qu'un certain type de société dont les institutions politiques ne sont qu'un aspect : les vieilles théories sur la résistance discutaient pour savoir où localiser celle-ci par rapport à la licéité et l'illicéité, c'est-à-dire qu'elles posaient le problème en termes juridiques, aujourd'hui en revanche on en parle en termes politiques, c'est-à-dire qu'on pose le problème de son opportunité et de son efficacité à l'intérieur d'un État qu'on reconnaît bon an, mal an comme globalement légitime.

Bobbio propose une interprétation un peu différente en expliquant ce qu'on peut appeler le *tournant stratégique* de la résistance à l'oppression qui se fait désobéissance civile par le réalisme politique des acteurs sociaux puisque ceux-ci au moment d'enfreindre la loi ne se demanderaient pas seulement si c'est juste, et donc si la résistance constitue un droit, mais si elle est conforme au but. En effet, dans une conception positiviste du droit, l'idée d'un droit de résistance qui ne pouvait être entendu que comme droit naturel n'a plus de sens. Il ne s'agit pas d'avoir le droit de secouer le joug colonial ou de classe il s'agit d'en avoir la force : la désobéissance est politique cependant que le politique semble se réduire au tactique. Pas étonnant donc que le discours ne porte pas tant sur les droits et les devoirs que sur les techniques les plus adaptées aux circonstances et aux nouvelles formes de domination. Ainsi, conclut Bobbio, à côté de la crise des vieilles théories de la guerre juste on assisterait à la crise de la révolution juste. Cette politisation de la désobéissance découlerait de la prise de conscience du fait que l'usage de certains moyens fait préjudice à l'obtention de la fin si bien que l'emploi de moyens non violents paraissent plus adéquats parce que politiquement plus productifs, l'idée étant qu'une société moins violente naîtra d'autant mieux qu'elle aura pris appui sur des moyens non-violents alors qu'une société née de la violence recourra à des moyens violents pour se conserver. Ainsi il

18. « Les modalités de contestation furent les barrages routiers nationaux et, ou régionaux à travers l'installation de « piquets », dénomination qui renvoie à l'interruption de la chaîne de production dans les usines par les syndicats anarchistes des années 20 », in Germán J. Perez, « Pálido Fuego: Hannah Arendt y la declinación de la figura del trabajador en las sociedades contemporáneas. Apuntes sobre los piqueteros en Argentina », in *Tomar la palabra, Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005, p. 332.

ne s'agirait pas tant d'opposer au pouvoir un autre pouvoir, ni même de l'offenser que de le rendre au contraire inoffensif.

La réfutation d'une telle interprétation de la reviviscence de la désobéissance en termes de tournant stratégique nous amène à l'étude du deuxième phénomène lié à la fin de l'utopie révolutionnaire, à savoir la pacification des modalités de résistance qui explique le recours à la désobéissance civile. Il est à noter tout d'abord que la désobéissance civile comme phénomène de résistance à la fois collective et non-violente, occupe un lieu précis et bien délimité entre deux types extrêmes et historiquement plus fréquent et aussi plus étudié : la résistance individuelle non-violente et la résistance de groupe violente. La désobéissance civile a de la résistance collective le caractère de phénomène de groupe et même en certains cas de masses, et en même temps elle reprend de la résistance individuelle le caractère de la non-violence : en d'autres termes, comme le note Bobbio¹⁹, c'est une tentative de retirer du groupe séditieux les techniques de luttes qui lui sont le plus familières (le recours aux armes) et de lui faire adopter des comportements qui sont caractéristiques de l'objecteur de conscience (le refus de porter les armes, le non paiement des impôts, la répugnance à commettre un acte qui contredit les diktats de sa propre conscience). Mais selon nous, la désobéissance civile ne se peut se réduire à une simple prise de conscience tactique : certes aujourd'hui la résistance est plus politique qu'éthique ou juridique mais le politique ne se saurait être ramené à sa seule dimension tactique comme le révèle la réflexion sur l'usage de la violence et la démonstration de la sincérité de l'engagement. À ce titre la doctrine du *satyagraha* de Gandhi²⁰ est symptomatique de la problématisation moderne de la résistance à l'oppression. Le *satyagraha* signifie littéralement « adhérer à la vérité », c'est l'effort que fait l'individu pour toucher l'adversaire en essayant de le convertir en allié ou en ami. Ce qui est remarquable dans la doctrine gandhienne de la non-violence c'est qu'elle prédique, outre la non-violence individuelle et passive manifestée comme telle par l'objection de conscience, la non-violence active de groupe. Il ne s'agit pas de renoncer à la politique comme action collective mais d'abandonner la violence comme moyens de faire de la politique, entendue comme rapports amis-ennemis. Cela signifie aussi renoncer à la distinction entre éthique et morale, entre morale individuelle et morale de groupe, entre éthique de la conviction et éthique de la responsabilité. À partir des écrits de Gandhi, on peut tirer quelques conditions de l'action non-violente :

1. Le dépôt des armes ;
2. « S'en tenir à la vérité », ce qui consiste en 3 modes d'actions : premièrement, expliciter la nature et la cause du conflit et se mettre à la place de l'adversaire.

19. N. Bobbio, *op. cit.*

20. M. K. Gandhi, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet-Chastel, 1997 (1951).

Deuxièmement, servir et appuyer seulement la cause juste, ne pas demander plus pour obtenir moins, mais demander seulement ce qu'on considère être juste. Troisièmement, ne pas œuvrer dans la clandestinité mais seulement à visage découvert.

3. Faire le maximum de sacrifice pour la cause et en même temps produire le minimum de souffrance à l'adversaire. À ce titre la grève de la faim est un bon exemple de sacrifice démontrant la sincérité de son engagement ;

4. Faire preuve d'une constante disposition au compromis et donc être prêt à accepter à tout moment de cesser la lutte si on voit qu'il est possible d'atteindre une solution pacifique ;

5. Les moyens pour exercer une pression sur l'adversaire doivent être graduels ;

6. Travailler de manière constructive, ce qui veut dire ne pas se limiter à détruire la société injuste mais chercher à construire la société juste.²¹

On le voit, le *satyagraha* ne saurait se réduire à une simple stratégie visant à une économie de moyens pour faire pression sur le gouvernement ou les autorités publiques. Il vise au contraire à faire advenir une société non-violente. Et de manière générale les mouvements non-violents après Gandhi, à la différence du marxisme orthodoxe, explicite l'idée que la société non violente n'est pas le produit d'une extinction quasi fatale ou naturelle de l'État, mais est l'œuvre de la volonté consciente des hommes qui ont renoncé à l'usage de la violence pour résoudre leur conflit. Et à la différence des anarchistes aussi, la doctrine non-violente soutient que la destruction de la société violente ne peut arriver par l'emploi de la violence. En effet, comme indiqué plus haut, l'essentiel pour Gandhi à travers la pratique du *satyagraha* réside dans la dimension de la non-coopération pacifique puisqu'il s'agit de convertir l'adversaire. En ce sens l'obstruction et la défection visibles à la loi acquièrent une dimension éminemment politique puisqu'elles ont pour objet de créer une forme d'état d'exception devant lesquels les pouvoirs publics sont astreints à réagir de manière tout autant exceptionnelle dès lors que la désobéissance est entreprise par des citoyens ordinaires par ailleurs fidèles à l'autorité de la loi. Donc la sincérité de l'engagement et la condamnation de la clandestinité n'impliquent pas nécessairement

21. On retrouve quelques unes de ces caractéristiques dans les *cacerolazos*, ces mouvements apparus de manière massive en Argentine à partir de 1997 et dont le seul mode de protestation est de « faire du bruit » en frappant casseroles, poêles et autre marmite avec des ustensiles de cuisine. Toutefois l'interprétation en termes gandhistes semble peu tenable étant donné le point de vue « consumériste » à partir duquel se sont formulées les protestations émanant de la classe moyenne réclamant qu'on lui restitue son épargne. Voir I. Lewkowicz, « El soporte de la voz: de las armas a las cacerolas » (Le support de la voix : des armes aux casseroles) in *Sucesos argentinos, cacerolazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

qu'on respecte la coopération, bien au contraire : la désobéissance civile ne prend précisément la forme de la résistance que lorsqu'elle rompt la coopération.

A contrario, et au vu des développements précédents, on sait l'importance que cela revêt pour Rawls de ne pas penser la désobéissance civile dans les termes d'un état d'exception et d'une rupture avec la coopération : sa conceptualisation de la désobéissance civile consiste précisément à faire faillite à l'argument égoïste selon lequel on a le droit de fuir le système dès lors que celui-ci ne nous serait plus avantageux. Mais cela l'empêche également de penser un élargissement de la conception de la désobéissance civile à des formes qui rompent ce principe de coopération et qui critiquent le principe d'équité comme fondement de la description d'un système juste tout en s'écartant de la clandestinité délinquante. La perspective rawlsienne ne parvient pas à penser qu'on puisse contester l'équité tout en restant dans le cadre d'un loyalisme relevant bien du devoir de civilité, c'est-à-dire du *pacte de non-agression* vis-à-vis des institutions, ceci lui aurait pourtant permis d'intégrer dans les formes de désobéissance civile ce qu'il rejette du côté du militantisme ou de la résistance. On a l'impression que le devoir de civilité a comme pour seule fonction d'atténuer la critique si bien qu'il discrédite par là ce que pourtant il justifie en d'autres parties à savoir l'idée d'une désobéissance civile :

[...] nous avons le devoir naturel de civilité de ne pas invoquer trop rapidement les défauts des organisations sociales comme excuse pour ne pas y obéir et de ne pas exploiter les mailles inévitablement trop lâches des règles afin de favoriser nos intérêts. Le devoir de civilité impose d'accepter les défauts des institutions, dans une mesure raisonnable, et de ne pas trop chercher à trop en profiter.²²

Or, non seulement il est important de voir qu'il est des formes de désobéissance civile qui s'écartent de cette idée d'une simple critique des défaillances organisationnelles du système de coopération sociale, mais en plus il semble nécessaire de comprendre qu'il est des formes de désobéissance qui sont civiques et qui critiquent le fondement même des institutions. Il se peut qu'on en arrive à contester des principes qui régissent la coopération : c'est-à-dire que les inégalités justifiées elles-mêmes et l'idée même d'une justification des inégalités peuvent être l'objet d'une critique sociale. Comme le prouvent les mouvements de désobéissance civile lancés par Gandhi en Inde en 1920-1922, 1930-1934 et 1940-1944, la non-coopération est parfois primordiale : elle s'exprima notamment par le refus d'accepter les honneurs et titres décernés par le gouvernement britannique, le renoncement corollaire de toutes charges gouvernementales, le retrait de la police et de l'armée, le refus de payer des impôts, le boycott

22. *Ibid.*, § 53, p. 396.

des tribunaux, des écoles et des législatures. Certes, seul l'épuisement des recours légaux justifiaient de tels refus, mais il faut bien reconnaître contre Rawls que la désobéissance civile prend parfois la forme de la résistance et qu'elle implique une rupture de la coopération telle que nous l'entendons à savoir obstruction et défection à la loi sans pour autant relever de la clandestinité délinquante ou du terrorisme.

De même ces autres devoirs naturels que sont l'assistance à personne en danger, comme « ne pas mentir », « éviter d'infliger à autrui des souffrances inutiles », etc., sont appréhendés seulement dans une perspective apolitique chez Rawls, indépendamment d'une thématisation de la résistance, alors que si on regarde les cas où justement la désobéissance civile est brandie aujourd'hui c'est précisément dans les situations d'urgence où il s'agit de porter assistance à personne en danger comme en témoignent les banderoles du collectif Réseau Éducation Sans Frontières à l'initiative de professeurs qui refusent de livrer les élèves d'immigrés clandestins : « Nous les prenons sous notre protection. » De même le souci d'éviter d'infliger des souffrances inutiles à autrui conduisit l'an dernier des anesthésistes californiens à refuser d'assister la mise à mort d'un condamné à la peine capitale. Ainsi, la désobéissance civile se fait résistance en un sens plus âpre que celle présentée dans le cadre de la résistance passive gandhienne et donc en un sens que Rawls admettrait d'autant moins aux regards des exemples exposés ci-dessus, il apparaît que les devoirs naturels ne jouent pas seulement comme des principes de civilité, c'est-à-dire de respect des règles de la courtoisie politique, mais comme une exigence d'incivilité. Ce serait à partir de la confusion entre le politique et l'éthique que se justifierait une forme de désobéissance civile, c'est-à-dire citoyenne mais incivile. Autant dire que la désobéissance *civile* n'existe pas vraiment si l'on considère que tout refus d'obtempérer se transforme nécessairement en un pouvoir de nuisance du système : pensons de manière métaphorique à la nuisance sonore provoquée par les *cacerolazos* ou encore à la grève de zèle organisée par ce qu'on appelle le *virtual sitting*, forme de *Cyber Civil Disobedience* qui consiste à bloquer l'accès à certains serveurs de la Banque Mondiale ou FMI sans violence toutefois ni intrusion puisque les serveurs visés sont laissés intacts à la différence des pratiques dévastatrices du *hacking*. Dans tous ces cas il s'agit de s'inviter sans gêne tout en restant dans le cadre de la non-violence : **incivilité certes mais pas délinquante**. L'idée d'une désobéissance civile comprise comme résistance est d'autant plus justifiable lorsque la résistance repose sur des motifs de subsistance et de nécessité comme le révèle de manière dramatique le saccage (*el saqueo*) des magasins en Argentine pendant la crise de décembre 2001²³, mais aussi de manière moins

23. Pour une étude de la relation spécifique entre subsistance et résistance et l'idée d'aliénation légale, voir R. Gargarella, « El derecho de resistencia en situaciones de carencia extrema », in *El derecho a resistir el derecho*, Buenos Aires, Miño y Davila, 2005, p. 13-46.

spectaculaire, les actions directes de *self-service* au Bon Marché entreprise en décembre 2006 par Action contre le Chômage (AC). Il ressort de ces formes de désobéissance civique que le devoir naturel de justice, qui consiste selon Rawls à promouvoir ou renforcer des institutions justes peut très bien jouer contre cet autre devoir qu'est le devoir naturel de civilité. De même, le devoir naturel de justice peut être le soubassement d'une critique du système d'équité qui considère un certain degré d'oppression ou de domination comme une circonstance acceptable de la justice. L'enjeu sera alors de montrer que même un système d'équité, celui pour lequel on demande aux citoyens d'être *fair-play*, peut à la fois être considéré comme juste et créer pourtant des formes de pathologies sociales : soit parce qu'il refuse de considérer des formes de loyautés extra-légales comme obligeant *prima facie*, soit tout simplement parce qu'il ne parvient pas à décrire des expériences négatives comme étant des injustices. Or, la dénonciation de ces nouvelles formes d'injustices donne tout autant lieu à des actes de désobéissance à la loi que l'on peut qualifier aussi de désobéissance civique : pour le dire autrement, nul n'est besoin d'en arriver à des situations de « carences extrêmes » où c'est la survie même qui est en jeu pour pouvoir parler de désobéissance en terme de résistance. Il suffit simplement de redéfinir les situations d'oppression dans le cadre de démocraties qui prétendent fournir un certain niveau de bien-être social et économique : que ce soit dans les nouvelles formes de travail post-fordiste²⁴, mais aussi dans la définition de la citoyenneté attachée à la nationalité, dans l'hétérosexisme des normes, etc. S'il y a donc de l'oppression dans les démocraties et qui plus est si cette oppression se revêt des apparats de la justice et de l'émancipation alors la désobéissance civique ne peut que se faire résistance à un système idéologique qui nie l'existence même de ces formes d'oppression : là où certains croient voir une sorte d'accomplissement personnel et de libération dans le travail post-fordiste, d'autres ne ressentent rien d'autre que l'exploitation ; là où certains parlent d'idéal citoyen attaché à la nation, d'autres comme ceux qu'on appellent notamment *Los desobedientes de las fronteras* se battent pour qu'on reconnaisse l'existence à part entière des clandestins qui meurent dans des conditions atroces aux frontières de l'Europe comme l'ont rappelé tragiquement les événements de l'an passé au Maroc dans les enclaves espagnoles de Ceuta et Mellila. La désobéissance civique apparaît bien ici comme un mode de résistance parce qu'elle active un droit d'exception qui ouvre une brèche dans les régimes de légitimité admis et dénonce cela même que la loi ou certaines institutions appellent légitimes comme étant une forme d'oppression. Cette orientation suppose donc une nouvelle approche théorique de la désobéissance civique, non plus à partir des théories de l'obligation politique et de la coopération

24. E. Renault, « Du fordisme au post-fordisme : dépassement ou retour de l'aliénation », *Actuel Marx*, PUF, n° 39, 2006.

mais à partir des théories du conflit et de la démocratie radicale, lesquelles permettent de penser les nouvelles formes de résistance à l'oppression aujourd'hui.

II – La résistance à l'oppression aujourd'hui : une lutte pour la reconnaissance

Pour comprendre comment la désobéissance civique s'inscrit dans le cadre d'une lutte pour la reconnaissance il convient d'abord de démonter l'argument concurrent qui est celui de la gratitude vis-à-vis des institutions, fournissant ainsi une variante du principe du *fair-play*. S'il nous semble important de s'arrêter sur cette variante c'est précisément en raison de la vulgarisation d'une telle justification de l'obéissance à la loi en termes de gratitude. Communément, et sans qu'il soit besoin d'exemples concrets à l'appui, il est admis que la présomption de légitimité de la loi reposerait sur les bienfaits qu'elle apporte. Très schématiquement, un chômeur n'aurait pas le droit de se plaindre dès lors qu'il touche des allocations, un travailleur n'aurait pas plus le droit de contester dès lors qu'il a, quant à lui, au moins un travail.

Visant à délégitimer toute perspective de désobéissance au pouvoir, l'argument de la gratitude, historiquement formulé au XIX^e siècle en France par la théorie du solidarisme juridique, révèle bien comment l'insistance sur la réception de bienfaits dans la théorisation de l'obligation politique cherche à atténuer la conflictualité inhérente aux demandes de justice sociale. Cette théorie montre comment le principe de coopération dans les théories de l'obligation politique peut conduire aussi bien à une justification limitée du recours à la désobéissance civique qu'à son discrédit pur et simple : il s'agit dans cet argument de la gratitude de penser non plus tant la réciprocité des avantages que l'endettement du citoyen vis-à-vis de l'État lequel lui fournit des biens dont il use couramment même sans en être pleinement conscient. C'est cette dette qui risque de discréditer la désobéissance même civique comme étant un acte d'ingratitude envers des institutions bienveillantes. Il faut donc pouvoir expliciter les motivations de la désobéissance civique pour comprendre qu'on puisse s'opposer à la réception de bienfaits sans que cela soit irrationnel ou ingrat : il s'agit en fait de comprendre en termes de droits les revendications politiques faites au nom de la justice sociale mais pas seulement, car la lutte pour la reconnaissance s'entend aussi en termes de demande d'attention laquelle serait le fondement de la dignité humaine. Sans quoi, on se heurte à une difficulté cruciale : minimiser la légitimité de certaines revendications en les rejetant hors de la sphère de la conflictualité politique. L'argument de la gratitude a ainsi joué contre l'argument de la reconnaissance dans

certaines théories de la solidarité qui avancèrent notamment que la reconnaissance devait émaner au contraire des citoyens et non de l'État ou des institutions publiques. Cette disqualification fut entreprise par le solidarisme juridique dont l'un des principaux théoriciens est Léon Bourgeois²⁵ qui discrédita l'idée d'une désobéissance à la loi au nom de la justice sociale comme étant une incohérence politique. Dès lors que tout individu du fait même de sa naissance jouit de la protection de l'État, tout citoyen contracte une dette envers celui-ci dont il doit se sentir le débiteur et non le créancier, ce qui annule l'idée même d'une revendication au nom des droits-créances. La dette sociale est ainsi définie comme cause juridique d'obligation et justifie un devoir inconditionnel d'obéissance. Cependant, la faille de cette théorie réside précisément dans une privatisation abusive du public car s'il s'agit effectivement de substituer à la charité la solidarité en vertu de laquelle on organise des institutions de prévoyance et d'assistance, en réalité cela conduit avant tout à éradiquer toute conflictualité sociale en dépolitisant les revendications formulées au nom de la justice sociale. C'est refuser la possibilité d'une critique sociale émanant à l'époque des mouvements populaires comme celui de la Commune quelques années plus tôt et qui réclamait une solidarité qui donnerait lieu à une transformation sociale et non à la perpétuation de l'ordre étatique. Selon le solidarisme juridique, la désobéissance, fût-elle accomplie au nom de droits et de la justice sociale, ne peut être que l'expression d'une ingratitude et d'un manque de solidarité. Dans cette perspective la bienveillance prétendue par le caractère civil de l'infraction à la loi est mise en doute. **Toute désobéissance est nécessairement malveillante.**

Quelle pertinence à conceptualiser la désobéissance civique en termes de bienveillance et de malveillance ? N'y a-t-il pas un risque de dépolitisation de l'interprétation de la désobéissance civique en l'enserrant dans une lecture privative du politique en termes de reconnaissance interpersonnelle, perspective peut-être illégitime pour qualifier les relations entre le politique et les citoyens ? De plus, il semble que la distinction entre bienveillance et malveillance recoupe celle existant entre non-violence et violence : mais alors quelle violence y a-t-il à réclamer ses droits ? Car, après tout, la désobéissance pour motifs politiques est précisément dite civile non pas simplement dans un sens descriptif d'expression non-violente d'un mécontentement mais aussi dans un sens constitutif réfutant la traduction du conflit politique en termes domestiques : qualifier de malveillante la désobéissance revient à considérer ici comme criminelle la désobéissance civique en empruntant le langage de la réprobation paternelle face à l'ingratitude des enfants. L'argument de la gratitude invoqué pour disqualifier les revendications de droits inopportunes conduit de ce fait à une

25. L. Bourgeois, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Éditions Alcan, 1902; *La politique de la prévoyance sociale*, E. Fasquelle, 1914.

confusion entre vertu privée et vertu publique. Or, en politique, la morale publique est à interpréter inversement dans la perspective d'un positionnement civique, au sens républicain, qui s'oppose à toute lecture des relations entre citoyens sur le modèle parental en termes de liens naturels hérités. « Civique » s'oppose donc à « domestique » dans la mesure où le privé n'est pas à considérer comme la manière pertinente de lire le politique qui infantilise les citoyens et disqualifie la participation citoyenne. Si la privatisation du politique conduit à une forme d'infantilisation, la désobéissance civique peut en revanche conduire à une politisation adéquate du privé qui œuvre dans le sens d'une démocratisation de la manière de faire de la politique, c'est-à-dire en vue d'une reconnaissance de la part de l'État cette fois-ci, de la pluralité des sources normatives du juste : et ces sources ne sont rien d'autre que la pluralité des formes de vie. On passe ainsi du modèle de la gratitude à celui de la reconnaissance.

Les normes qui sont à la source de la critique sociale sont formulées à partir de nos conditions de vie et de nos formes de vie. Mais alors, on nous rétorquera : comment concilier conflictualité et loyauté à l'œuvre dans cette forme spécifique de critique sociale qu'est la désobéissance civique radicale, remettant en cause jusqu'aux normes établies ? Parler de *critique loyale* a-t-il seulement un sens ? Pour la philosophie morale de Michael Walzer²⁶, la critique sociale ne peut être formulée qu'à partir des contextes locaux : désobéir ne revient pas à être déloyal mais au contraire à orienter son action selon ce qu'il appelle une obligation horizontale formulée par les associations dites « secondaires » et auxquelles nous appartenons à l'intérieur même de l'État : syndicats, Églises, corporations étudiantes, professionnelles, clubs, etc. Ce qui vaut alors comme loyalisme est à rechercher dans « l'immanentisme normatif », c'est-à-dire dans la formulation immanente ou contextuelle des normes dissidentes. La désobéissance civique exprimerait ainsi l'existence d'un conflit d'interprétations des normes : Walzer en conclut qu'il n'y a jamais en ce sens de découverte et d'inventions pures²⁷ puisque les acteurs de la désobéissance civique, tout comme certains Intellectuels professionnels de la critique sociale, ne sont en rien des visionnaires détachés de l'expérience, ils ne parlent pas pour anticiper des normes à venir mais explicitent au contraire ce qui existe déjà et qui demande à être reconnu. Mais on peut poser la question de manière plus critique en se demandant si la désobéissance civique doit être nécessairement loyale pour être légitime. La loyauté elle-même n'est-elle pas une question d'interprétation politique ? Les transformations sociales se fondent aussi sur la transformation de la manière d'envisager la loyauté vis-à-vis du système politique. Par exemple, pendant longtemps, organiser des regroupements sur

26. M. Walzer, *Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press, 1970.

27. *Ibid.*, *Critique et sens commun*, La Découverte, Paris, 1990, p. 32.

le lieu de travail fut interdit : comme le rappelle Walzer, les *sit in* considérés comme violents étaient prohibés en 1937 lors des grandes grèves de General Motors, alors qu'aujourd'hui ils sont reconnus comme étant une forme pacifique de manifestation ne mettant pas en cause les bases du système politique. Ainsi la qualification du caractère loyal ou violent de certaines infractions à la loi rentre dans le jeu des stratégies politiques et plus encore elle est l'objet même de la lutte politique puisqu'il s'agit de faire reconnaître à chaque fois son infraction à la loi comme légitime. De plus, la désobéissance civique ne saurait être simplement dans un rapport de familiarité avec les pratiques traditionnelles de contestation. Ce qui relève simultanément de la manifestation non violente de l'infraction aux lois et de la critique virulente des normes régissant le social, revêt nécessairement un caractère d'étrangeté. C'est parce qu'on bute sur ce qui apparaît presque comme irréel, comme un *alien* dirait Walzer²⁸, que la désobéissance civique comporte nécessairement quelque chose de déloyal conduisant ceux qui la pratiquent à une forme d'« émigration de l'intérieur ». Pour beaucoup en effet il semble difficile de considérer certaines formes esthétiques comme le *queer* ou encore d'autres formes de révoltes comme les émeutes urbaines d'octobre-novembre 2005 en France comme étant de la désobéissance *civile*, au sens d'une « opposition loyale » : soit, dans le premier cas, que l'on considère le champ de la performance sexuelle comme hors politique parce que purement culturel, soit que l'on considère les révoltes des banlieues comme des actes violents, donc criminels, alors même que dans les deux cas ce qui se joue est peut-être une lutte pour la reconnaissance, au sens d'une mise en visibilité de l'invisibilité ou d'une mauvaise visibilité dont les sujets de cette révolte souffrent et qui les empêche de vivre dignement.

Au terme de notre parcours, notre thèse est donc la suivante : au niveau théorique il importe de changer de paradigme de conceptualisation de la désobéissance civique, celle-ci ne doit pas prendre place comme l'ont fait Pitkin, Rawls et bien d'autres²⁹ dans le cadre d'une théorie de l'obligation politique, même fondée sur l'équité et le *fair-play*, mais bien dans le cadre d'une théorie du conflit dans laquelle ce dernier prend la forme d'une lutte pour la reconnaissance. On devra ainsi se demander en quoi consiste la loyauté dans ce cadre théorique de la conflictualité : si le droit d'exception que manifeste la désobéissance civique recouvre l'idée d'un droit de retrait rendu nécessaire par la résistance à de nouvelles formes d'oppression dans le cadre d'un système démocratique, alors comment se manifeste la loyauté à un système capable de créer ou de protéger ces formes de domination ? Il semblerait que ce soit dans la volonté de démontrer sa propre dignité aux yeux de qui la méprisent : en

28. *Ibid.*, « The Obligation to Disobey », *Ethics*, LXXVII, avril 1967.

29. F. Berger, « Gratitude », *Ethics*, 85, 1974 ; A.D.M. Walker, « Political Obligation and the Argument From Gratitude », *Philosophy and Public Affairs*, 17, p. 191-211.

effet, l'idée même de « reconnaissance » contient un idéal de réconciliation qui se manifeste à travers la démarche d'une « demande » et que l'on peut traduire aisément comme croyance résiduelle dans le système. La fidélité à ce qu'on est ou croit être imposerait qu'on se révolte contre toute tentative de nier jusqu'à notre existence mais la conscience du caractère social du fondement du respect de soi limite cette révolte en l'enserrant dans un rapport dialogique avec l'autrui prestataire de « reconnaissance » ou au moins d'attention. La loyauté de la désobéissance civile entendue comme la profession de foi de l'appartenance à telle communauté s'exprimerait donc par la nécessité de ce besoin de reconnaissance. L'exemption ou la dispense d'obéissance à la loi ne serait pas tant un acte déloyal ou une déclaration de guerre irréversible qu'une contestation de la manière dont les lois saturent le possible normatif et empêchent l'émergence de nouvelles formes de vie : en ce sens on pourrait dire que la désobéissance civile est la résistance active qui prend l'initiative de faire jouer la normativité contre la normalisation. La loyauté de la désobéissance civile se lirait non pas tant comme répétition tautologique du contenu de la loi mais de manière ambivalente comme à la fois contestation et désir de la loi dont le pouvoir de reconnaissance est seul capable à un premier niveau d'apaiser les frustrations ou les injures. Il s'agirait donc de rendre acceptable la possibilité d'une légalisation de ce qui est considéré injustement comme anormal ou indésirable alors même que ces conduites illégales constituent pour ceux qui les pratiquent une norme nécessaire pour vivre une vie décente. Dès lors cette forme d'exception qu'est la désobéissance civile s'apparente à une « mise à jour » soit de ce que la loi tente d'invisibiliser, soit de formes de pathologies sociales ignorées parce que non encore pourvues de significations sociales normatives. Un cas paradigmatique de désobéissance civile que permet de concevoir cette nouvelle approche théorique est celui de l'existence même de l'immigré clandestin ou encore de tous ceux que l'on considère comme irréels, comme les SDF : leur existence même est une résistance dans la mesure où elle défie l'encadrement normatif et légal qui ne leur permet pas d'exister civilement, c'est-à-dire littéralement d'avoir une existence reconnue dans l'état civil. Dans ces cas toute infraction à la loi est légitime dès lors qu'elle répond à une violence normative institutionnellement organisée qui les empêche d'être réels. Dans un même ordre d'idées, nous aimerions terminer notre développement en citant les propos de Judith Butler autour de la violence faite au genre. Cette violence s'exprime selon la philosophie par des normes restrictives qui enserrant les identités à travers des procédures d'interpellations continues lesquelles vont de la simple vexation à l'injonction de ne pas exister :

Etre désigné comme une copie ou comme irréel est ainsi un mode possible d'oppression, mais d'un type plus fondamental. Etre opprimé signifie que vous existez

déjà en tant que sujet d'un certain type, en tant que sujet possible ou potentiel ; cela signifie que vous êtes là en tant qu'opprimé et visible par le maître sujet. Etre irréel est différent. Pour être opprimé, il faut d'abord être intelligible. Etre fondamentalement inintelligible (autrement dit, être considéré par les lois de la culture et du langage comme une impossibilité) revient à dire que l'on n'a pas le statut d'humain. C'est parler comme si on était humain mais avec le sentiment qu'on ne l'est pas. C'est avoir l'impression que notre langage est creux et que nous ne serons pas reconnus car les normes de la reconnaissance ne sont pas en notre faveur.³⁰

Pour expliciter le contenu politique de certaines luttes sociales comme traversées par la confrontation violente de normes, Judith Butler souligne par la suite comment les sujets désobéissants « invoquent alors des droits pour lesquels il n'y avait pas de droit, pas de loi existante »³¹. La résistance à l'oppression qui peut prendre l'aspect d'une manifestation performative, esthétique, a un sens puisque des formes de vie sont considérées comme des impossibles normatifs alors même qu'elles existent. Ainsi la désobéissance civique considérée comme résistance est l'unique moyen pour opérer une transformation sociale de l'ordre symbolique puisqu'elle ouvre une brèche dans l'application des modèles normatifs contraignants : le *queer*, mais aussi l'immigré clandestin qui fuit, démontrent par leurs existences mêmes que d'autres normes sont possibles. En ce sens la désobéissance, par cette effraction au cœur du réel ouvre un espace utopique en montrant que les modalités du possible ne se réduisent pas aux productions normatives agencées par les interpellations administratives de l'état civil.

Conclusion

Contre la perspective rawlsienne qui pose que l'unique forme de désobéissance civique est celle qui est compréhensible dans le cadre d'une théorie de l'obligation politique reposant sur le principe d'équité, nous affirmons au regard des nouvelles formes de contestation sociale qui dépasse la simple dénonciation des injustices « injustifiées », que la désobéissance civique peut prendre la forme d'une résistance. L'infraction à la loi dans ce cas doit être comprise comme une *effraction* dans le système normatif : et sur le plan épistémologique seules les théories du conflit comme les théories de la reconnaissance permettent d'appréhender ce que recouvre l'oppression aujourd'hui et ce que signifie résister dans le cadre d'un système démocratique. Car, si

30. J. Butler, « La question de la transformation sociale », in *Défaire le genre*, Éditions Amsterdam, 2006, p. 247.

31. *Ibid.*, p. 254.

la désobéissance civile met en scène le conflit de légitimité autour de ce qui doit être reconnu comme une injustice indépendamment des conceptions de la justice actuellement disponibles et institutionnellement entérinées, et si d'autre part le conflit permet de redéfinir des subjectivités politiques qu'on refuse de reconnaître comme « le chômeur », « l'immigré clandestin », « le jeune de cités », « l'homosexuel », etc., alors, au niveau théorique, il faut pouvoir appréhender la désobéissance civile dans le cadre d'une critique de la manière dont les problèmes politiques se posent en philosophie politique. Le fait même de la désobéissance par laquelle des exclus, des « irréels », des « invisibles » s'inventent pour définir ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas, ce qui est légitime et ce qui ne l'est pas, révèle en effet que le conflit est une dynamique constitutive du politique, et atteste par là que la résistance à l'oppression et à la domination est toujours d'actualité, même dans un système démocratique défini comme globalement juste.

Hourya Bentouhami

Université Paris VII - Denis Diderot

Bibliographie

- BOBBIO Norberto, « La resistenza all'oppressione oggi », in *Teoria generale della politica*, Biblioteca Einaudi, 1999, p. 199-213.
- BERGER Fred, « Gratitude », *Ethics*, 85, 1974.
- BOURGEOIS Léon, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Éditions Alcan, 1902 ; *La politique de la prévoyance sociale*, E. Fasquelle, 1914.
- BUTLER Judith, « La question de la transformation sociale », in *Défaire le genre*, Éditions Amsterdam, 2006.
- GANDHI Mokandas, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet-Chastel, 1997 (1951).
- GARGARELLA Roberto (dir.), *El derecho a resistir el derecho*, Buenos Aires, Miño y Davila, 2005.
- HABERMAS Jürgen, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf, 1986 (1983).
- , « La crise de l'État providence et l'épuisement des énergies utopiques », in *Écrits Politiques*, Paris, Champs-Flammarion, 1990 (1985, 1987 et 1990).
- HONNETH Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Le Cerf, 2000 (1992).
- LOCKE John, *Second traité du gouvernement civil*, Garnier-Flammarion, 1992 (1690).

- LEWKOWICZ Ignacio, *Sucesos argentinos, cacerolazo y subjetividad postestatal*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- NOZICK Robert, *Anarchie, État et utopie*, PUF, 1988 (1974).
- PITKIN Hannah, « Obligation and Consent, I », *American Political Science Review*, 1965.
- RAWLS John, *Théorie de la justice*, Le Seuil, 1987 (1971).
- RENAULT Emmanuel, *L'expérience de l'injustice*, La Découverte, 2004.
- SCHUSTER Federico, Naishtat, Francisco, Nardacchione, Gabriel, Pereyra, Sebastián (eds), *Tomar la palabra, Estudios sobre protesta social y acción colectiva en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2005.
- THOREAU Henry David, *Civil Disobedience*, Mille et une nuits, 1997 (1849).
- WALKER Adam « Political Obligation and the Argument From Gratitude », *Philosophy and Public Affairs*, 17, 1988.
- WALZER Michael, *Critique et sens commun*, La Découverte, 1990.
- , « The Obligation to Disobey », *Ethics*, LXXVII, avril 1967.
- , *Essays on Disobedience, War and Citizenship*, Harvard University Press, 1970.