



HAL
open science

Ni paix ni guerre. Philosophie de la désobéissance civile et politique de la non-violence.

Manuel Cervera-Marzal

► To cite this version:

Manuel Cervera-Marzal. Ni paix ni guerre. Philosophie de la désobéissance civile et politique de la non-violence.. Science politique. Université Paris Diderot; Université Libre de Bruxelles, 2014. Français. NNT: . tel-01153179

HAL Id: tel-01153179

<https://theses.hal.science/tel-01153179v1>

Submitted on 19 May 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Libre de Bruxelles / Université Paris Diderot (Paris 7) Sorbonne Paris Cité
Faculté des Sciences sociales et politiques / Ecole Doctorale 382
Centre de Théorie Politique / Laboratoire de Changement Social et Politique

Doctorat en Science politique

Ni paix ni guerre

Philosophie de la désobéissance civile et politique de la non-violence

Manuel CERVERA-MARZAL

Thèse en cotutelle, dirigée par :

Mme Justine LACROIX, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

M. Etienne TASSIN, Professeur des universités à l'Université Paris VII

Soutenue le 2 décembre 2014

Jury :

M. Miguel ABENSOUR, Professeur émérite à l'Université Paris VII – Denis Diderot

Mme Julie ALLARD, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

M. Philippe CORCUFF, Maître de conférences à l'Institut d'Etudes Politiques de Lyon

Mme Justine LACROIX, Professeur à l'Université Libre de Bruxelles

M. Lilian MATHIEU, Directeur de recherche au CNRS

M. Jean-Yves PRANCHERE, Chargé de cours à l'Université Libre de Bruxelles

M. Etienne TASSIN, Professeur des universités à l'Université Paris VII – Denis Diderot

Justine Lacroix et Etienne Tassin m'ont permis de réaliser cette thèse dans des conditions optimales. Je leur adresse toute ma reconnaissance pour leurs conseils avisés, leur rigueur exemplaire et la grande liberté intellectuelle qu'ils m'ont accordée.

J'exprime ma gratitude aux membres du collectif de désobéissance civile étudié, et particulièrement aux personnes interviewées. Sans leur disponibilité et leur concours amical, ce travail n'aurait pas été possible.

De nombreux collègues ont eu la gentillesse d'échanger avec moi autour de ma thèse et de mon manuscrit. Je remercie chaleureusement Miguel Abensour, Paul Ariès, Pascal Barbier, Hourya Bentouhami, Martin Breugh, Solène Brun, Anaïs Camus, Louis Carré, Antoine Chollet, Ramona Coman, Philippe Corcuff, Yves Couture, Martin Deleixhe, Jean-Marie Donegani, Yohan Dubigeon, Francis Dupuis-Déri, Eric Fabri, Fabrice Flippe, Claudia Girola, Cyril Granier, Frédéric Gros, Christopher Hamel, Gilles Labelle, Quentin Landenne, Sandra Laugier, Robert Legros, Martine Leibovici, Michael Löwy, Jean-Frédéric Morin, Jean-Marie Muller, Sophie Noyé, Ugo Palheta, Irène Pereira, Nicolas Poirier, Teresa Pullano, François Reyssat, Michèle Riot-Sarcey, Jacques Sémelin, Yasmine Siblot, Tristan Storme, Federico Tarragoni, Patrice Vermeren, Stéphane Vibert et Audric Vitiello.

Certains passages de la thèse ont été soumis à des revues scientifiques sous forme d'articles. Ils ont ainsi bénéficié des précieuses remarques des évaluateurs anonymes.

Présents au moment crucial, mes amis ont assuré la relecture avec un soin particulier. Je remercie Clémence André, Camille Balmand, Renaud Chauvin-Martin, Anne Derex, Jean-Baptiste Dutoya, Arthur Guichoux, Bertrand Lagarde, Emilie Le Calvez, Marion Le Calvez, Camille Le Coz, Félix Léger et Adeline Rigot.

J'exprime ma gratitude à Béatrice Vandenabeele pour son aide logistique.

Je remercie les membres de mon comité d'accompagnement, Jean-Yves Pranchère et Julie Allard, ainsi que Miguel Abensour, Philippe Corcuff et Lilian Mathieu, pour avoir accepté de rejoindre le jury.

Au moment de conclure cette aventure, mes pensées vont à mes parents, à mes sœurs et à Marion.

Sommaire

| | |
|--|------------|
| Sommaire | 4 |
| Introduction | 5 |
| Partie 1. Pourquoi désobéir en démocratie ? | 37 |
| Chapitre I. L'injustice comme justification de la désobéissance. | 39 |
| A - Le jusnaturalisme classique | 39 |
| B - Le droit de résistance | 42 |
| C - La notion d'injustice chez les Modernes | 46 |
| D - La désobéissance civile | 49 |
| Chapitre II. Le débat entre conservateurs et libéraux quant à la légitimité de la désobéissance civile en démocratie. | 57 |
| A - La pensée conservatrice contre la désobéissance civile | 57 |
| B - John Rawls, éloge d'une désobéissance autolimitée | 63 |
| C - Jürgen Habermas, la désobéissance civile dans et pour l'Etat de droit | 69 |
| Chapitre III. La justification désobéissante de la désobéissance civile. | 75 |
| A - Par delà la « pensée académique » | 78 |
| B - L'efficacité de la désobéissance civile | 94 |
| C - La légitimité de la désobéissance civile | 102 |
| Chapitre IV. La topique libertaire de la pensée désobéissante. | 110 |
| A - Déplacer le débat et inverser la charge de la preuve | 110 |
| B - « Etat démocratique » ou états de violences ? | 114 |
| C - Basculement de problématique : l'action non-violente, un militantisme impossible ? | 119 |
| Partie 2. Sociologie du militantisme non-violent. Enquête au sein d'un collectif de désobéissance civile. | 131 |
| Chapitre V. La grammaire désobéissante. Critique théorique et pratique des violences. | 160 |
| A - Des règles pour l'action. Contribution à une théorie sociologique du concept de <i>grammaire</i> | 163 |
| B - Les trois règles principales de la grammaire désobéissante : action, désobéissance, non-violence | 188 |
| C - La grammaire désobéissante, une quatrième grammaire de la contestation ? | 210 |
| Chapitre VI. L'action non-violente est-elle sans violence(s) ? Des rapports de domination dans le militantisme. | 217 |
| A - L'épineuse question du leader | 221 |
| B - Elucider les foyers d'inversion de l'émancipation | 240 |
| C - La domination masculine dans le militantisme | 273 |
| Chapitre VII. Microrésistances, passage au collectif et consolidation des critiques. | 298 |
| A - Microrésistances quotidiennes et retour du refoulé par l'humour | 299 |
| B - Le passage du groupe au collectif | 309 |
| C - Le potentiel subversif du collectif et la facilitation de la critique | 317 |
| Partie 3. Ce que la désobéissance civile nous dit de la démocratie et de la politique. | 329 |
| Chapitre VIII. Vers une philosophie politique démocratique. | 331 |
| A - Les trois scories de la pensée désobéissante | 331 |
| B - Violence et politique. Eclairages sociologiques sur une question philosophique | 342 |
| C - Démocratie et politique au prisme de la désobéissance civile | 347 |
| Chapitre IX. La désobéissance comme extra-légalité. Institution(s) démocratique(s). | 350 |
| A - (Dé)sacraliser nos lois | 351 |
| B - Désobéissance, alter-obéissance, anti-obéissance | 360 |
| C - Institution(s) démocratique(s) | 374 |
| Chapitre X. La civilité comme non-violence. Ni paix ni guerre, le conflit politique. | 392 |
| A - Vers une politique de la civilité : une adverse amicalité | 394 |
| B - La politique : ni paix | 411 |
| C - ... ni guerre | 421 |
| Conclusion | 439 |
| Table des matières | 455 |
| Bibliographie | 458 |
| Annexes | 483 |

Introduction

Tout au long de cette thèse, il sera question de la violence, de sa définition, de son histoire et de ses manifestations. Cependant, plus que de la violence, c'est d'abord de la non-violence qu'il s'agira. La catégorisation des différentes formes de violence et l'examen de leurs conditions ne constituent pas des prérequis à une réflexion sur la non-violence. Le préfixe « non » est trompeur. Il laisse imaginer que la non-violence est une simple négation de la violence, de sorte que pour comprendre la première, il faudrait d'abord avoir percé les mystères de la seconde. Dans cette perspective, la non-violence est comprise comme *refus* de la violence. Elle n'en serait que le reflet inversé qui, en tant que tel, importe moins que la cause originelle de ce reflet.

Il faut retourner le problème. Cette thèse porte sur la non-violence et part du postulat que, pour la comprendre, c'est bien d'elle qu'il faut parler. Plus profondément, j'entends montrer, en accord avec Charles Tilly, que « pour comprendre et expliquer les actions violentes, vous devez comprendre les actions non-violentes »¹. En sciences sociales, les tentatives de penser le problème de la violence – en particulier dans son rapport avec les phénomènes politiques – se heurtent à un double obstacle. Elles doivent d'abord se confronter au caractère vague et « fourre-tout » de cette notion, qui conduit plusieurs chercheurs à l'aborder au pluriel plutôt qu'au singulier². Elles doivent par ailleurs prendre en compte la connotation morale (voire moralisante) inévitablement attachée à l'évocation du mot « violence ». Faire de ce substantif un concept scientifique n'est pas une tâche impossible, mais elle se heurte continuellement au fait que des jugements de valeur accompagnent, qu'on le veuille ou non, son utilisation. Confronté à cet objet de recherche, le dilemme de la neutralité axiologique³ est porté à son acmé.

Partir du problème de la non-violence ne prétend pas éliminer ces deux obstacles. Cependant, cette inversion permet de penser à nouveau frais la complexité des rapports entre violence et politique. C'est du moins ce pari qui est au fondement de ma thèse. En posant que la non-violence est *première*, donc qu'elle ne saurait être réduite au statut de simple refus ou négation de la violence, j'entends lui restituer la consistance philosophique et politique dont elle a trop souvent été dépouillée. En outre, les clarifications du concept de violence (que l'on peut à bon droit exiger) découleront progressivement et logiquement de notre approfondissement de l'analyse de la non-violence. Aussi cette introduction n'est-elle pas le

¹ TILLY, Charles, *From Mobilization to Revolution*, Reading, Addison-Wesley, 1978, p. 183. Je traduis.

² Cf. par exemple BRAUD, Philippe, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004 ; CRETTEZ, Xavier, MUCCHIELLI, Laurent (dir.), *Les violences politiques en Europe. Un état de lieux*, Paris, La Découverte, 2010.

³ WEBER, Max, *Le savant et le politique*, Paris, La Découverte, 2003. Pour une précieuse mise au point sur le sens de cette notion wébérienne, cf. KALINOWSKI, Isabelle, « Leçons wébériennes sur la science et la propagande », in WEBER, Max, *La science, profession et vocation*, Marseille, Agone, 2005, p. 191 et ss.

lieu adéquat pour distinguer la violence de ses concepts périphériques (domination, oppression, autorité, cruauté, etc.) ni pour catégoriser ses multiples déclinaisons (violence directe, structurelle, symbolique, etc.).

La même remarque s'applique à la désobéissance civile. Cette thèse ne porte ni sur les ressorts de la soumission ni sur les arcanes de l'obéissance. Ces questions reviendront, certes, à de nombreuses reprises au cours de l'argumentation. Mais, de même que je souhaite renouveler notre compréhension des rapports entre violence et politique en les pensant à *partir* de la non-violence, j'invite à repenser la question de l'obéissance aux lois en l'abordant à *partir* des actions de désobéissance civile. A nouveau, le préfixe privatif induit en erreur. Le « dés » de *désobéissance* laisse penser que celle-ci n'est qu'un retrait de l'obéissance. Ce n'est pas le cas. Refuser une posture est une autre façon de rester *nolens volens* sous son emprise. La désobéissance ne désigne pas un *refus* de l'obéissance, mais sa *critique*. Cette nuance – lourde d'enjeux et de conséquences – s'applique aussi à la relation que la non-violence entretient avec la violence.

Définitions de la désobéissance civile et de la non-violence

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 [...]. Ils ont ainsi transformé le droit de désobéissance en un devoir dont l'inaccomplissement mérite la punition correspondante »¹, écrit la philosophe espagnole Maria José Falcon y Tella. 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 soulève une série de nouvelles questions et reconfigure les anciennes. Tout illégalisme ne relève pas de l'ordre de la désobéissance civile, ne serait-ce que parce que cette dernière émerge au XIX^e siècle alors que le conflit des lois de la cité avec celles de la religion et de la conscience remonte au moins au mythe d'Antigone et au procès de Socrate. L'expression « désobéissance civile » n'apparaît pour la première fois qu'en 1866, donnant alors son titre à la réédition posthume de l'opuscule de Henry David Thoreau, initialement intitulé *Résistance au gouvernement civil*. A partir de Gandhi, qui confère son véritable contenu à la désobéissance civile, cette dernière se caractérise par sa dimension collective, qui n'était présente ni chez Socrate ni chez Antigone.

En dépit de leurs résonances communes, la désobéissance civile ne s'identifie pas davantage au droit de résistance. Au moins quatre différences séparent ces deux modes de

¹ FALCON Y TELLA, « Un droit à la désobéissance civile », disponible sur : <http://www.aidh.org/uni/biblio/pdf/1-5.pdf> (consulté le 1^{er} mai 2014), p. 133.

contestation, à commencer par les contextes politique et philosophique de leur émergence. Le droit de résistance s'oppose 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 au projet démocratique et à une philosophie politique plutôt que juridique. En outre, la non-violence est un élément central de la désobéissance civile alors que le droit de résistance n'est pas réfractaire à l'utilisation des armes. Enfin, le droit de résistance à l'oppression est consacré par la Déclaration des droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 (article 2) alors que la désobéissance civile n'a jusqu'à présent fait l'objet d'aucune reconnaissance juridique.

La désobéissance civile n'est pas non plus assimilable aux actes d'objection de conscience. Bien que toutes deux évoquent le cri d'une conscience outragée, l'objection de conscience procède d'un subjectivisme éthique alors que la désobéissance civile engage une subjectivation politique. Tandis que la première se justifie au nom de la souveraineté de la conscience individuelle, la seconde ne prend sens que par sa participation à un projet politique collectif. L'objecteur de conscience transgresse une loi pour mettre sa conscience en paix, en conformant ses actes à ses idées. L'objectif du désobéissant civil¹ est davantage politique, puisqu'il agit en vue d'une modification ou d'une annulation de la loi (ou de la décision) qu'il juge injuste. La légitimité de son acte est plus problématique que celle de l'objection de conscience puisqu'il ne se limite pas à ne pas appliquer la loi mais qu'il demande qu'elle soit supprimée, interpellant ainsi publiquement la responsabilité collective de ses concitoyens. Hannah Arendt relève deux différences supplémentaires. 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 »². 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 »³. La pratique révèle cependant les limites de cette distinction. Les objecteurs

¹ Comment désigner les citoyens faisant acte de désobéissance civile ? La langue française, fait remarquer le philosophe 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 » (in MULLER, Jean-Marie, « Vous avez dit "désobéisseur" ? », in *Alternatives Non-violentes*, n°142, 2007, p. 13). 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 se revendiquant de la désobéissance civile. 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. Jean-Marie Muller a cependant proposé d'abandonner le terme « désobéissant ». La connotation infantilisante et négative de ce mot (le *Petit Robert* indique que l'adjectif désobéissant « ne se dit guère que des enfants ») mérite d'après lui qu'on y substitue celui de « désobéisseur ». Cette proposition sémantique n'a eu aucune suite. Les « désobéissants » continuent à s'auto-désigner comme tels. Les journalistes aussi, de même que les chercheurs s'étant penchés sur la question. Je conserverai aussi ce terme.

² ARENDT, Hannah, « La désobéissance civile », in *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 57.

³ *Ibid.*, p. 58.

au service militaire étaient par exemple organisés collectivement et revendiquaient l'abolition de la loi sur la conscription. Et les militants de la désobéissance civile ne sont jamais entièrement dépourvus d'un désir de mettre leurs actes en cohérence avec leur conscience.

Ces trois distinctions permettent de préciser le contenu du concept de désobéissance civile, que je définis comme une *action politique, collective, publique* et, surtout, *extra-légale et non-violente*. Six critères entrent donc en compte. Il s'agit d'une action en ce que la désobéissance s'oppose à la passivité et à la résignation autant qu'à la délégation. Cette action est politique au sens où elle est mise en œuvre collectivement et où elle met publiquement en cause la légitimité d'une loi ou d'une décision. Dans ses déclinaisons les plus radicales, qui peuvent aller jusqu'à une tentative de révolution non-violente, la désobéissance s'attaque à l'ordre juridique et politique dans son ensemble. Quoiqu'il en soit, la désobéissance civile vise à modifier certaines institutions, afin de les rendre plus justes. Plus profondément encore, la désobéissance civile transforme le *rapport* qu'une société entretient avec ses institutions.

Ces actions sont à la fois collectives et conflictuelles, dans la mesure où, pour les désobéissants, agir revient nécessairement à agir *avec* et à agir *contre*. Ces militants cherchent à faire émerger publiquement des injustices et des litiges jusqu'alors restés latents ou occultés. Pour attirer l'attention sur ces torts et afin de faire preuve du caractère responsable de leurs actes, ils agissent généralement à visage découvert et s'attachent à publiciser leurs actions (notamment en les médiatisant). Néanmoins, la publicité de l'action ne signifie pas que les autorités en soient préalablement avisées car elles pourraient, sinon, aisément en empêcher le déroulement.

Les deux derniers éléments de définition – le caractère extra-légal et celui non-violent – sont cruciaux. Comme l'indique son nom, la *désobéissance* civile situe son action en dehors du cadre des lois établies. Mais, à la différence de la majorité des définitions en vigueur – notamment celle de John Rawls¹, qui fait largement autorité et que je discuterai longuement dans le deuxième chapitre² –, je refuse de la qualifier d'« illégale ». En effet, quelle que soit la vigueur avec laquelle elle puisse attaquer une (ou plusieurs) loi(s), une action de désobéissance civile ne s'oppose pas à la législation mais au légalisme. Elle ne conteste pas le

¹ RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 [1971], p. 405.

² Comme tout concept – et à plus forte raison comme tout concept *politique* – celui de désobéissance civile n'est pas doté d'un contenu théorique stable. Il renvoie à des luttes de définition parfois virulentes. Il est situé dans une série d'enjeux philosophiques et politiques complexes. Il fait l'objet d'usages (plus ou moins facilités par la définition qu'on en donne au départ) et il génère des effets (plus ou moins prévisibles) que nous ne pouvons entièrement contrôler mais qu'il faut en permanence garder à l'esprit. Le deuxième chapitre de la thèse soumet à la critique les définitions dominantes de la désobéissance civile. Les chapitres 9 et 10 en proposent une conceptualisation inédite qui est ici fortement condensée. Sur la philosophie comme art de fabriquer des concepts et sur les problèmes spécifiques aux concepts politiques, on consultera respectivement : DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991 ; BALIBAR, Etienne, « Trois concepts de la politique », in *Les temps modernes*, n°587, 1996 (repris dans BALIBAR, *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997).

fait qu'une société a besoin de lois pour exister. Mais elle critique l'attitude légaliste qui préconise une soumission aveugle et inconditionnelle aux lois en vigueur. Par conséquent, la désobéissance civile peut être dite *illégaliste* mais pas *illégal*. Elle est moins *contre* la loi qu'*en dehors* ou *à côté* de la loi. Je qualifie donc la désobéissance civile d'*extra-légale* afin d'indiquer que les actions de ce type ne s'exercent pas contre les lois mais contre leur sacralisation. Parce qu'elles sont une démonstration concrète de la capacité des citoyens à agir sur leurs lois, les actions de désobéissance civile invalident les récits qui voudraient faire croire qu'il existe des lois sacrées auxquelles il est interdit de désobéir ou qu'il est impossible de modifier.

Enfin, la désobéissance civile est indéfectiblement liée à la non-violence. L'immense majorité des commentateurs et des acteurs reconnaissent que la seconde est inhérente à la première. Dans la littérature francophone, le consensus est tel que la question n'a d'ailleurs jamais été soulevée. En revanche, aux Etats-Unis, certains chercheurs tels que A. D. Woozley – aux sympathies communistes affichées¹ – se sont attachés à montrer qu'il ne fallait pas confondre l'essence de la désobéissance civile avec l'un de ses attributs accidentels. Ils considèrent que la désobéissance civile regorge de potentialités révolutionnaires, mais ils identifient la non-violence à la loyauté au système. Ainsi, pour préserver la radicalité de la désobéissance civile, ils sont logiquement amenés à en nier le caractère non-violent². Je considère pour ma part que la non-violence n'implique nullement la fidélité à l'ordre établi. J'ai montré au contraire, dans un précédent travail, que la non-violence fait signe vers une conception renouvelée de l'anarchisme et de la révolution³. Un autre chercheur américain, H. J. McCloskey, défend l'existence d'une « désobéissance civile violente » car, soutient-il, une certaine dose de violence contre des biens matériels peut forcer l'adversaire à négocier⁴. Son intention est de parvenir à justifier des actions comme le démontage du McDonald de Millau (12 août 1999) par des paysans altermondialistes afin de protester contre l'Organisation Mondiale du Commerce. Ici, il faut questionner la notion de violence. Peut-on vraiment qualifier de « violentes » les atteintes aux objets ? Et la force physique exercée contre la propriété est-elle de même nature que celle exercée contre une personne ? Ou alors, il faudrait affirmer que les dommages matériels causés à l'occasion d'une action de désobéissance civile constituent une forme paradoxale de *violence non-violente*. Aussi me semble-t-il possible et

¹ DI CINTIO, Chloé, *Petit traité de désobéissance civile*, Paris, Respublica, 2010, p. 209.

² WOOLEY, Anthony D., « Civil Disobedience and Punishment », in *Ethics*, vol. 86, n°4, 1976, pp. 323-331.

³ CERVERA-MARZAL, Manuel, *Désobéir en démocratie. La pensée désobéissante de Thoreau à Martin Luther King*, Paris, Forges de Vulcain, 2013 (notamment les deux sections du troisième chapitre, intitulées « Vers une théorie de la révolution non-violente » et « Gandhi, de l'antilibéralisme à l'anarchisme non-violent »).

⁴ MCCLOSKEY, Henri John, « Conscientious Disobedience of the Law: Its Necessity, Justifications and Problems to Which it Gives Rise », in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 40, 1980, pp. 536-557.

souhaitable de maintenir, à l'instar de Gandhi, que la désobéissance civile est par définition non-violente¹.

Je définis la non-violence comme *une critique, indissociablement théorique et pratique, de la violence*. Comme le suggère son étymologie grecque², la *critique* théorique de la violence consiste à la distinguer des concepts voisins, à en identifier les multiples manifestations empiriques, à en discerner les différentes formes et à caractériser les rapports que ces formes entretiennent entre elles. Concrètement, ce travail théorique suppose d'explicitier des distinctions comme celles entre force et violence, entre pouvoir et violence, entre contrainte et violence, entre conflit et violence, entre violence directe et violence structurelle, entre violence physique et violence symbolique, entre violence offensive et violence défensive, entre violence étatique, économique et culturelle, entre domination et exploitation, entre autorité et autoritarisme, entre extermination et instrumentalisation, entre adversaire et ennemi, entre lutte et guerre, etc. Il faut ensuite articuler ensemble ces distinctions, pointer les limites de chacune, introduire parfois un troisième terme qui complexifie le problème et, surtout, indiquer les réalités sociales et politiques auxquelles elles se réfèrent (néolibéralisme, sexisme, racisme, impérialisme, bellicisme, etc.).

Ce travail est l'un des objets de ma thèse, de sorte que l'on verra s'y élaborer progressivement cette conceptualisation. Mais je n'en présenterai pas un exposé systématique et abouti car cette critique théorique de la violence est, par définition, *sans fin*. D'abord parce qu'elle traque la violence *sous toutes ses formes*, y compris les moins perceptibles qui, généralement, ne sont pas les moins nuisibles. Les acteurs, les structures et les institutions de la violence évitent au maximum de se présenter sous leur vrai visage, car ce visage exaspère, indigné et, parfois, révolte ceux qui le trouvent sur leur route. Aussi pourrait-on métaphoriquement affirmer que la violence fait l'objet d'un jeu de cache-cache entre ceux qui l'exercent et ceux sur qui elle s'exerce. Alors que les premiers tentent de l'occulter pour la prolonger dans le temps, les seconds – lorsqu'ils prennent le parti de la non-violence – s'efforcent de la rendre visible, afin de pouvoir ensuite la combattre.

Si la critique théorique de la violence³ est sans fin, c'est aussi parce qu'elle exige de rester attentif à la nouveauté historique, afin que ses concepts ne soient pas pris de cours par

¹ De même que tout illégalisme n'est pas une désobéissance civile (il faut qu'il s'agisse d'une action non-violente, politique, collective et publique), une action non-violente ne relève pas forcément de la catégorie de désobéissance civile (pour cela, il faut y ajouter les dimensions extra-légale, collective, politique et publique).

² Le verbe *krinein* désigne le fait de « séparer », de « passer au tamis ».

³ De par le nom que je donne ici à la non-violence, cette « critique théorique de la violence » évoque la *Critique de la violence* de Walter Benjamin (Paris, Payot et Rivages, 2012 [1921]). Mais le rapprochement s'arrête à cette homonymie. Outre que ma réflexion se situe dans le prolongement d'une tradition gandhienne qui demeure étrangère aux références théoriques benjaminienes, deux éléments éloignent nos approches respectives. D'abord, le titre exact de « ce texte inquiet, énigmatique et terriblement équivoque » (DERRIDA, Jacques, *Force de loi*, Paris, Galilée, 1994, p. 67) est, en allemand, *Zur Kritik der Gewalt*. Ce faisant, il porte moins sur la violence en tant que telle que sur la *Gewalt*, proprement intraduisible en français, puisqu'elle mélange de

les réalités dont ils entendent rendre compte. L'évolution des choses exige de retravailler indéfiniment les mots par lesquels nous les nommons ; sans quoi nous resterions prisonniers d'une vision surannée du monde où nous vivons. La critique théorique de la violence est donc historique au double sens du terme. D'abord parce qu'elle s'inscrit dans une tradition qui la précède et qu'elle reprend (dans un geste de fidélité qui n'interdit cependant pas la critique). Aussi verra-t-on que les concepts exposés dans ma thèse sont hautement redevables aux travaux des penseurs de la non-violence qui ont œuvré avant moi. Ensuite, la critique théorique de la violence est historique parce qu'elle n'en a jamais fini de critiquer la violence. Elle a devant elle une histoire au sens fort de ce terme : une histoire qui reste à *faire*, qui n'est pas déjà faite. La violence se transforme et se complexifie. Notre compréhension doit s'adapter à ce processus incessant de recomposition. De sorte que si la critique théorique de la violence a une utilité, elle la perdrait à s'arrêter en chemin.

Enfin, cette critique est souvent influencée par les violences qu'elle entend analyser. Elle peut véhiculer partiellement ce qu'elle s'efforce d'objectiver et de mettre à distance. Ainsi, cette critique n'est elle-même pas exempte de critiques. C'est pourquoi exposer ses résultats sous une forme systématique et définitive serait privé de sens. Je mobiliserai donc chacune des distinctions susmentionnées (et d'autres encore) à mesure qu'elle se révélera utile à la logique de mon argumentation.

Cette critique théorique de la violence est tout le contraire d'un *refus*, qui s'obstinerait à passer sous silence le rôle de la violence dans la vie politique et qui se complairait dans une vision pacifiée du social. La critique de la violence s'efforce précisément de rendre visible l'invisible, de dire l'indicible, de mettre en paroles le cri des créatures opprimées, de traduire en une formulation philosophique une révolte originelle¹. Ainsi, loin de refouler une réalité trop cruelle pour lui être supportable, la non-violence ne cesse de *prendre en compte* la violence. Elle en intègre toutes les composantes à sa compréhension du monde. Elle se donne pour tâche d'en élucider les conditions de possibilité et d'en identifier les effets sur nos vies.

manière dense et complexe le pouvoir, la puissance, la force et la violence. Or je tiens pour ma part à élaborer une critique de la violence qui ne soit justement pas une critique de la force ni du pouvoir. Par ailleurs, la préoccupation centrale de Benjamin réside dans le rapport entre *Gewalt* et droit (la violence « fondatrice » et celle « conservatrice » de droit) tandis que ma réflexion se focalise sur les rapports entre violence et politique.

¹ Sur le fait que la démarche philosophique naisse de notre « étonnement » face au monde (*thaumazein*) et soit provoquée par le caractère « inacceptable » des événements auxquels nous confronte notre expérience, on consultera respectivement ARENDT, Hannah, « Philosophy and Politics », in *Social Research*, vol. 57, n°1, 1990, p. 103 (cité et commenté dans ABENSOUR, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique ?*, Paris, Sens et Tonka, 2006, p. 50) et MERLEAU-PONTY, Maurice, « Préface », in *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 2000, p. 9. Voir aussi HERSCH, Jeanne, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1993 et CHOLLET, Antoine, *Les temps de la démocratie*, Paris, Dalloz, 2011, pp. 78-79.

En tant que critique *théorique* de la violence, la non-violence est indissociable d'une critique *pratique* de la violence¹. Autrement dit, la *prise en compte* (théorique) du problème de la violence est inséparable de sa *prise en charge* (pratique). La compréhension du monde (et du rôle qu'y joue la violence) va de pair avec son projet de transformation (dans le sens d'une réduction – et non d'une illusoire et fantasmagorique élimination – de la place occupée par la violence). Comprendre et combattre la violence s'alimentent de façon circulaire. Rompre le nœud qui les unit ne peut qu'affaiblir chacun d'eux. La théorie régresserait au mieux au stade d'une spéculation dogmatique, au pire à celui d'une contemplation cynique ou désabusée des souffrances humaines. Détachées de leur confrontation au réel, les idées se métamorphoseraient en idoles. De son côté, la pratique s'épuiserait dans la mise en œuvre de recettes aussi irréflechies qu'inefficaces.

En tant que critique *pratique* de la violence, la non-violence désigne des actions qui visent à combattre la violence sous toutes ses formes en évitant, autant que faire se peut, de reproduire et imiter la violence de l'adversaire. La pratique non-violente se définit donc d'abord par sa visée : la lutte contre les multiples manifestations de violence (que la critique *théorique* se charge d'identifier et de comprendre). Mais elle se définit tout autant par ses moyens : la non-violence s'efforce de ne pas reprendre les armes (au sens large et métaphorique) de ceux qu'elle combat. Elle fait le deuil du mythe selon lequel on pourrait vaincre la violence par l'exercice d'une autre violence (plus grande encore, ou qualitativement différente). Qu'il s'agisse de la répression étatique des dissidents ou de l'insurrection contre les institutions étatiques, une violence peut éventuellement l'emporter sur une autre violence *mais*, au niveau global et à long terme, ce type de contre-violence ne fait qu'accroître l'intensité de la violence. Ainsi, la non-violence se distingue de la contre-violence essentiellement en raison des moyens mis en œuvre. Elle soutient que l'arbre est déjà dans la graine et qu'en raison de cette consubstantialité des moyens et des fins, seules des actions non-violentes peuvent hâter l'avènement d'une société non-violente.

¹ Gandhi distingue aussi les dimensions théorique et pratique de la non-violence. Il insiste sur le fait que sa doctrine éthique et politique de l'*ahimsa* est inséparable de sa méthode de lutte qu'il nomme *satyagraha*. Étymologiquement, *a-himsa* se compose du préfixe privatif « a » et du substantif « himsa », qui signifie violence ou nuisance en sanskrit. 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. Cette éthique correspond à celle du Sermon sur la montagne (Évangile selon Matthieu, 5, 39), auquel Gandhi voue une immense admiration. Mais la non-violence apporte un supplément à l'injonction chrétienne à tendre l'autre joue. Gandhi est le premier à *politiser* l'éthique du Sermon. L'idée largement dominante, de l'Église catholique à Max Weber, est que cette éthique ne vaut que dans les relations privées entre individus, et non entre groupes ou nations. Gandhi, inspiré par ses échanges épistolaires avec Tolstoï, soutient que répondre à la haine par l'amour est une maxime susceptible d'être appliquée dans le domaine des conflits sociaux et politiques. L'*ahimsa* est donc une doctrine fondée sur l'amour actif de l'adversaire politique. 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 ». Je développe plus amplement la conception gandhienne de la non-violence dans mon ouvrage : *Gandhi. Politique de la non-violence*, Paris, Michalon, 2014 (notamment le deuxième chapitre, pp. 52-77).

Si l'action non-violente n'est pas une action de contre-violence, elle n'est pas non plus une action *sans* violence (ou a-violente). La pratique non-violente n'est jamais vierge de toute violence. Cette impureté – le terme est ici dénué de ses connotations éthiques et religieuses – de la non-violence résulte de sa condition d'existence. En effet, la violence désigne des phénomènes sociaux (néolibéralisme, racisme, sexisme, productivisme, bellicisme, etc.) qui façonnent de part en part les sociétés occidentales contemporaines. Elle imprègne l'ensemble des institutions, des structures, des actions, des individus, des collectifs et des relations sociales. Or les actions non-violentes, qui entendent lutter contre ces différentes violences, ne surgissent pas de nulle part. Ces actions appartiennent à la société contre laquelle elles luttent et, par conséquent, elles sont inévitablement traversées par les violences fondamentalement caractéristiques de cette société. Les actions non-violentes véhiculent, au moins partiellement, les violences qu'elles combattent. Mais ce constat n'annule pas l'opposition de la non-violence à la contre-violence, car la non-violence s'efforce de réduire (puisqu'elle ne peut pas l'éliminer intégralement) la part de violence dont elle est porteuse. La contre-violence, au contraire, prend prétexte de cette irréductibilité de la violence pour laisser libre cours à son déploiement.

Enfin, alors que l'action a-violente (ou sans violence) refuse catégoriquement l'usage de la violence, l'action non-violente reconnaît que celle-ci est parfois nécessaire. Lorsque, face à une situation d'injustice, les circonstances ne laissent pas d'autre possibilité que l'alternative entre passivité et violence, la non-violence préconise la deuxième solution. Elle préfère intervenir brutalement pour résoudre un tort que se cantonner lâchement au retrait. Cependant, tout en reconnaissant la *nécessité* d'une telle violence, la non-violence s'abstient de la qualifier de *légitime*. En refusant de passer de l'ordre du *fait* à celui du *droit*, la non-violence affirme ainsi qu'il existe des actions dans lesquelles la violence est nécessaire sans pour autant être légitime. Elle se distingue ainsi de la contre-violence – qui juge que la violence est nécessaire *et* légitime – et de l'a-violence – qui considère que la violence est illégitime et évitable.

Les définitions exposées ci-dessus ont vocation à circonscrire mes objets d'étude – désobéissance civile et non-violence – et à clarifier d'emblée mon propos. Mais elles ont surtout une fonction opératoire, au sens où elles servent à élucider les problèmes abordés et à améliorer l'intelligibilité des phénomènes étudiés. Elles sont donc appelées à se préciser à mesure qu'apparaîtront, dans le corps de ma thèse, de nouveaux enjeux et de nouvelles facettes de la réalité. Plus j'avancerai dans l'argumentation, plus les présupposés et les implications de ces définitions seront amenés à s'éclaircir.

Problèmes

Ces définitions de départ alimentent trois interrogations majeures qui, simultanément, leur donnent sens. La première tient à la légitimité démocratique de ces actions extra-légales, la seconde porte sur l'impossibilité de lutter contre la violence sans commettre la moindre violence, et la dernière a trait à la compréhension inédite de la chose politique qui se trouve en germe dans la philosophie de la désobéissance civile. Bien qu'elles puissent à première vue paraître indépendantes, chacune de ces interrogations est intimement liée à celle qui la précède. Elles procèdent d'un même mouvement de pensée que je tenterai de communiquer au lecteur. Chacun de ces problèmes guide l'une des trois parties de ma thèse.

1) La désobéissance civile est-elle légitime en démocratie ?

Dans un régime autoritaire ou dictatorial, où le peuple n'exerce pas le pouvoir et où les libertés individuelles sont systématiquement mises à mal, il semble acquis que la désobéissance est légitime, voire même nécessaire.

La question s'avère autrement plus délicate lorsqu'elle concerne la légitimité de la désobéissance civile au sein d'un régime démocratique. Au nom de quoi certains citoyens s'autoriseraient-ils à enfreindre des lois pourtant élaborées dans le strict respect des procédures régulières ? En outre, pourquoi les laisserait-on entrer impunément dans l'illégalité alors que la démocratie offre justement à ses sujets des moyens de contestation légaux comme le vote, la manifestation et la pétition ? Enfin, si chacun est libre de désobéir à sa guise au seul motif qu'une loi lui semble injuste, la société ne risque-t-elle pas de sombrer dans un désordre généralisé ?

Ces questions révèlent trois inquiétudes – l'antidémocratie, l'illégalisme et l'anomie – qui interrogent quant à la place qu'il est souhaitable, ou pas, d'aménager à la désobéissance civile à l'intérieur d'un régime et d'une société démocratiques. La désobéissance civile violerait le principe de majorité constitutif du contrat démocratique. En transgressant la loi issue de la volonté majoritaire, le désobéissant s'arrogerait 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 les règles du jeu démocratique. Elle en saperait 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 coexistence démocratique. En affaiblissant le pouvoir des autorités politiques et en menaçant les lois dans leur existence même, la désobéissance civile ouvrirait la voie au chaos et préfigurerait la dissolution du lien social. Enfin, en refusant de protester selon les modalités prévues à cet effet (opposition parlementaire, pétitions, manifestations, etc.), les

désobéissants témoigneraient d'un mépris coupable à l'égard de l'ordre juridique démocratique.

Il faut examiner la valeur de ces trois objections et se demander si Hannah Arendt n'a pas raison lorsqu'elle exige que l'on « fasse une place » à la désobéissance civile parmi les institutions politiques démocratiques¹.

En partant de cette question de la légitimité de la désobéissance civile en démocratie, peut-on mettre en évidence l'émergence d'une « pensée désobéissante » au sein de la philosophie politique moderne et, le cas échéant, comment la définir et en quoi renouvelle-t-elle notre vision de la chose politique ? Afin de répondre à cette question, je proposerai un examen exhaustif des différentes postures intellectuelles mobilisées dans ce débat.

La pensée politique contemporaine se clive profondément lorsqu'on s'interroge sur la place de la désobéissance civile en démocratie et sur les effets qu'elle génère. La première hypothèse de mon travail est que l'on peut dresser une typologie tripartite des postures théoriques vis-à-vis du problème de la légitimité de la désobéissance civile en démocratie. Face aux objections qui lui ont été adressées, on voit émerger trois réponses différentes, voire contradictoires. Dans la première partie de ma thèse (chapitres 1 à 4), je propose d'explicitier ces réponses, d'en dessiner les frontières, d'en détailler les procédés argumentatifs et d'en pointer les limites.

Une première posture, que l'on pourrait nommer *conservatrice*, reprend les objections portées ci-dessus à l'encontre de la désobéissance civile (dénonciation de son caractère antidémocratique, illégal et anémique). Cette dernière y est présentée comme un *danger* pour la démocratie, car elle porte le germe du désordre, qui rend impossible le maintien de l'Etat de droit. Une seconde posture, que je nomme *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.). La désobéissance civile est ici conçue comme une *opportunité* pour la démocratie. Comme l'écrit Jürgen Habermas, la désobéissance civile offre à l'Etat de droit l'occasion de tester sa « maturité »². Enfin, une troisième posture, que j'appelle *désobéissante*, fait de la désobéissance civile un élément constitutif de la démocratie³. La désobéissance civile, loin de nuire à la dynamique démocratique, la préserve de son éventuelle pétrification. Elle est donc envisagée comme un *progrès* pour la démocratie.

¹ ARENDT, *op. cit.*, p. 103.

² HABERMAS, Jürgen, « Le droit et la force », in *Ecrits politiques*, Cerf, Paris, 1990, p. 100.

³ Par la suite, je distinguerai entre une *pensée* de la désobéissance civile et une *théorie* de la désobéissance civile. Tandis qu'il n'existe qu'une pensée de la désobéissance civile, à savoir la *pensée désobéissante*, il existe au moins trois théories de la désobéissance civile : la théorie conservatrice, la théorie libérale et la théorie désobéissante. Chaque courant de pensée développe sa théorie de la désobéissance civile.

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 cette 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 par conséquent une défense timorée de la désobéissance civile. Ils l'assortissent de telles limitations qu'ils en arrivent presque à la vider de toute portée pratique¹. Et ils n'hésitent parfois pas à se retourner contre elle lorsqu'ils affirment, comme Rawls, que l'injustice d'une loi ne suffit pas à justifier qu'on y désobéisse². 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 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 l'expérience démocratique. La vertu cardinale du citoyen n'est pas l'obéissance mais la responsabilité, qui 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 s'y soumettent. La pensée désobéissante et le libéralisme constituent donc deux univers intellectuels incompatibles.

Ayant mis en évidence l'existence d'une réponse radicale – que j'appelle *désobéissante* – au problème de la légitimité démocratique de la désobéissance civile, peut-on montrer que nous sommes en présence d'un objet qui, davantage qu'une simple réponse à une question particulière, constitue une pensée politique globale ? Autrement dit, peut-on affirmer que la *pensée désobéissante* constitue – au même titre que la pensée libérale ou la pensée conservatrice – une pensée générale, qui s'exprime sur l'ensemble des problèmes politiques et philosophiques ? Je tenterai de donner une consistance philosophique à l'objet que j'ai choisi de mettre en lumière. Je défends l'hypothèse qu'il existe une continuité historique et une unité théorique derrière la conception de la désobéissance civile comme élément constitutif de la démocratie. Je soutiens que cette pensée désobéissante s'enracine dans une tradition philosophique profonde et ancienne, qu'elle continue de se manifester sous des formes modernes, partiellement renouvelées, mais foncièrement fidèles au socle théorique initial ; la difficulté étant que les penseurs qui défendent et les activistes qui mettent en œuvre ces idées ignorent souvent leur généalogie commune. J'estime qu'il est important, derrière l'éclatement des projets et des idées désobéissantes, d'en retrouver les grandes lignes unificatrices.

¹ PERROUTY, Pierre-Arnaud, « Légitimité du droit et désobéissance », in PERROUTY, Pierre-Arnaud (dir.), *Obéir et désobéir, Le citoyen face à la loi*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2000, pp. 71-72.

² RAWLS, *op. cit.*, p. 251.

2) Est-il possible d'agir sans violence dans-et-contre la violence ?

La désobéissance civile n'est pas qu'une action extra-légale dont il faudrait par conséquent apprécier la légitimité démocratique. Elle est aussi une action *non-violente* dont il convient d'examiner les conditions de possibilité. En outre, la désobéissance civile ne se limite pas aux théories et aux idées censées justifier son bienfondé. Elle est avant tout une *action* politique concrète dont il s'agit de saisir les modalités d'existence.

Ce double changement de focale – qui nous fait passer de l'extra-légalité à la non-violence et des idées aux actions – engendre un déplacement de problématique. En tant que militants non-violents, les désobéissants entendent combattre la violence sous toutes ses formes. Pour ce faire, ils préparent des actions spectaculaires, qu'ils mettent en œuvre publiquement, qu'ils médiatisent et qui, en cas de succès, contraignent l'adversaire à satisfaire leurs revendications. Les causes défendues sont multiples. De l'écologie politique à l'anticapitalisme en passant par le féminisme et l'antiracisme, les non-violents s'activent contre tous les maux sociaux qu'ils regroupent sous l'appellation large de « violence ». A leurs yeux, violence physique, violence structurelle et violence symbolique s'entrecroisent et s'alimentent réciproquement pour donner corps à des phénomènes de domination, d'oppression et d'exploitation tels que le sexisme, le racisme, le néolibéralisme, l'impérialisme ou encore le productivisme. La « violence » constitue le signifiant central de leur représentation du monde et elle leur permet de réunir dans une même entité conceptuelle l'ensemble des « injustices » auxquelles ils jugent urgent de désobéir.

Dans cette lutte contre les multiples déclinaisons de la violence, la spécificité des militants non-violents par rapport à d'autres courants contestataires réside dans leur attachement aux moyens d'action non-violents. La non-violence, disent-ils, consiste à ne pas tirer prétexte de la violence de l'adversaire pour justifier la nôtre. Autrement dit, ces militants s'interdisent d'imiter les moyens de ceux qu'ils combattent. Ils refusent de reproduire la violence qu'ils dénoncent, fusse une violence utilisée dans un autre objectif ou employée selon une autre modalité. La « violence émancipatrice », la « légitime défense », la « contre-violence » et tout autre argumentaire destiné à légitimer la violence des dominés sont à leurs yeux des mystifications qu'il convient de déconstruire. Les justifications de la violence contestataire ne parviendront jamais à faire oublier que celle-ci est de même nature que celle des oppresseurs et qu'elle n'aboutit en définitive qu'à accroître le niveau global de violence de la société dans laquelle nous vivons.

Les militants non-violents entendent ainsi lutter *sans* violence *contre* la violence. Mais à ce point de la discussion surgit une difficulté essentielle. Ces actions *sans* et *contre* la violence sont aussi, nécessairement, des actions *dans* la violence. La violence est un

phénomène *social* qui pénètre l'ensemble des relations constitutives de la société occidentale contemporaine. Or, qu'ils le veuillent ou non, les désobéissants civils sont partie prenante de cette société fondamentalement violente contre laquelle ils dirigent leur protestation. Quel que soit son degré de radicalité politique, nul n'échappe à la société qu'il combat. Par conséquent, nous sommes tous traversés par la violence – et les sujets individuels et collectifs qui mettent en œuvre des actions non-violentes le sont au même titre que n'importe qui.

Cette condition ontologique de l'action non-violente signifie qu'elle ne peut se déprendre intégralement de la violence. La désobéissance civile relève d'un *militantisme impossible* au sens où elle ne parvient jamais à mettre en œuvre une action à la hauteur de ses ambitions. La volonté d'agir *sans violence contre* la violence est un espoir condamné à demeurer éternellement déçu.

Comment un collectif militant gère-t-il la *tension* entre sa prétention à agir de manière non-violente et le fait d'être traversé par les rapports de violence qui structurent la société qu'il combat ? Comment le groupe affronte-t-il concrètement le paradoxe consistant à lutter *pour* la non-violence *par* le moyen de la non-violence, elle-même non encore advenue ?

Ces questions appellent un traitement sociologique du problème. Elles supposent de modéliser la grammaire qui informe les pratiques et les discours des désobéissants civils, d'analyser les façons dont l'espace militant reconfigure les rapports de domination caractéristiques de la société française contemporaine (en examinant notamment ce que la domination masculine *fait* au militantisme et réciproquement), et de décrire les dynamiques de résistance à ces violences internes aux activités militantes. C'est pour répondre à ces tâches que la seconde partie de ma thèse (chapitres 5 à 7) rendra compte des enseignements obtenus grâce à une observation participante de dix-huit mois au sein de l'une des principales organisations françaises de désobéissance civile. J'ai complété cette immersion dans les activités du collectif des Désobéisseurs¹ par un examen de leurs archives et par une quinzaine d'entretiens semi-directifs avec les enquêtés.

3) En quoi la désobéissance civile renouvelle-t-elle notre compréhension du projet démocratique et de la chose politique ?

La désobéissance civile ouvre les portes d'un univers insoupçonné. Parce que les réponses apportées aux deux précédentes interrogations directrices de ma thèse – la légitimité démocratique de la désobéissance et l'impossibilité d'agir sans violence dans-et-contre la violence – l'imposaient, ce travail aboutit à une reconceptualisation de la désobéissance civile, dont le résultat se laisse synthétiser dans la définition déjà proposée : une action politique, collective, publique et, surtout, extra-légale et non-violente.

¹ Le nom du collectif est anonymisé.

En quoi cette définition renouvelle-t-elle notre compréhension de l'objet ? Elle se différencie des conceptions classiques – qu'elles soient philosophiques, sociologiques ou politiques – de la désobéissance civile parce qu'elle propose d'appréhender « la désobéissance comme extra-légalité » (plutôt que comme illégalité) et que de concevoir « la civilité comme non-violence » (plutôt que comme pacifisme ou comme contre-violence). Le contenu, les raisons et les implications de ces deux thèses seront exposés dans la troisième partie de mon travail (chapitres 8 à 10).

Il suffit pour l'instant de souligner que la conception de la désobéissance civile forgée à l'épreuve de l'examen de sa légitimité démocratique et de sa possibilité effective ne laisse pas intacte notre compréhension de la démocratie et de la politique. Autrement dit, l'histoire des idées politiques élaborée dans la première partie de ma thèse et l'enquête sociologique relatée dans la seconde partie affectent en profondeur la signification du projet démocratique et de la chose politique. L'élaboration d'une *philosophie politique* de la *démocratie* – qui est en même temps une *philosophie politique démocratique* – constitue l'aboutissement logique de ma réflexion sur la désobéissance civile. Il s'agit finalement de passer d'une pensée *sur* la désobéissance civile à une pensée *avec* la désobéissance civile, de sorte que cette dernière ne soit plus appréhendée en tant que matériau, données ou informations mais en tant que *pensée*.

Dans cette perspective, le concept de désobéissance civile engage un certain type de rapports entre les citoyens et les lois qui régissent leur société. Ce faisant, ce concept interroge la nature des relations qu'une démocratie entretient avec ses institutions. Une société n'est pas vivable sans un minimum de stabilité et d'inscription dans la durée. De sorte qu'aucune société ne saurait exister sans institutions. Ce constat général s'applique au cas de la démocratie. Mais les institutions ne trahissent-elles pas la démocratie en figeant son mouvement créateur ? Peut-on institutionnaliser la démocratie sans risquer de la pétrifier ? Car la spécificité de l'expérience démocratique ne réside-t-elle pas justement dans sa capacité à bouleverser le partage du sensible, à rompre la monotonie établie, à briser le long *continuum* historique de la domination ? Auquel cas, ancrer l'insurgence démocratique dans le marbre des institutions finirait inévitablement par annihiler sa vivacité.

La désobéissance civile soulève ainsi le problème crucial des rapports entre création et conservation, entre commencement et durée, et de la façon singulière dont l'expérience démocratique tente d'articuler ces deux frères ennemis. Cette *tension* entre pouvoir instituant et pouvoir institué témoigne du rôle central qu'occupent les conflits au sein d'une politique démocratique. Loin de s'identifier à un consensus rationnel entre partenaires raisonnables ou à une discussion argumentée sur des principes de justice, la démocratie se manifeste à travers des actions par lesquelles des projets, des intérêts, des valeurs, des mondes, des institutions et des collectifs s'opposent les uns aux autres. La démocratie n'en a jamais fini avec les

divisions sociales qui la travaillent intérieurement. Elle ne cherche pas à les contenir puisqu'elle les laisse se déployer librement et se manifester sous la forme de conflits politiques.

Or la désobéissance civile, qui est elle-même une de ces façons de lutter, nous interroge sur le type de conflictualité inhérente aux phénomènes politiques. Qu'est-ce qu'une vie proprement politique, capable de maintenir un lien dans la séparation, de préserver une unité dans la discorde, d'instaurer une amicalité dans l'adversité ? Comment penser une conflictualité spécifique de la politique qui n'ait pas plus à voir avec une représentation pacifiée des rapports sociaux qu'avec une représentation belliciste, mais qui invente un autre paradigme que ceux-ci ? Comment s'opposer sans se massacrer, de sorte que la conflictualité politique ne soit plus assimilée à l'élimination de l'ennemi ni au prolongement de la guerre par d'autres moyens ? La politique de la civilité, dont la désobéissance civile constitue l'une des manifestations exemplaires, fait signe vers une conflictualité politique parce que non-violente et non-violente parce que politique. La non-violence nous aide à penser une politique conflictuelle qui, en tant que telle, n'est ni réductible au modèle de la paix ni davantage assimilable à celui de la guerre.

Faire dialoguer les registres de connaissance : histoire des idées, sociologie et philosophie

La science politique est une discipline singulière. A la différence des autres sciences sociales, elle n'est pas encore parvenue à se doter d'un socle épistémologique et méthodologique unifié¹. Les sous-disciplines qui la composent sont à cet égard profondément étrangères les unes aux autres. Plus que d'une « science hybride » (l'hybridation suppose un mélange)², peut-être faudrait-il y voir une discipline *composite* tant les différentes approches demeurent cloisonnées – à quelques exceptions près³. Pourquoi alors parler d'une « science politique » au singulier ? L'unité de cette discipline tient à son objet d'étude : la politique. Malgré la diversité des sources mobilisées, des méthodes employées et des types de

¹ Et ce malgré certaines tentatives stimulantes de lui conférer une épistémologie qui réunisse sociologie politique, analyse des politiques publiques, études des relations internationales et philosophie politique, comme par exemple : FAVRE, Pierre, *Comprendre le monde pour le changer. Epistémologie du politique*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005.

² SCHEMEIL, Yves, « Chapitre 7 : Une science hybride », in *Introduction à la science politique*, Paris, Presses de Sciences Po / Dalloz, 2012 ; DELOYE, Yves, VOUTAT, Bernard, « Chapitre 1 : Entre histoire et sociologie : l'hybridation de la science politique », in DELOYE, Yves, VOUTAT, Bernard (dir.), *Faire de la science politique. Pour une socio-histoire du politique*, Paris, Belin, 2002.

³ Parmi les exceptions notables, la socio-histoire initiée par Gérard Noiriel et Michel Offerlé ainsi que la sociologie historique du politique impulsée par Yves Déloye croisent véritablement les approches sociologiques et historiques en vue d'améliorer la compréhension des phénomènes étudiés. Cf. notamment NOIRIEL, Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, 2006 et DELOYE, Yves, *Sociologie historique du politique*, Paris, La Découverte, 2007.

problématisation, les sous-disciplines de la science politique se retrouvent autour d'un intérêt commun pour l'analyse des processus, des institutions et des acteurs dits « politiques » (la délimitation entre le « politique » et le « non-politique » étant évidemment l'un des problèmes récurrents). Parmi ces sous-disciplines, Philippe Braud identifie notamment la théorie politique, les relations internationales, la sociologie politique et la science administrative¹.

La complexité de la situation est redoublée par le fait que les travaux de recherche labellisés « science politique » font largement usage de ressources provenant d'autres disciplines. Les outils analytiques de l'histoire, de la sociologie, de la philosophie et de la science juridique sont régulièrement convoqués afin d'éclaircir le fonctionnement des phénomènes politiques².

Cette thèse de doctorat s'inscrit dans le cadre de la science politique dans la mesure où elle a clairement recours à deux des quatre sous-disciplines susmentionnées, à savoir la théorie politique et la sociologie politique. Mon travail de théorie politique réside dans un examen approfondi de la conception de la désobéissance civile développée par deux des principaux théoriciens politiques de la seconde moitié du XX^e siècle : John Rawls et Jürgen Habermas. Dans la mesure où je confronte leurs idées respectives à celles de Henry David Thoreau, Gandhi et Martin Luther King (comparaison précédée par une systématisation de la pensée de ces trois auteurs largement sous-étudiés par les chercheurs en théorie politique), mon travail relève aussi de l'histoire des idées politiques³. Par ailleurs, ma thèse s'inscrit pleinement dans le cadre de la sociologie politique puisque pour décrypter les résultats de mon enquête de terrain je convoque les outils de la sociologie de l'action collective, des mouvements sociaux et du militantisme.

Mais ma thèse ne relève pas uniquement de la science politique. Elle la déborde dans la mesure où mon passage par la théorie politique et par la sociologie politique s'accompagne d'un travail spécifiquement sociologique et d'une réflexion philosophique. Le cinquième chapitre fournit une contribution à une théorie sociologique du concept de *grammaire*, que j'applique en modélisant la *grammaire désobéissante* du collectif des Désobéisseurs. Ce

¹ BRAUD, Philippe, *La science politique*, Paris, PUF, 2012, pp. 8-9.

² On trouvera de précieuses indications sur la progressive institutionnalisation (depuis 1945) de la science politique française ainsi que sur son autonomisation à l'égard des autres sciences sociales et sur son état actuel dans les articles suivants : FAVRE, Pierre, « La science politique en France depuis 1945 », in *International Political Science Review*, vol. 2, n°1, 1981, pp. 95-120 ; LECA, Jean, « La science politique dans le champ intellectuel français », in *Revue Française de Science Politique*, vol. 32, n°4-5, 1982, pp. 653-678 ; LECA, Jean, « French Political Science: Some Problems and Difficulties in the Social Organization of the Discipline », in *European Journal of Political Research*, vol. 20, n°3-4, 1991, pp. 323-340 ; DAGUERRE, Anne, « Murder by Numbers: The Slow Death of French Political Science », in *European Political Science*, vol. 3, n°3, 2004, pp. 5-12 ; BILLORDO, Lilla, « Publishing in French Political Science Journals: An Inventory of Methods and Subfields », in *French Politics*, vol. 3, n°5, 2005, pp. 178-186.

³ Sur le lien inextricable entre la théorie politique et l'histoire des idées politiques, cf. PHILP, Mark, « Political Theory and History », in LEOPOLD, David, STEARS, Marc (dir.), *Political Theory: Methods and Approaches*, New York, Oxford University Press, 2008.

faisant, je prolonge la sociologie pragmatique de chercheurs tels que Luc Boltanski, Laurent Thévenot, Cyril Lemieux. Afin de décrire les rapports de domination internes à une organisation militante, le sixième chapitre fait intensément appel à la sociologie critique bourdieusienne et à la sociologie des rapports sociaux (de sexe, de « race » et de classe) impulsée par Danièle Kergoat et Roland Pfefferkorn. Enfin, le septième chapitre reprend à nouveau les acquis de la sociologie pragmatique et les complète par ceux du politiste américain James C. Scott, en vue de décrire les capacités critiques et réflexives mises en œuvre par les dominés.

Au-delà de sa dimension sociologique, ma thèse déborde le cadre de la science politique d'une seconde manière. La troisième et dernière partie ressaisit les résultats des deux premières afin d'exposer une *philosophie politique* de la démocratie¹. J'élabore cette réflexion au contact des œuvres de Hannah Arendt, Maurice Merleau-Ponty, Cornelius Castoriadis et Miguel Abensour. Je ne propose pas une restitution ordonnée de leurs pensées respectives² mais je convoque librement certaines de leurs thèses afin de penser philosophiquement les problèmes qui sont les miens (et qui, à leur façon, furent aussi les leurs) : le rapport d'une démocratie à ses institutions et le type de conflictualité spécifique aux phénomènes politiques.

Ainsi pourrais-je résumer en affirmant que cette thèse relève de la science politique – puisqu'elle recourt à deux de ses sous-disciplines que sont la sociologie politique et la théorie politique – tout en la débordant puisqu'il s'agit aussi clairement d'une thèse de sociologie et d'une thèse de philosophie. La théorie politique et l'histoire des idées sont mobilisées dans les chapitres 1, 2, 3 et 4 (1^{ère} partie de la thèse). L'enquête sociologique se trouve concentrée dans les chapitres 5, 6 et 7 (2^e partie). La réflexion philosophique se déploie dans les chapitres 8, 9 et 10 (3^e partie).

Pourquoi aborder la désobéissance civile selon ces trois approches que sont l'histoire des idées politiques, la sociologie et la philosophie ? Et sommes-nous épistémologiquement autorisé à faire travailler conjointement ces trois registres de connaissance ? Comme le remarque opportunément Michel Wieviorka, rien n'interdit de « démultiplier les éclairages, à condition de se poser la question de la cohérence de l'ensemble de l'outillage alors

¹ J'analyse plus en profondeur les rapports en philosophie et science politique dans mon article : « Vers un retour de la philosophie politique dans la *Revue Française de Science Politique* ? Le difficile espace d'une sous-discipline de la science politique française (1951-2010) », in *Raisons Politiques*, n°54, 2014/2, pp. 133-151.

² J'ai offert une présentation systématisée des idées de Miguel Abensour dans mon ouvrage intitulé *Miguel Abensour, critique de la domination, pensée de la domination* (Paris, Sens et Tonka, 2013). Et je proposerai une analyse des principales thèses castoriadiennes dans l'introduction de l'ouvrage *Autonomie ou barbarie. La démocratie radicale de Cornelius Castoriadis et ses défis contemporains*, que je codirige avec Eric Fabri (à paraître en 2015 aux éditions du Passager clandestin).

mobilisé »¹. Loin de se contredire ou de s'annuler, ces trois registres se renforcent réciproquement.

L'histoire des idées n'est qu'un autre nom de l'histoire de la philosophie héritée. En outre, que la philosophie présente ne puisse se passer de l'histoire des idées est communément admis. Cela résulte du fait que l'on ne peut que philosopher *à partir* de ce que d'autres ont pensé avant nous². La philosophie débute toujours par un retour réflexif sur sa propre histoire³. Le philosophe ne fait pas table rase du passé. Il reprend d'anciens problèmes qu'il s'évertue à ré-agencer de manière inédite. Il n'y a donc aucune difficulté à concilier le registre de l'histoire des idées politiques et celui de la philosophie.

L'obstacle épistémologique tient surtout à la supposée incompatibilité de la philosophie et de la sociologie. Leur inimitié a fait couler beaucoup d'encre. Il faut s'attarder quelques instants sur cette difficulté car, dans la mesure où ma thèse entend faire travailler conjointement ces deux registres, je suis préalablement contraint d'en montrer la compatibilité. « La philosophie et la sociologie, écrit Merleau-Ponty, ont vécu longtemps sous un régime de séparation qui ne parvenait à cacher leur rivalité qu'en leur refusant tout terrain de rencontre, en gênant leur croissance, en les rendant l'une pour l'autre incompréhensible, en plaçant donc la culture dans une situation de crise permanente. Comme toujours, l'esprit de recherche a tourné ces interdits, et il nous semble que les progrès de l'une et de l'autre permettent aujourd'hui de réexaminer leurs rapports »⁴. Ce texte, rédigé en 1951, n'a rien perdu de sa validité. Le constat d'une ancienne animosité reste aussi pertinent que l'invitation à dépasser ces querelles.

À l'orée du XX^e siècle, dans l'œuvre des pères fondateurs de la sociologie (Marx, Durkheim, Weber), les relations de celle-ci avec la philosophie s'annonçaient pourtant sous les meilleurs auspices. L'une et l'autre avançaient de concert et n'auraient, pour reprendre le mot de Durkheim, pas mérité une heure de peine si l'on s'était aventuré à les disjoindre. C'est pourtant par la suite ce qui est arrivé. La longue histoire de leurs contentieux reste à écrire, et l'écart qui les séparait n'a jamais empêché quelques louables (et parfois fructueuses) tentatives de le combler. L'autonomisation de la sociologie (première moitié du XX^e siècle) puis son affirmation hégémonique (dans l'après Seconde guerre mondiale) se sont appuyées

¹ WIEVIORKA, Michel, *La violence*, Paris, Hachette, 2005, p. 284.

² Mais penser « à partir » de ce que d'autres ont pensé avant nous ne veut pas dire que notre pensée est intégralement déterminée par ce qu'ont pensé nos prédécesseurs car, alors, nous ne penserions plus : nous imiterions, nous copierions, nous reproduirions. En même temps qu'elle est profondément *historique*, la philosophie ne peut donc exister qu'en créant un *écart* entre ce qu'elle pense et ce qui a été pensé (par la philosophie héritée).

³ De nombreux travaux d'histoire des idées ne s'embarrassent pas d'élaborer une méthode de lecture des textes qu'ils étudient. J'estime que, par souci de rigueur et de transparence, l'historien des idées devrait se doter d'une série de principes herméneutiques. Je les expose ci-dessous.

⁴ MERLEAU-PONTY, Maurice, « Le philosophe et la sociologie », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, 2010, p. 1171 [initialement paru en 1951 dans les *Cahiers internationaux de sociologie* puis en 1960 dans *Signes*].

sur une double critique de la philosophie. Cette dernière était stigmatisée comme « spéculative » au nom du souci sociologique de véracité factuelle, et elle se trouva reléguée du côté de l'« idéologie » et du « jugement normatif » au nom d'une sociologie qui, jalouse des mathématiques et de la physique, se revendiquait comme « science » du social. Le cas de Bourdieu, éminemment complexe (n'élabore-t-il pas une philosophie négative placée sous le signe de Pascal¹ ?), fournit un exemple intéressant des tensions entre ces deux registres de connaissance. Pourtant agrégé de philosophie, Bourdieu ne prenait-il pas violemment celle-ci à partie en affirmant que des philosophes comme Foucault et Derrida « ont conféré une nouvelle vigueur [...] à la vieille critique philosophique des sciences, et des sciences sociales en particulier, et favorisé, sous la couverture de la Déconstruction et de la critique des textes, une forme à peine masquée de nihilisme irrationaliste »² ? Et l'objectivation sociologique de la philosophie par l'un de ses disciples, Louis Pinto, n'a-t-elle pas été vécue par nombre de philosophes comme une ultime agression³ ?

Mais la tendance dominante de la dernière décennie semble pencher du côté d'un rapprochement. Résumant en une formule la trajectoire de la discipline sociologique, l'économiste (et philosophe) Frédéric Lordon constate que « le temps de l'inclusion (dans la philosophie) et de l'inexistence propre aura été suivi par celui de la séparation constituante et de la répudiation ostensible, ce dernier pourrait maintenant être dépassé en direction d'un rapport plus équilibré »⁴ où chacune ferait un pas vers l'autre. Pour le cas de la France, auquel je me restreins, nombre d'éléments attestent de cette nouvelle conjoncture. Ce rapprochement se densifie à travers l'organisation de séminaires⁵, d'ateliers⁶ et la création de laboratoires « mixtes » où collaborent activement sociologues et philosophes⁷. Simultanément, les efforts épistémologiques se multiplient afin de refonder harmonieusement les rapports entre ces « deux exigences de connaissance »⁸, comme les nommait Claude Lefort.

¹ BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 2003 [1997]. Il affirme ailleurs : « Les philosophes sont beaucoup plus présents dans mon travail que je ne puis le dire, bien souvent, de peur d'avoir l'air de sacrifier au rituel philosophique de la déclaration d'allégeance généalogique » (in BOURDIEU, Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 40).

² BOURDIEU, Pierre, « Le sociologue et la philosophie », entretien avec H. Ichizaki, in WAGENBACH, Klaus (dir.), *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*, Berlin, Verlag, 1989 (cité dans LORDON, Frédéric, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, p. 49).

³ PINTO, Louis, *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris, Seuil, 2007 et PINTO, Louis, *La Théorie souveraine. Les philosophes français et la sociologie au XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2009.

⁴ LORDON, *op. cit.*, p. 48.

⁵ Par exemple le séminaire « Sociologie/Philosophie, les enjeux d'une conjonction » organisé à l'EHESS en 2011-2012 par Jean-Louis Fabiani, Bruno Karsenti, Cyril Lemieux et Francesco Callegaro.

⁶ Par exemple les ateliers « Philosophie et sciences sociales – objets communs, migrations conceptuelles » organisés par Nosophi (Université Paris I Panthéon-Sorbonne) en 2013 (après avoir donné lieu à un séminaire entre 2007 et 2012).

⁷ Le Sophiapol à l'Université Paris X Nanterre, le Laboratoire du Changement Social et Politique à l'Université Paris VII Diderot et plusieurs autres.

⁸ Je reprends l'expression de Claude Lefort qui, pour sa part, prenait fermement parti pour la philosophie (qu'il nomme aussi « pensée politique ») contre la science politique (qu'il assimile à la sociologie politique). Cf.

Si ces efforts participent d'une dynamique commune dans laquelle je souhaite m'inscrire, ils se concrétisent en différentes voies qui n'emportent pas nécessairement ma pleine adhésion. Un aperçu de ces contributions permettra de préciser ma perspective.

Une première tentative de rapprochement est le fruit de Frédéric Lordon. Dans *La société des affects*, paru en 2013, l'auteur n'ambitionne pas moins que de faire fusionner philosophie et sociologie dans un programme de recherche auquel il donne le nom de « structuralisme des passions ». Cette alliance entre une sociologie structuraliste bourdieusienne et une philosophie spinoziste des passions permettrait, d'après Frédéric Lordon, de dépasser l'abstraction du sujet libre et responsable tout en intégrant le rôle des désirs et des affects à l'analyse des structures qui déterminent le comportement des individus. A l'ignorance mutuelle, cette approche entend ainsi substituer la pleine communion d'une « sociologie sans concepts » et d'une « philosophie sans objets »¹. La sociologie délivrerait la philosophie de sa tour d'ivoire en lui apportant les objets empiriques qui lui faisaient défaut. Et la philosophie sortirait la sociologie de ses confusions théoriques en lui apportant la clarté conceptuelle dont elle pâtissait gravement. Cette approche est à mon sens extrêmement problématique. En prétendant faire fusionner sociologie et philosophie dans une même entité qu'il nomme « science sociale philosophique », Frédéric Lordon ne respecte pas leur autonomie respective. Il fait fit de l'écart irréductible entre ces deux registres qui, du fait qu'ils n'ont ni les mêmes méthodes, ni les mêmes matériaux, ni les mêmes visées, ne sauraient être réunifiés dans un ensemble indistinct².

Dans une perspective proche de celle de Frédéric Lordon, Philippe Chaniel nous invite à penser *la sociologie comme philosophie politique, et réciproquement*³. En rompant avec la philosophie, la sociologie aurait abdiqué son ambition initiale de fonder une « science générale de l'homme et de la société ». La sociologie se serait alors égarée dans l'hyperspécialisation et le culte du terrain et, dans le même temps, la philosophie (morale et politique) se serait désincarnée jusqu'à se perdre dans une conception purement formelle de la justice et de la démocratie. La justesse du constat historique ne fait aucun doute. Et il y a effectivement urgence à surmonter le grand partage épistémologique qui, comme le souligne l'historien François Dosse, « faisait du philosophe le gardien du jugement normatif, alors que

LEFORT, Claude, « Permanence du théologico-politique » [1981], in *Essais sur le politique*, Paris, Seuil, 1986, p. 284. Ses griefs visaient principalement l'approche positiviste qui – dans ses variantes marxiste, structuraliste et behavioriste – dominait la science politique des années 1950-1970.

¹ LORDON, *op. cit.*, p. 55.

² En outre, afin de liquider le mythe « libéral » du libre-arbitre, Frédéric Lordon fait reposer son structuralisme des passions sur une ontologie intégralement déterministe, qui pose plus de problèmes qu'elle n'en résout. Dans le sixième chapitre, je reviens sur ce problème afin de proposer une voie médiane qui permette d'échapper à l'alternative infernale entre *agency* (ou agentivité) et *structure*.

³ CHANIAL, Philippe, *La sociologie comme philosophie politique, et réciproquement*, Paris, La Découverte, 2011.

le spécialiste des sciences humaines était le garant de la véracité des faits»¹. Mais la perspective proposée par Philippe Chanial pêche par excès d'enthousiasme. Après avoir soigneusement réfuté « une dissolution généralisée des spécialités disciplinaires », l'auteur ressuscite pourtant le projet originel d'une « science sociale générale » dans laquelle sociologie et philosophie ne feraient plus qu'un². En alliant leurs forces respectives, cet « enveloppement réciproque » priverait la discipline économique (froideur utilitariste) de son monopole de la scientificité. A la séparation mortifère, Philippe Chanial entend ainsi substituer un mouvement de « retotalisation » et de « resynthétisation » dont la faisabilité me semble problématique dans la mesure où un tel projet sous-estime, comme celui de Frédéric Lordon, les différences d'objet, de méthode et de finalité de la sociologie et de la philosophie. S'il convient de résorber le *grand* partage, on ne peut néanmoins annuler complètement le *partage* (tout court)³.

Le sociologue Cyril Lemieux me semble proposer une conception plus rigoureuse des rapports entre philosophie et sociologie. « Les sociologues, écrit-il, ont au moins trois manières différentes de se rapporter à la philosophie. La première peut être appelée *démarcationnisme* : elle prône le maintien d'une stricte étanchéité entre les deux disciplines, au nom de l'incompatibilité de leurs épistémologies respectives. La deuxième est l'*intégrationnisme* : elle présuppose qu'il n'existe pas de véritable solution de continuité entre philosophie et sociologie et qu'il est justifié, par conséquent, d'unifier en un seul discours leurs apports. Une troisième position, enfin, peut être nommée *conversionnisme* : elle consiste à n'autoriser l'emprunt sociologique de concepts et de schèmes de raisonnement philosophiques qu'à la condition expresse d'en payer le prix, c'est-à-dire de faire l'effort de les retraduire dans la logique de l'enquête sociologique »⁴. Cyril Lemieux considère le conversionnisme comme l'attitude la plus conforme à la vocation de la sociologie puis, à travers trois exemples (Wittgenstein, Leibniz et Dewey), il montre comment cette dernière peut « traduire » dans son langage certaines ressources philosophiques. Sa perspective présente un double intérêt. Avec des arguments identiques à ceux de Frédéric Lordon et Philippe Chanial, Cyril Lemieux congédie le grand partage « démarcationniste » (qui reste d'après lui l'attitude dominante chez les universitaires français) en soulignant que philosophie et sociologie ne sont pas et ne doivent pas être indifférentes l'une à l'autre. Mais, en

¹ DOSSE, François, *L'empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, La Découverte, 1995, p. 412 (cite in CHANIAL, *op. cit.*, p. 16).

² CHANIAL, *op. cit.*, pp. 11-12.

³ Notons cependant qu'une hésitation se fait ressentir tout au long de l'ouvrage puisque, comme finit par le concéder Philippe Chanial, en dépit de maintes affirmations allant dans ce sens, il « n'invite pas tant à fondre ces deux disciplines dans un magma informe qu'à offrir quelques pistes pour surmonter la défiance croissante qui s'est instaurée entre elles » (*Ibid.*, p. 22). Formuler avec cette nuance, le projet épistémologique redevient louable.

⁴ LEMIEUX, Cyril, « Philosophie et sociologie : le prix du passage », in *Sociologie*, vol. 3, 2012/2, p. 199.

dénonçant l'*intégrationnisme*, Cyril Lemieux pousse plus loin la réflexion. Il considère que cette attitude maladroite – que l'on pourrait donc reprocher à la « science sociale philosophique » et à la « science sociale générale » évoquées ci-dessus – dévalue les exigences méthodologiques de la sociologie qui, seules, fondent la scientificité de cette discipline et, en cela, la distinguent de la philosophie. Je rejoins Cyril Lemieux sur cet argument, et je le compléterai sur deux points.

La sociologie ne se distingue pas seulement de la philosophie en raison des méthodes (quantitatives et qualitatives) qu'elle met en œuvre, mais aussi en raison de son rapport à l'empirie (le sociologue étudie des comportements et des discours concrets alors que le philosophe se base principalement sur des textes et des idées) et par sa visée de connaissance (le sociologue cherche à rendre intelligible ce qui est ou ce qui a été¹ alors que le philosophe s'intéresse à ce qui devrait être ou ce qui pourrait être). Enfin, en dépit de ses mérites, l'article de Cyril Lemieux ne traite que la moitié du problème des rapports entre ces deux registres. Il indique avec pertinence l'usage que les sociologues peuvent faire de la philosophie, mais il ne dit rien de l'usage que les philosophes peuvent (et doivent) faire de la sociologie. De même que Luc Boltanski et Laurent Thévenot poussent la sociologie à convoquer des ouvrages classiques de philosophie politique afin de modéliser les grammaires de la vie ordinaire² (je me livrerai moi-même à cet exercice dans le chapitre 5), Cyril Lemieux suggère d'importer certaines notions philosophiques dans l'outillage conceptuel du sociologue³. Ce faisant, ces sociologues ne disent rien de ce que la philosophie peut gagner d'une fréquentation plus soutenue des travaux sociologiques. Ils font l'impasse sur le problème utilement soulevé par les travaux de Bruno Karsenti : en quoi l'émergence de la sociologie a-t-elle *altéré* (au sens de « réorienter » et non de « dégrader ») la pratique philosophique, au point d'obliger les Modernes à passer « d'une philosophie à l'autre »⁴ ? C'est précisément à cette question que la philosophie sociale apporte une réponse éminemment pertinente.

¹ Comme le remarque Daniel Cefaï, décrire les choses telles qu'elles sont constitue un « idéal inaccessible et indispensable », dont le sociologue peut se rapprocher en faisant preuve de réflexivité qui permet de neutraliser, autant que faire se peut, ses prénotions et ses préconceptions (cf. CEFAÏ, Daniel, *L'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 2003, p. 524). Michel Dobry précise utilement que la sociologie cherche à « dégager des régularités » qui ne soient pas des « lois de l'histoire » (in DOBRY, Michel, « Ce dont sont faites les logiques de situation », in FAVRE, Pierre, FILLIEULE, Olivier, JOBARD, Fabien (dir.), *L'atelier du politiste*, Paris, La Découverte, 2007, p. 119).

² BOLTANSKI, Luc, THEVENOT, Laurent, *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 87-93.

³ LEMIEUX, Cyril, *Le devoir et la grâce*, Paris, Economica, 2009, p. 22.

⁴ KARSENTI, Bruno, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 29-35. Selon Bruno Karsenti, les sciences sociales fournissent les conditions d'une régénération de la philosophie qui, « pratiquée autrement » (p. 29), s'arracherait aux concepts caducs de la métaphysique (citoyen, peuple, représentation) pour investir la question du social en tant que tel (grâce aux concepts de pouvoir, d'autorité et de société). Dans un précédent ouvrage, l'auteur s'interrogeait déjà sur les modifications de l'activité philosophique engendrée par l'émergence des sciences sociales : KARSENTI, Bruno, *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Paris, Economica, 2006. Et, dans l'un de ses articles, Bruno Karsenti montre comment la collaboration entre sociologie et philosophie permet une meilleure saisie de la

La philosophie sociale a pour mérite de prendre au sérieux les apports de la sociologie à la réflexion philosophique. De Axel Honneth¹ à Franck Fischbach² en passant par Stéphane Haber³, ceux qui se revendiquent de cette tradition de pensée élaborent une philosophie qui part de la réalité sociale (telle que la sociologie permet de la décrire) plutôt que d'abstractions spéculatives comme l'Esprit ou le Sujet. Cette perspective, qui s'est souvent revendiquée de Hegel contre la métaphysique kantienne, tire sa conception de la justice sociale d'un examen du fonctionnement réel des sociétés modernes plutôt que d'une hypothétique « position originaire » dans laquelle, placés derrière un « voile d'ignorance », les individus feraient abstraction des qualités sociales dont ils sont pourvus⁴. Répondant à l'exigence de réalisme sociologique, cette philosophie a pour vertu de ne pas céder aux charmes de la spéculation désincarnée et de prendre au sérieux les résultats fournis par les sciences sociales. Mais encore faut-il que cette philosophie respecte le principe qu'elle s'est initialement fixée, ce qui n'est pas toujours le cas. Les « concepts philosophiques restent vides » sans le complément d'une sociologie du droit, et « la vision sociologique risque de rester aveugle » sans le complément d'une philosophie du droit, a pu écrire Habermas en se revendiquant lui aussi de la philosophie sociale⁵. « Impossible, dans ces conditions, de ne pas être déconcerté lorsqu'on voit Habermas faire reprendre du service à la bonne vieille doctrine contractualiste du droit » dont Vincent Descombes rappelle, à juste titre, combien elle est sociologiquement « invraisemblable »⁶.

Ce bref aperçu des perspectives épistémologiques de chacun permet de préciser ma position⁷. Il me paraît possible et souhaitable de mettre fin au grand partage qui sépara longtemps ces deux registres de connaissance. La philosophie gagne à se pencher avec sérieux sur les réalités sociales et historiques que la sociologie met au jour. Elle bride ainsi la tentation généralisatrice qui la travaille intérieurement. Réciproquement, la sociologie – qui

signification du terme de « modernité » : KARSENTI, Bruno, « Sociologie, philosophie : la modernité en question », in *Archives de philosophie*, tome 76, 2013/4, pp. 547-551.

¹ HONNETH, Axel, *La Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

² FISCHBACH, Franck, « Comment penser philosophiquement le social ? », in *Cahiers philosophiques*, n°132, 2013/1, pp. 7-20 et FISCHBACH, Franck, *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte, 2009 (notamment la conclusion intitulée « Philosophie sociale et sociologie »).

³ HABER, Stéphane, « Le "monde de la vie" comme catégorie critique aujourd'hui », in *Cahiers philosophiques*, n°132, 2013/1, pp. 58-74 et HABER, Stéphane, « Renouveau de la philosophie sociale ? », in *Esprit*, n°383, printemps 2012, pp. 131-149.

⁴ RAWLS, *op. cit.*

⁵ HABERMAS, Jürgen, *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 80.

⁶ DESCOMBES, Vincent, « Le contrat social de Jürgen Habermas », in *Le Débat*, n°104, 1999/2, p. 46.

⁷ D'autres travaux récents avancent dans le sens d'une collaboration renforcée entre philosophie et sociologie, parmi lesquels : CAILLE, Alain (dir.), *La Quête de reconnaissance. Nouveau phénomène social total*, Paris, La Découverte, 2007 ; BENOIST, Jocelyn, KARSENTI, Bruno (dir.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001 ; KARSENTI, Bruno, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des Modernes*, Paris, Gallimard, 2013 ; JOUAN, Marlène, LAUGIER, Sandra (dir.), *Comment penser l'autonomie ? Entre compétences et dépendances*, Paris, PUF, 2009 ; PEREIRA, Irène, *Les grammaires de la contestation*, Paris, La Découverte, 2010 ; DESCOMBES, Vincent, *Les institutions du sens*, Paris, Minuit, 1996.

n'est assurément pas une « science sans concept », mais dont l'empirie demeure le domaine de prédilection – peut se renforcer en s'appuyant sur la puissance conceptuelle des philosophes. Je plaide ainsi en faveur d'une logique d'emprunts réciproques et d'échanges raisonnés entre ces deux registres. Ce faisant, je rejoins Philippe Corcuff dans son invitation à développer des « dialogues transfrontaliers »¹. En freinant les logiques universitaires de division du travail intellectuel, de découpage des objets de recherche et de séparation disciplinaire², ces dialogues inaugurent un rapport équilibré qui congédie d'un même revers de main les fantasmes du philosophe-roi et ceux du sociologue-roi. Cependant, comme le précise Philippe Corcuff, il ne s'agit pas, dans un « geste postmoderne », de traiter ces registres comme participant d'un grand « tout » indistinct, « mais bien d'envisager des passages transfrontaliers entre eux à partir de la reconnaissance de leurs spécificités et de leur autonomie respectives »³.

Histoire des idées politiques, sociologie et philosophie ne sont pas seulement compatibles. Elles sont *complémentaires* au sens où, dans le cadre de ma recherche, chacune appelle les deux autres. Chacun de ces registres accorde à mon objet d'étude un statut particulier⁴. L'histoire des idées politiques aborde la désobéissance civile comme un ensemble d'œuvres (de Rawls, Habermas, Arendt) et de textes (livres, articles et discours de Thoreau, Gandhi et Martin Luther King) qu'elle commente et compare. La sociologie l'aborde comme un ensemble de relations sociales tissé de pratiques et de discours (sécétés par les activités militantes du collectif des Désobéisseurs) qu'elle décrit et analyse. La philosophie l'aborde comme une pensée dotée de concepts dont elle s'efforce d'élucider la signification. Or le lien entre ces trois matériaux est immédiat : les textes sont une forme de discours écrits qui déploient une pensée ; les pratiques militantes laissent des traces écrites et produisent des idées qui sont elles-mêmes de la pensée ; enfin, les concepts rendent intelligibles les écrits, les comportements et les discours dont ils procèdent. Autrement dit, les textes commentés dans la première partie de ma thèse font référence à des réalités sociales auxquelles ils se réfèrent à l'aide de concepts. Les relations sociales analysées dans la deuxième partie produisent (soit directement de la part des militants, soit indirectement de la part de ceux qui commentent leurs activités) des textes et font émerger de nouvelles significations. Enfin, les concepts exposés dans la troisième partie n'ont de sens qu'au regard des écrits et des pratiques dont ils entendent rendre compte.

¹ CORCUFF, Philippe, *Où est passé la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, La Découverte, 2012, p. 16.

² CORCUFF, Philippe, *Les nouvelles sociologies*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 114.

³ CORCUFF, *Où est passé la critique sociale ?*, p. 17.

⁴ Chaque registre de connaissance accorde un certain statut à l'objet et, réciproquement, du statut accordé à l'objet découle un point de vue et une type de traitement (ce que j'appelle un *registre*).

Le lien indissoluble entre ces trois dimensions de la désobéissance civile interdit de séparer hermétiquement les registres de connaissance qui leur correspondent. On ne s'étonnera donc pas que des travaux sociologiques soient convoqués au milieu de l'histoire des idées, que des références philosophiques appuient la restitution de mon enquête sociologique et que la réflexion philosophique mobilise avidement les résultats sociologiques. Effectués de manière rigoureuse et raisonnée, ces emprunts augmentent la productivité heuristique de chacun des registres. Afin ne pas procéder à des passages épistémologiquement douteux, j'en préciserai à chaque fois les conditions et les raisons.

Méthodes de travail

De la pluralité des registres de connaissance découle une pluralité des méthodes.

1) Une histoire des idées politiques contextuelle, exploratoire et critique

Le travail de théorie politique effectué dans la première partie s'appuie sur trois principaux types de sources. Il convoque un ensemble de sources primaires auquel appartiennent les écrits et les discours de Henry David Thoreau, Gandhi, Martin Luther King et certains de leurs successeurs. S'y ajoutent des exégèses scientifiques qui éclairent la pensée et la vie de ces auteurs. Enfin, je mobilise des ouvrages de théorie politique, principalement composés par John Rawls, Jürgen Habermas et Hannah Arendt.

Ces différents matériaux permettent l'élaboration d'une histoire des idées politiques guidée par trois principes méthodologiques. Cette approche est historique, exploratoire et critique.

Ma méthode sera historique en ce qu'elle resitue les œuvres dans leurs conditions d'émergence. Comme le souligne utilement Quentin Skinner, l'enjeu central d'une interprétation rigoureuse est de cerner la nature des relations qui unissent un texte à son contexte¹. Une œuvre philosophique ne porte pas en elle-même l'ensemble des éléments nécessaires à son élucidation. C'est pourquoi il faut rester attentif au contexte social, politique et intellectuel dans lequel elle a été produite. En outre, cette méthode est historique au sens où elle établit un lien entre les différents textes analysés. Elle les restitue avec le souci chronologique d'identifier leurs influences réciproques. Enfin, la démarche est explicitement comparative puisqu'il s'agit d'établir une typologie des différents arguments mobilisés dans le débat sur la légitimité démocratique de la désobéissance civile.

¹ SKINNER, Quentin, « Actualité de Hobbes. Les concepts et l'histoire », in *Le Débat*, n°96, 1997 pp. 182-197 ; SKINNER, Quentin, *Visions of Politics. Volume I: Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Cette méthode est exploratoire en ce que les textes sont abordés à partir d'une interrogation directrice : celle de la place qu'occupe (ou doit occuper) la désobéissance civile en démocratie. Une œuvre peut entraîner son interprète sur des chemins extrêmement variés. Mais, comme le note Antoine Chollet, ce que l'on cherche dans une œuvre doit être « minimalement défini à l'avance »¹. Un texte ne peut être lu qu'en étant en même temps interrogé. Le caractère exploratoire de cette méthode signifie que les hypothèses émergent au cours de la lecture du corpus et que les résultats ne sont pas garantis *a priori*. L'exploration, note encore Chollet, peut « aussi bien se révéler féconde qu'infructueuse »².

Enfin, cette histoire des idées politiques est critique en trois sens. D'abord, parce qu'en comparant différentes approches d'un même problème, elle les fait jouer les unes contre les autres. Ainsi, la posture conservatrice est par exemple soumise à une critique libérale, de même que la pensée libérale est l'objet d'une critique gandhienne.

Ensuite, je fais l'hypothèse que la thèse d'un auteur n'est pas toujours immédiatement accessible à l'interprète, qui ne peut alors y parvenir qu'au prix d'une lecture entre les lignes, ce qui équivaut à une critique du message exotérique (ou « public ») de l'auteur. Il ne s'agit pas de pratiquer une herméneutique ésotérique généralisée mais de rester attentif, comme y invite Leo Strauss, au fait que le véritable message d'un texte est parfois moins évident qu'il n'y paraît à première vue³. Ainsi, par exemple, le projet philosophique de Rawls n'est pas de « justifier » la désobéissance civile (comme il le prétend explicitement dans la *Théorie de la justice*) mais de la domestiquer. Cet art d'écrire oublié est aussi pratiqué par Martin Luther King dans sa *Lettre de la prison de Birmingham*, comme j'ai essayé de le montrer dans un

¹ CHOLLET, *op. cit.*, p. 82.

² CHOLLET, *Loc. cit.*. Puis de citer Michel Foucault : « Je ne pense jamais tout à fait la même chose pour la raison que mes livres sont pour moi des expériences, dans un sens que je voudrais le plus plein possible. Une expérience est quelque chose dont on sort soi-même transformé. Si je devais écrire un livre pour communiquer ce que je pense déjà, avant d'avoir commencé à écrire, je n'aurais jamais le courage de l'entreprendre. Je ne l'écris que parce que je ne sais pas encore exactement quoi penser de cette chose que je voudrais tant penser. De sorte que le livre me transforme et transforme ce que je pense. Chaque livre transforme ce que je pensais quand je terminais le livre précédent. Je suis un expérimentateur et non pas un théoricien. J'appelle théoricien celui qui bâtit un système général soit de déduction, soit d'analyse, et l'applique de façon uniforme à des champs différents. Ce n'est pas mon cas. Je suis un expérimentateur en ce sens que j'écris pour me changer moi-même et ne plus penser la même chose qu'auparavant. » In FOUCAULT, Michel, « Entretien avec Michel Foucault », in *Il Contributo*, n°1, 1980, repris in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 860-861.

³ STRAUSS, Leo, *La persécution et l'art d'écrire*, Paris, Editions de l'Eclat, 2003. Dans la préface, Olivier Sedeyn résume l'herméneutique straussienne (p. IX) : « Il est nécessaire, pour parvenir à l'intelligence de certains textes du passé classique et moderne, de faire l'hypothèse que leurs auteurs ont "caché" leurs opinions les plus profondes derrière l'apparence d'opinions orthodoxes ou d'une hétérodoxie encore tolérable (nécessairement variable) ; la cause prochaine d'une telle écriture "ésotérique", ou d'un tel "art d'écrire", est la persécution, l'interdiction de la recherche indépendante par laquelle se définit la philosophie ». Strauss écrit (p. 35) : « Si un écrivain habile, possédant une conscience claire et une connaissance parfaite de l'opinion orthodoxe et de toutes ses ramifications, contredit subrepticement, et pour ainsi dire en passant, l'une des présuppositions ou des conséquences nécessaires de l'orthodoxie, qu'il admet explicitement et maintient partout ailleurs, nous pouvons raisonnablement soupçonner qu'il s'opposait au système orthodoxe en tant que tel, et nous devons étudier de nouveau tout son livre avec beaucoup plus de soin et beaucoup moins de naïveté que nous ne l'avons fait auparavant ».

précédent travail¹. Dans la mesure où les désobéissants civils sont soumis à la surveillance et à la répression étatiques, ils ont parfois recours à une écriture ésotérique afin de masquer leurs opinions hétérodoxes². Leur véritable message n'apparaît alors qu'à travers la pratique d'une lecture ésotérique.

Enfin, en m'inspirant du processus de libération des textes grâce auquel Miguel Abensour étudie les œuvres de ses prédécesseurs (Marx, Lefort, Arendt, etc.)³, j'élabore une *lecture critico-salvatrice* des écrits de Gandhi et de ses disciples. Je fais l'hypothèse que les principaux textes de la pensée désobéissante sont clivés entre une orientation émancipatrice latente (la topique libertaire) et une orientation plus dérangeante car encombrée de scories théologique, éthique et subjectiviste (la topique modérée). L'enjeu de la lecture est donc de critiquer le texte, d'y séparer le bon grain de l'ivraie. Ce tri, qui distingue dans un texte ce qui relève de l'émancipation et ce qui au contraire y fait obstacle, vise à *sauver* le texte de lui-même. L'herméneute part du principe qu'un texte en sait plus que son auteur, et cherche à comprendre l'auteur mieux qu'il ne se comprenait lui-même. Mais cette « meilleure compréhension » n'est pas une interprétation *surplombante* qui viendrait contredire les propos de l'auteur. Car cette critique salvatrice est immanente au texte étudié. Elle ne mobilise pas des critères d'évaluation venus d'en haut ou de l'extérieur. C'est la pensée désobéissante elle-même qui sert de point d'appui à la critique de la pensée désobéissante.

La lecture critico-salvatrice présente donc l'originalité de faire jouer une pensée contre elle-même. Sauver un texte *de* lui-même, certes, mais toujours le sauver *par* lui-même. De sorte que la *philosophie politique démocratique* élaborée dans la troisième partie de la thèse ne fait que prolonger la *pensée désobéissante* exposée dans la première partie, dans un geste de fidélité qui n'interdit pas la prise de distance. Les véritables disciples ne sont-ils pas les hérétiques ? Ils produisent d'autres idées à la suite de celles du précurseur, en l'occurrence Gandhi. « Bref, pour qui s'inscrit dans le sillage d'un initiateur, il ne faut pas s'arrêter à la manifestation de la doctrine, mais partir de son état latent pour lui faire produire une autre manifestation qui ne soit ni imitation, ni distorsion, mais invention, synthèse »⁴.

¹ CERVERA-MARZAL, Manuel, « Pour une conception coopérative des méthodes de lecture de Leo Strauss et Quentin Skinner », in *Klésis – Revue philosophique*, n°22, juin 2012, pp. 11-28. La quatrième et dernière partie de l'article s'intitule : « Lettre de la prison de Birmingham : un positivisme de circonstances ». J'y montre comment King trompe ses adversaires en leur objectant un argument auquel il ne croit pas mais qui a l'avantage d'être convaincant dans le contexte intellectuel de l'époque.

² Comme l'écrit Strauss, « il existe une corrélation nécessaire entre la persécution et le fait d'écrire entre les lignes » (in STRAUSS, *op. cit.*, p. 35).

³ GONZALEZ, Horacio, « Le processus de libération des textes », in KUPIEC, Anne, TASSIN, Etienne (dir.), *Critique de la politique. Autour de Miguel Abensour*, Paris, Sens et Tonka, 2006, pp. 29-37.

⁴ ABENSOUR, Miguel, *Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, Editions de la Nuit, 2011, p. 132.

2) Observation participante, entretiens semi-directifs et archives

La seconde partie de la thèse restitue une enquête de terrain au sein d'un collectif de désobéissance civile. La présentation et le choix du terrain, les conditions d'enquête, les relations avec les acteurs, l'approche épistémologique et l'état de la littérature seront détaillés dans l'introduction de la partie en question. Je me contente ici d'évoquer brièvement la méthode adoptée.

Afin d'observer au plus près les comportements et les discours des militants, j'ai effectué une immersion de longue durée. Durant un an et demi, j'ai participé à l'ensemble des activités de leur organisation. La chronologie des principales actions est disponible en annexe de la thèse (Annexe n°3). L'observation participante a été menée à découvert et avec l'accord des membres du collectif. Elle a été complétée par une dizaine d'entretiens semi-directifs avec les militants les plus impliqués. D'une durée moyenne de deux heures et réalisés pour la plupart au domicile des enquêtés, ces entretiens furent l'occasion de discuter plus en profondeur des idées politiques et des pratiques militantes des enquêtés. Ils permirent aussi de compléter les données relatives à leurs caractéristiques sociodémographiques (âge, sexe, nationalité, statut matrimonial, situation familiale, lieu de résidence, diplôme et niveau d'études, profession, revenus, patrimoine, et informations similaires sur leurs parents, grands-parents et conjoints), leurs trajectoires scolaires, professionnelles et résidentielles, leurs orientations politiques et leurs croyances religieuses. La grille de questions qui a guidé ces entretiens figure également en annexe (n°2).

Cinq autres entretiens ont complété ce travail : deux entretiens avec des journalistes ayant suivi les Désobéisseurs, deux autres avec des représentants d'organisations partenaires (le co-président d'un fonds associatif qui subventionne chaque année de mille euros les Désobéisseurs, et Jean-Marie Muller¹, fondateur du Mouvement pour une Alternative Non-Violente, qui co-organise des stages avec les Désobéisseurs) et le cinquième avec un théoricien de la désobéissance civile (Paul Ariès). La liste des entretiens est en annexe (n°1).

Outre l'observation participante et la quinzaine d'entretiens, j'ai effectué un travail d'archives qui m'a conduit à analyser un corpus de textes rédigés *par* les Désobéisseurs (seize ouvrages, plusieurs dizaines de tracts, environ deux cent courriers électroniques internes, le contenu de leurs deux sites internet et de leurs pages Facebook et Twitter, une vingtaine de livres vendus par le collectif sur ses stands) et *sur* les Désobéisseurs (quatre-vingt articles de presse et une dizaine de textes issus d'autres organisations militantes). J'ai aussi pris en compte un corpus iconographique comprenant cent-vingt autocollants conçus et commercialisés par le collectif, ainsi que vingt-quatre reportages audiovisuels réalisés par la

¹ Lors de l'entretien avec Jean-Marie Muller, je l'ai interrogé au double titre de « partenaire militant » des Désobéisseurs et d'« intellectuel de la désobéissance civile ».

presse nationale, huit reportages réalisés par les Désobéisseurs eux-mêmes et plusieurs dizaines de photographies récupérées auprès de militants et de journalistes.

La manière dont j'ai traité ces données s'inscrit dans la continuité de l'approche qualitative qui prédomine au sein de la sociologie des mouvements sociaux développée en France au cours des vingt dernières années¹. Je détaille plus longuement cette approche dans l'introduction de la deuxième partie.

Enfin, pour modéliser les principales règles de la *grammaire* désobéissante qui informe les pratiques et les discours des membres du collectif, j'ai mis en parallèle mes observations de terrain et la philosophie politique de Gandhi, qui constitue la référence politique et intellectuelle centrale du collectif. Dans le cinquième chapitre, j'explicité les principes méthodologiques qui président au travail de modélisation sociologique de la grammaire d'un groupe social donné, puis j'applique ces principes au cas des Désobéisseurs.

Envoi

Cette thèse comporte plusieurs enjeux. En conjuguant trois éclairages différents de l'objet, elle espère d'abord délivrer la désobéissance civile des traitements morcelés qui lui sont trop souvent réservés. A l'exception notable d'un ouvrage collectif paru en 2008² et d'un livre co-écrit par Sandra Laugier et Albert Ogien³, qui juxtaposent philosophie et sociologie sans réellement les faire dialoguer, les études relatives à la désobéissance civile ne l'abordent généralement que sous un seul angle⁴. En mobilisant conjointement trois registres, des facettes de l'objet jusqu'ici passées inaperçues viennent au jour.

En accordant aux écrits de Thoreau, Gandhi et Martin Luther King l'attention qu'ils n'ont jamais trouvée auprès des chercheurs en histoire des idées politiques, j'entends montrer, dans la première partie de la thèse, que l'approche *libérale* – je regroupe sous cette

¹ FILLIEULE, Olivier, AGRİKOLIANSKY, Eric, SOMMIER, Isabelle, « Introduction », in FILLIEULE, Olivier, AGRİKOLIANSKY, Eric, SOMMIER, Isabelle (dir.), *Penser les mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 2010, p. 9.

² HIEZ, David, VILLALBA, Bruno (dir.), *La désobéissance civile. Approches politique et juridique*, Villeneuve d'Ascq, Presses du Septentrion, 2008.

³ LAUGIER, Sandra, OGIEN, Albert, *Pourquoi désobéir en démocratie ?*, Paris, La Découverte, 2010. Notons aussi que le dossier sur « La désobéissance civile » que Laugier et Ogien ont co-dirigé dans le n°989 (octobre 2011) de la revue *Problèmes politiques et sociaux* combine l'analyse des fondements philosophiques, des enjeux politiques, de la dimension stratégique et du traitement juridique de la désobéissance civile.

⁴ Deux approches exclusivement philosophiques : PERROUTY, Pierre-Arnaud (dir.), *Obéir et désobéir, Le citoyen face à la loi*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2000 ; BENTOUHAMI, Hourya, *Le dépôt des armes : la non-violence et la désobéissance civile comme déconstruction et reconstruction politique*, Thèse de doctorat en Sciences Juridiques et Politiques, mention Philosophie Politique, sous la direction d'Etienne Tassin, Université Paris-VII Diderot, 2009. Deux approches de sociologie politique : HAYES, Graeme, OLLITRAULT, Sylvie, *La désobéissance civile*, Paris, Presses de Sciences Po, 2012 ; PEDRETTI, Mario, *La figure du désobéissant en politique*, Paris, L'Harmattan, 2001. Deux approches exclusivement juridiques : TURENNE, Sophie, *Le juge face à la désobéissance civile. Etude en droits américain et français comparés*, Paris, LGDJ, 2007 ; FALCON Y TELLA, Maria José, *La désobéissance civile face à la philosophie du droit*, Genève, Editions Diversités, 2004.

appellation les contributions de Rawls et Habermas – n’est pas l’unique façon de concevoir la place de la désobéissance civile en démocratie. Le premier chapitre élabore une généalogie de la notion d’injustice, qui occupe une place centrale dans les tentatives de justifier la transgression des lois jugées iniques. Le second chapitre restitue la teneur du débat entre conservateurs et libéraux quant à la légitimité de la désobéissance civile en démocratie. Le troisième chapitre s’appuie sur les œuvres de Thoreau, Gandhi et King afin de développer une approche radicale de la désobéissance civile, qui dévoile la proximité inavouée des deux approches précédentes. En exposant l’unité théorique et la continuité historique de ces trois « penseurs-acteurs-précurseurs », ce chapitre met en évidence l’existence d’une *pensée désobéissante* jusqu’ici occultée et méconnue. Comme le montre le quatrième chapitre, cette pensée désobéissante est clivée entre deux grandes orientations contradictoires. Pour exploiter toutes les potentialités de la *topique libertaire*, il faut la libérer de la *topique modérée*.

La sociologie des mouvements sociaux a déjà produit plusieurs précieuses enquêtes au sein d’organisations pratiquant la désobéissance civile¹. Mais ces recherches ont pour lacune essentielle d’aborder la désobéissance civile comme une action collective parmi d’autres, dont la seule spécificité serait de recourir à l’illégalité plutôt qu’à des modes de contestation légaux. Ce faisant, ces études passent à côté de l’élément central de ce type de militantisme, à savoir sa prétention à agir sans violence contre la violence. Or cette quête de cohérence absolue entre la fin et les moyens me semble soulever des enjeux suffisamment importants pour justifier que l’on s’attache à développer une véritable *sociologie de l’action non-violente*, qui emprunte fortement aux sociologies de l’action collective et des mouvements sociaux mais qui ouvre aussi de nouvelles pistes de recherche. En m’appuyant sur diverses ressources théoriques et sur mon étude de cas, je m’efforcerai, dans la seconde partie de la thèse, de poser les bases d’une telle sociologie. Désireuse d’articuler une démarche à la fois compréhensive, critique et pragmatique, cette sociologie de la non-violence se montre attentive aux règles grammaticales qui informent les pratiques et les discours des acteurs (cinquième chapitre), aux multiples rapports de domination qui traversent l’espace militant (sixième chapitre) et aux capacités critiques et réflexives mises en œuvre par les dominés (septième chapitre).

¹ Cf. notamment : VILLALBA, Bruno, « Contributions de la désobéissance civique à l’établissement d’une démocratie technique. Le cas des OGM et du collectif des Faucheurs volontaires », in HIEZ, VILLALBA (dir.), *op. cit.*, pp. 129-154 ; HAYES, Graham, « Vulnerability and Disobedience : New Action Repertoires and Environmental Protest in France », in *Environmental Politics*, n°15/5, 2006, pp. 821-838 ; DUBUISSON-QUELLIER, Sophie, BARRIER, Julien, « Protester contre le marché : du geste individuel à l’action collective », in *Revue Française de Science Politique*, vol. 57, 2007/2, pp. 209-237 ; PECHU, Cécile, *Les squats*, Paris, Presses de Sciences Po, 2010 ; MATHIEU, Lilian, « Les ressorts sociaux de l’indignation militante. L’engagement au sein d’un collectif départemental du Réseau éducation sans frontière », in *Sociologie*, vol. 1, 2010/3, pp. 303-318.

La sociologie des actions de désobéissance civile et l'histoire de ce concept ne laissent pas indemne. Ils dévoilent une longue série de déformations qui, à force de sédimentation, a fini par travestir le sens profond de la désobéissance civile. Afin de faire ressurgir ce trésor perdu¹, il faut donc arracher la désobéissance civile aux conceptions policière, juridique, éthique, théologique et instrumentale qui en ont été données. Dans le huitième chapitre, je déconstruirai méthodiquement chacune de ces déformations. Car ce n'est qu'en relogeant la désobéissance civile dans son élément propre, celui d'une *politique de la civilité*, qu'elle retrouvera toute sa profondeur et son intempestivité². L'enjeu central de la troisième et dernière partie de ma thèse pourrait ainsi se résumer en ces quelques mots programmatiques : *rendre la désobéissance civile à elle-même*.

Rendre la désobéissance civile à elle-même, c'est créer le sentier sur lequel nous marchons, celui d'une *philosophie politique démocratique*. Cette philosophie, déjà présente en creux dans les deux premières parties de mon travail, esquisse les linéaments d'une compréhension renouvelée de la chose politique et du projet démocratique. Elle tient la démocratie à égale distance du risque de sclérose institutionnelle que de celui de frénésie destructrice (neuvième chapitre). Et elle restitue à la politique sa charge conflictuelle tout en veillant à ce que cette conflictualité ne porte pas préjudice aux exigences de civilité envers l'adversaire (dixième chapitre).

¹ ARENDT, Hannah, « La brèche entre le passé et le futur », Préface à *La crise de la culture*, in *L'humaine condition*, Paris, Gallimard, 2012, p. 594.

² PROUST, Françoise, « Nouvelles considérations intempestives », in *Futur antérieur*, n° 28, 1995/2.