

## **Discours de la servitude volontaire de La Boétie et Désobéissance civile de Thoreau. Regards croisés**

**Hourya Bentouhami**

Philosophie, Université Paris VII / Columbia University

*Résumé. La désobéissance civile est une forme d'insoumission qui a pour but immédiat de démontrer publiquement l'injustice d'une loi, et pour but indirect de pousser le législateur à la transformer. Si l'on considère par ailleurs que la théorie politique est divisée en deux selon un axe qui sépare théories de l'obéissance et théories de la résistance, la tentation est grande d'inscrire La Boétie du côté des théories de la résistance et même de faire de l'auteur de Sarlat le précurseur de la désobéissance civile, dont la conceptualisation est réactivée au XIX<sup>ème</sup> siècle par Henry David Thoreau. Dans quelle mesure le Discours de la servitude volontaire de La Boétie (qui date de 1546 ou 1548) participe-t-il de cette modernité politique visant à penser l'exercice d'une non-participation au pouvoir ?*

Toute la théorie de la pensée politique pourrait se diviser en deux selon que l'on mette l'accent sur le devoir d'obéissance ou de résistance (Bobbio 1999, p. 199). La désobéissance civile dans sa signification restreinte de non-coopération ou de non-consentement à la loi peut être tenue pour une forme intermédiaire dans le champ de la résistance lequel s'étend de l'obéissance passive à la résistance active. La désobéissance civile est en effet une forme particulière d'insoumission dans la mesure où elle a pour but immédiat de démontrer publiquement l'injustice d'une loi, et pour but indirect de pousser le législateur à la transformer. Ainsi considérées les orientations de la théorie politique divisée en théorie de l'obéissance et en théorie de la résistance, la tentation est grande d'inscrire La Boétie du côté de la résistance et même de faire de l'auteur de Sarlat le précurseur de la désobéissance civile, concept moderne né au XIX<sup>ème</sup> siècle. Dans quelle mesure le *Discours de la servitude volontaire* de La Boétie (qui date de 1546 ou 1548) participe-t-il de cette modernité politique visant à penser l'exercice d'une non-participation au pouvoir ? Précisons de prime abord que si l'expression « désobéissance civile » à laquelle on se réfère peut être dite « moderne » c'est à cause de son entrée dans le langage courant à travers les écrits politiques anglosaxons, à commencer par l'essai classique de Henry David Thoreau, *Civil Disobedience* datant de 1849 où l'auteur raconte comment il choisit d'être jeté en prison pour avoir refusé de payer l'impôt qu'il considérait être la source du financement de la guerre injuste que son gouvernement menait contre le Mexique.

Ainsi, même si le problème de savoir « s'il est licite ou non de désobéir aux lois », « dans quels cas », « entre quelles limites » et « de la part de qui », est un problème traditionnel qui a été l'objet d'innombrables réflexions et de discussions entre philosophes, moralistes, juristes, théologiens, etc., la désobéissance civile est initialement fortement liée au libéralisme politique incarné par la figure de Thoreau qui prônait un retrait de la société pour vivre une vie ordinaire et paisible dans les bois. Parmi les plus grands théoriciens de la désobéissance civile nous pouvons distinguer deux catégories essentielles : les acteurs ou protagonistes qui

réfléchissent sur leur propre pratique (Thoreau, Gandhi, Russell, Luther King, etc.), les philosophes (Rawls, Dworkin, Walzer, Arendt, Habermas, Bobbio, etc.). Mais pour évaluer dans quelle mesure l'auteur de Sarlat peut être apprécié comme l'un des penseurs de la désobéissance civile nous privilégierons comme auteur de référence Thoreau, d'abord parce que la théorisation qu'il fait de la désobéissance civile est calquée sur l'objection de conscience laquelle semble être l'un des seuls points positifs du déroulement argumentatif de La Boétie qui nous adjoint de cesser de croire, ensuite parce que toutes les autres théorisations ultérieures de la désobéissance civile sont tributaires de la pensée d'un constitutionalisme qui n'existe pas encore au XVIème siècle.

Afin de mener à bien cette comparaison entre les deux auteurs, nous avons choisi trois axes privilégiés d'approche : le premier porte sur la structuration problématique de l'appel à une loi supérieure pour définir la désobéissance civile, le second porte sur l'explicitation de cette idée d'une « émigration de l'intérieur » comme métaphore de la défection politique opérée par des citoyens ordinaires pour contester le pouvoir ou une de ses lois. Enfin le dernier axe se concentrera sur les prémisses soi-disant utopiques du discours de La Boétie et de Thoreau, l'un portant sur la « compagnie », l'autre sur la thématique environnementaliste. Nous verrons ainsi que le discours de La Boétie loin d'être utopique participe au contraire d'une théorie de l'émancipation que Thoreau ignore complètement en réduisant la résistance à la simple préservation de la conscience.

### **Appel à la loi supérieure ou appel à la majorité silencieuse ?**

La théorie de la résistance au XIXème siècle telle qu'elle transparaît chez Henry David Thoreau ne se situe pas dans un cadre jusnaturaliste : bien au contraire, l'effort et même le devoir de penser l'infraction légitime à la loi ne se fait pas prioritairement en référence à une loi supérieure supposée être celle de la loi naturelle au sens de la loi de Dieu en nous. L'infraction ainsi considérée, mais surtout sa justification, obéit prioritairement à une logique intramondaine comme le prouve l'appel au sens de la justice de la majorité qui accompagne toujours les illégalismes à finalité politique. Cet appel est alors adressé aux contemporains qui constituent la communauté morale de référence ou encore aux « compagnons », comme dirait La Boétie, et qui forment la majorité silencieuse au nom de laquelle s'effectue la prise de parole.

### ***L'indignation***

Que ce soit chez La Boétie ou que ce soit chez Thoreau, il est à noter tout d'abord que cet appel est de part en part structuré par l'ébahissement devant un scandale, celui de l'obéissance injustifiée. Sans faire de La Boétie un spinoziste précoce et de Thoreau un spinoziste tardif, il semble que l'indignation soit proprement l'émotion qui constitue la structure de nos deux textes. La présence de cet aspect affectif est d'une importance capitale puisqu'elle renvoie au contenu motivationnel de l'action politique du côté des dominés : c'est la capacité d'indignation plus que la capacité juridique ou la reconnaissance de droits qui redonne au peuple sa dignité civique, c'est-à-dire son droit de regard sur les affaires concernant la Res Publica (la chose

publique). L'une des manifestations du scandale pour La Boétie aussi bien que pour Thoreau concerne en effet le fonctionnement discrétionnaire du pouvoir qui consiste, à travers l'exercice monopolistique d'une minorité, à prendre des décisions contraires au bien de la majorité silencieuse et ce dans le plus grand secret, contredisant ainsi les règles de civilité de tout bon gouvernement : « Il est difficile de croire qu'il y ait rien de public dans ce gouvernement où tout est à un seul » nous dit La Boétie.

Certes, La Boétie tout comme Thoreau rejettent la thématique traditionnelle en théorie politique concernant la typologie des meilleures formes de gouvernement mais il est à noter tout de même que les deux auteurs recherchent un critère à partir duquel il puisse être possible de parler de violence d'État. On serait donc tenté de dire que nos deux auteurs critiquent la raison d'État (c'est-à-dire l'État qui n'agit que pour l'intérêt de sa propre conservation) au nom d'une autre rationalité, celle issue de la Cité et que nous pourrions ainsi dénommer « raison de Cité » au sens où ce sont les citoyens qui devraient décider du contenu à donner au bien commun et de l'urgence à décréter des états d'exception visant à préserver la liberté. Et ce sont en effet ces dérives du gouvernement portant le nom de raison d'État qui devraient susciter l'indignation, et sur ce point La Boétie et Thoreau insistent tous deux non pas tant sur le devoir de révolte que sur le devoir de conscience, au sens où l'indignation doit relever d'une prise de conscience de la réalité de la coopération à sa propre servitude :

Grand'chose certes, et toutefois si commune qu'il s'en faut de tant plus douloureux et moins s'ébahir : voir un million d'hommes servir misérablement, ayant le col sous le joug, non pas contraints par une plus grande force, mais aucunement (ce semble) enchantés et charmés par le nom d'un seul, duquel ils ne doivent ni craindre la puissance puisqu'il est seul, ni aimer les qualités puisqu'il est en leur endroit inhumain et sauvage. (La Boétie 2002, p. 129)

Une conséquence naturelle et courante du respect indu de la loi est le spectacle de tous ces militaires - colonel, capitaine, caporal, simples soldats, jeunes servants d'artilleries et autres - que nous voyons défiler en admirable formation, par monts et par vaux, en route pour la guerre contre leur gré, que dis-je, contre leur bon sens et leur conscience, ce qui rend leur marche pénible et leur donne des palpitations. (...) Alors, que sont-ils ? Vraiment des hommes, ou simplement de petits forts et de petits magasins d'armes mobiles, au service de quelque homme au pouvoir dénué de tout scrupule ? (Thoreau 2007, p. 151)

Cependant cette idée que La Boétie tout comme Thoreau participeraient de l'élaboration d'une raison de Cité contre les discours portant sur la raison d'État doit être fortement nuancée : inscrire La Boétie dans ce schéma de théorisation de la désobéissance comme conformé par rapport à la théorie de l'État et encore plus par rapport à celui de la raison d'État est audacieux, voire très risqué, car précisément La Boétie n'est pas un penseur de l'État *stricto sensu* et sûrement pas non plus des bonnes formes de gouvernement. Certes il est contemporain de la formation de l'État moderne mais son humanisme civique, dont on pourrait penser

qu'il doit le rattacher aussi à la tradition des glossateurs du droit comme Ulpian qui a participé à la redécouverte du droit public, ne doit pas faire oublier que l'État n'est pas proprement un concept disponible au XVI<sup>ème</sup> siècle puisque c'est un terme qui est à cette époque encore affecté d'une certaine instabilité sémantique<sup>102</sup>. La Boétie lui préfère d'ailleurs le mot de république, entendue comme chose publique, exactement comme l'utilise Erasme, à savoir comme les règles de la civilité de l'honnête homme et de l'amitié entre compagnons. De plus, parler de raison de Cité suppose que l'on considère une capacité juridique au peuple, ce que La Boétie ne reconnaît pas comme tel étant donné d'une part l'ajuridisme de sa pensée et d'autre part la méfiance vis-à-vis de ce qu'il n'hésite pas à qualifier parfois de « gros populus ». Concernant Thoreau on constate la même gêne quant à discuter des bonnes formes de gouvernement. Ainsi, les deux auteurs préfèrent ne pas s'attarder sur cette problématique des meilleures formes de gouvernement comme en témoignent les incipits de leur texte respectif dont la symétrie est particulièrement remarquable. Le texte de La Boétie commence ainsi :

D'avoir plusieurs seigneurs, aucun bien je n'y vois ; qu'un sans plus soit le maître et qu'un seul soit le Roi » Ce disait Ulysse en Homère parlant en public. S'il n'eût rien plus dit, sinon « d'avoir plusieurs seigneurs aucun bien je n'y vois », c'était autant bien dit que rien plus (La Boétie 2002, p. 127).

et La Boétie ajoute :

Si ne veux-je pas pour cette heure débattre cette question tant pourmenée, « si les autres façons de république sont pas débattre ici la question tant de fois agitée, à savoir « si d'autres sortes de républiques sont meilleures que la monarchie » ; encore voudrais-je savoir avant que mettre en doute quel rang la monarchie doit avoir entre les républiques, si elle en y doit avoir aucun : pour ce qu'il est malaisé de croire qu'il y ait rien de public en ce gouvernement où tout est à un ; mais cette question est réservée pour un autre temps et demanderait bien son traité à part, ou plutôt amènerait quand et soi toutes les disputes politiques (*Ibid*, p. 128).

Le début de *Désobéissance civile* de Thoreau semble entrer en écho avec l'incipit du *Discours de la servitude volontaire* :

Je souscris de grand cœur à la devise selon laquelle « Le meilleur gouvernement est celui qui gouverne le moins » et j'aimerais la voir mettre en pratique plus rapidement et plus systématiquement. À la limite, son sens finit par se réduire à l'énoncé suivant auquel j'adhère aussi : « le meilleur gouvernement est celui qui ne gouverne pas du tout », et quand les hommes y seront préparés, ce sera le genre de gouvernement qu'ils auront.

---

<sup>102</sup> L'autorité en matière de généalogie du terme État est Meyer 1950, repris dans Gierke 1953. Un résumé de ces recherches est fourni par l'article « Des « estats » à l'État : évolution d'un mot » (Brancourt 1976). Voir aussi Dowdall 1923 et Post 1964.

Au mieux, le gouvernement est un pis-aller, mais la plupart des gouvernements sont souvent inutiles et tous les gouvernements le sont de temps en temps. (Thoreau 2007, p. 149)

Cette rupture épistémologique dans la théorie politique ne fait que renforcer les difficultés à déterminer le cadre théorique dans lequel se situent La Boétie et Thoreau. Certes, l'appel autour duquel sont constitués les deux discours repose sur une stratégie argumentative puisant ses points forts sur le « droit », mais dans les deux cas aussi bien chez La Boétie que chez Thoreau nous n'avons pas affaire à un type de discours juridique. Le plus remarquable ainsi dans les deux textes est que la formulation d'un droit de résistance se fait beaucoup plus sur le mode de l'objection de conscience qui se désolidarise ainsi du cadre juridique dans lequel la littérature politique et légale a eu tendance à l'enserrer à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle (Zancarini 2000). Ainsi Thoreau dénonce les dérives du gouvernement dans les termes *apparemment* traditionnels de la définition de l'oppression puisqu'il la considère comme la réduction en esclavage. Et pourtant nous n'avons pas affaire aux théories traditionnelles du droit de résistance de type contractualiste même si Thoreau en appelle à cette règle fondamentale du « droit de révolution ». En effet Thoreau exporte cette formule hors du cadre juridique de son élaboration pour lui donner une effectivité relevant de l'immédiateté des injonctions de la conscience, de là l'universalisme de sa formule qui, loin d'être une maxime prescriptive tirée d'un code juridique ayant force de loi, part plutôt d'un constat relevant du savoir commun :

Tous les hommes reconnaissent le droit à la révolution, c'est-à-dire le droit de refuser allégeance à un gouvernement, de lui résister quand sa tyrannie et son incompétence sont flagrantes et insupportables. (Thoreau 2007, p. 153)

Traditionnellement, le « droit à la révolution » a pris deux formes principales : le tyrannicide théorisé au Moyen-Âge notamment par Jean de Salisbury et par Saint Thomas d'Aquin, dont les critères étaient doublement définis à partir de l'abus de pouvoir et de l'usurpation. Ensuite le droit de rébellion à partir des Monarchomaques a pris la forme du contrat qui achèvera d'être véritablement théorisé par Locke, puis repris par Condorcet même si les révolutionnaires français comme Robespierre seront rétifs à l'idée de reconnaître un *droit* de résistance à l'oppression dans la Constitution de 1793. Certes, donc, d'une certaine manière Thoreau se rattache à cette tradition puisque tout comme elle il renoue avec les critères historiques de détermination de la tyrannie à savoir son caractère « notoire » et « intolérable » et jusqu'à sa terminologie semble héritière de cette tradition de pensée (« servitude », « tyrannie », etc.). Mais ceci s'explique par le fait que le vocabulaire théorique, et surtout le vocabulaire politique, tend essentiellement à s'affranchir des conditions scientifiques de son élaboration pour recouvrer une ustensilité propre à l'action. C'est pourquoi, bien qu'on retrouve le même vocabulaire, on ne retrouve pas *stricto sensu* les caractéristiques de la résistance à l'oppression telle qu'elle fut élaborée par le constitutionalisme issu soit du contractualisme des Monarchomaques soit du libéralisme politique à partir de

Locke. En effet, la tradition de pensée de Thoreau comme nous le disions n'est pas celle de la philosophie du droit mais celle du transcendantalisme émersonien<sup>103</sup> qui loin de toutes les sophistications juridiques cherchent plutôt à retrouver l'aspect ordinaire de la résistance. Pour preuve Thoreau n'évoque jamais les droits constitutionnels des citoyens, ses arguments relèvent plutôt et comme le dit très bien Sandra Laugier d'une « politique de l'ordinaire » (Laugier 2004) et non tellement du cadre contractualiste du droit de résistance. A ce propos il n'arrête pas de critiquer la pétition et tous les autres moyens de ce type :

Quant à recourir aux moyens procurés par l'État pour remédier au mal, je ne veux pas les connaître. Ils demandent trop de temps et une vie d'homme n'y suffirait pas. J'ai d'autre chose à faire. Je ne suis pas venu au monde en priorité pour en faire un endroit où il fait bon vivre, mais pour y vivre, qu'il soit bon ou mauvais. (..) Ce n'est pas non plus mon affaire d'envoyer des pétitions au Gouverneur ou à la législature que c'est la leur de m'en envoyer. Et s'ils n'accordent aucune attention à ma pétition, que me reste-il à faire ? Dans ce cas, l'Etat n'a prévu aucune issue : c'est la Constitution qui est le mal. (Thoreau 2007, p. 159)

Enfin, concernant La Boétie, il est doublement étranger à ce type de réflexion sur le droit de résistance puisque le retrait dont il parle ne se conçoit pas dans un système de légitimité préalablement défini comme dans le cadre du jusnaturalisme. En effet, l'auteur du *Discours de la servitude volontaire*, malgré les tentatives de le ramener au discours des Monarchomaques (Goyard-Fabre 1982), ignore le juridisme de ce dernier, puisque la légitimité à laquelle se réfère La Boétie renvoie à une forme de nature complètement différente de celle théorisée par les conceptions du droit naturel disponibles à cette époque<sup>104</sup>. Cet ajuridisme est certainement à renvoyer à l'historicisme de l'humanisme civique selon lequel les vertus politiques et l'excellence des hommes s'exercent en fonction des aléas de la fortune. C'est ce que nous aimerions essayer de démontrer par la suite : à savoir la manière dont l'ajuridisme de La Boétie et de Thoreau puise ses justifications cognitives et affectives dans le cadre d'une réhabilitation de l'ordinaire comme ressource politique.

### ***Majorité silencieuse et « politique de l'ordinaire »***

Dans les deux textes, l'ordinaire mis en avant relève soit d'une simple description des mœurs ou des formes de vie, soit d'une valorisation de celles-ci à travers un certain perfectionnisme moral :

---

<sup>103</sup> Le transcendantalisme dont le représentant est Ralph Emerson est en fait une forme d'empirisme qui consiste à se dégager des catégories trop cognitives de saisie du réel pour pouvoir renouer avec une forme d'appréhension sensible de la nature.

<sup>104</sup> Voir à ce propos dans ce même volume d'*Erytheis*, l'article de TERREL Jean, *Républicanisme et droit naturel dans le discours de la servitude volontaire : une rencontre aporétique*.

Cela ne vaut pas la peine d'accumuler des biens, car ils sont appelés à disparaître. Il faut louer ou squatter un petit lopin de terre quelque part, le mettre en culture et manger rapidement la récolte. Il faut vivre replié sur soi et ne dépendre que de soi, les manches toujours retroussées et toujours prêt à lever le camp ; il faut posséder très peu de choses. (Thoreau 2007, p. 163)

Dans ce cas, c'est la réalisation de soi qui est plébiscitée dans le cadre du discours critique sur le politique. La lecture de la désobéissance comme étant mue par la volonté de promouvoir certaines formes de vie et une certaine réalisation de soi est pertinente pour rendre compte de la grammaire des engagements qui partent du diagnostic, pour le dire avec Montesquieu, que les mœurs sont « des usages que les lois n'ont point établis ou n'ont pas pu, ou n'ont pas voulu établir » (Montesquieu 1995, p. 468). Régulation par les mœurs ou régulation par les lois ? Le problème est classique mais il est au cœur de la désobéissance civile qui, par ses actions, tente de montrer que la qualification juridique n'est pas nécessairement supérieure sur le jugement des mœurs. Cependant il convient de ne pas confondre totalement jugement des mœurs et politique de l'ordinaire : c'est à cette dernière seulement qu'on peut rattacher l'humanisme civique de La Boétie et le transcendantalisme de Thoreau. L'ordinaire est en fait doublement compris chez La Boétie et Thoreau : il y a un ordinaire-repoussoir, celui du conformisme qui consiste en l'adoption de la norme groupale :

La stature de l'Américain s'est réduite à celle d'un membre de la Société philanthropique — connu pour l'hypertrophie de son instinct grégaire et à un manque manifeste d'intellect et de joyeuse confiance en soi. (Thoreau 2007, p. 156)

Et il est un ordinaire convoité, celui du souci de soi pour lequel l'individu se donne la priorité. Ainsi la lutte contre le pouvoir consisterait finalement aussi bien pour La Boétie que pour Thoreau en une lutte pour la dignité et les conditions réelles de l'existence. Les mœurs et les formes de vie ainsi évoquées de manière positive constituent la majorité silencieuse au nom de laquelle les acteurs de la désobéissance civile prennent la parole. Et l'une des raisons, du moins en théorie, pour lesquelles un citoyen ordinaire est poussé à désobéir à la loi réside précisément dans cette atteinte portée à l'intégrité personnelle et à l'ordinaire d'une vie constitutive de toute dignité et estime de soi. Quand précisément des hommes ne s'estiment plus, se laissent déposséder d'eux-mêmes et de leur dignité, qu'ils participent à leur propre malheur, alors là commence l'indignation du spectateur vis-à-vis de la situation ainsi acceptée :

Pauvres et misérables peuples insensés, nations opiniâtres en votre mal et aveugles en votre bien! Vous vous laissez emporter devant vous le plus beau et le plus clair de votre revenu, piller vos champs, voler vos maisons, et les dépouiller des meubles anciens et paternels ; vous vivez de sorte que vous ne vous pouvez vanter que rien soit à vous. (La Boétie 2002, pp. 137-138)

Indignation il y a car cette humiliation et cette dépossession devraient presque mécaniquement pousser les individus à se révolter. De la même manière la désobéissance civile présuppose toujours une description personnelle de sa situation vécue comme insupportable, suivie d'une production normative indépendamment d'une référence déductive à des normes extérieures comme c'est le cas dans l'appel à une loi supérieure. La protestation ne procéderait donc pas non plus à un test de constitutionnalité comme le propose Dworkin dans sa définition de la désobéissance civile et selon laquelle les individus sont porteurs de droits et cherchent à vérifier la constitutionnalité des lois (Dworkin 1995). Cette définition suppose une forme de compétence juridique minimale qui n'est pas évidente chez le citoyen ordinaire. La protestation est bien plutôt motivée par la nécessité de se prouver sa propre valeur si bien que la non-protestation et l'acceptation d'une situation insupportable telle que la décrit La Boétie révèlent avant tout un manque de respect de soi.

C'est ce que Thoreau démontre aussi en mettant l'accent sur l'idée d'authenticité de son engagement dont témoignent doublement le refus de participer à l'exécution d'une injustice et le refus d'être le souffre-douleur du pouvoir. Ce faisant, Thoreau ne cherche pas à prouver que nous sommes subsumables sous une catégorie de droits. En désobéissant, il ne s'agit pas tant de revendiquer des droits que de se prouver que nous avons une dignité laquelle se vérifie au quotidien à travers les décisions que nous prenons. Ainsi, chez Thoreau l'ordinaire est attaché aussi bien aux possibilités de reproductions des conditions de l'existence (répondre aux besoins matériels et spirituels) qu'à la confirmation du respect et de l'estime de soi (suivre ses principes). Il s'agit en quelque sorte de se souvenir *ordinairement* que l'on doit se respecter et que l'on a des principes. Une remarque toutefois concernant la promotion de l'ordinaire chez Thoreau. Celle-ci semble révéler une spécificité proprement américaine qui a trait à un certain perfectionnisme moral individualiste du transcendantalisme américain et qui présente déjà les traits du pragmatisme qui va le prolonger. A travers cette familiarité avec ce qui deviendra le pragmatisme se dessine la tentative d'affirmation d'un monde en processus, ce qui relève bien de la définition de la démocratie qui transparaît dans la justification de la désobéissance civile comme étant un projet inachevé qu'il faut sans cesse améliorer. Mais, rattacher la désobéissance civile au transcendantalisme c'est surtout, selon la définition d'Emerson, promouvoir une forme de perfectionnisme moral. Or, ce perfectionnisme pose maintes difficultés notamment parce que la désobéissance civile est souvent comprise comme l'arme des minorités et que les valeurs de réalisation de soi semblent favoriser un séparatisme social dès lors que ces valeurs sont déterminées en fonction de groupe d'appartenance clos. En effet, la majorité silencieuse, en fait l'ensemble des citoyens qui n'exercent pas le pouvoir, loin de former un tout uniforme, serait composé de groupes épars, formant autant de minorités revendiquant chacune une identité et des principes de conscience morale relevant d'une tradition propre. Dès lors la désobéissance civile en ravivant la guerre des dieux où chaque groupe identitaire lutte pour ses propres principes, risquerait d'être le véhicule du communautarisme.

Est-ce à dire qu'il faille rattacher Thoreau et La Boétie comme penseurs de la résistance des minorités, à la tradition communautarienne ? Pour La Boétie, qu'il soit un penseur de la minorité n'est pas si évident puisque précisément la minorité est pour lui du côté du tyran qui est littéralement et numériquement seul, solitaire

et sans amis, alors que le peuple est un multiple qui ignore sa force. Pour ce qui est de Thoreau, on peut dire qu'il y a un malentendu concernant sa compréhension de la désobéissance civile. Thoreau ne fait pas de la désobéissance civile une puissance de la minorité *stricto sensu* à moins que l'on suppose que la minorité commence avec un seul individu. Il cherche plutôt à rendre compte des possibilités ordinaires de résistance, à la portée de tous. C'est pourquoi comprendre le retrait hors de la cité qu'il prône, c'est-à-dire le phénomène de l'émigration politique, comme une sécession relève d'une mauvaise interprétation car précisément la défection dont la désobéissance civile fait part est celle d'une « émigration de l'intérieur » où, pour le dire avec les termes de Hirshman (Hirschman 1995), il s'agit d'une sortie temporaire accompagnée d'une prise de parole, loin donc de la tentation sécessionniste à laquelle peut aspirer la logique communautariste.

### **« L'émigration de l'intérieur » ou la défection comme stratégie de contestation du pouvoir**

La Boétie, quoique ne fournissant pas un discours positif sur les modalités de mise à mal du pouvoir tyrannique, élabore cependant toute une trame conceptuelle autour de l'idée d'appel et de défection. De la même manière Thoreau active une sorte de droit de retrait hors de la cité qu'il rendit public à travers ses écrits et les conférences qu'il donna en tant que « scolar » (intellectuel)<sup>105</sup>.

#### ***L'action omissive***

Intéressons-nous pour le moment à la définition du pouvoir proposée par La Boétie et Thoreau. Les deux auteurs la relient à la capacité des individus à reconnaître le *lieu* du pouvoir, c'est-à-dire à leur capacité à décrire correctement les faits sociaux. En effet, l'un des problèmes de la servitude dans ce qu'elle a de plus commun concerne selon La Boétie la retraduction qu'opère à son propos les sujets soumis : ils considèrent comme une force ce qui en réalité est une faiblesse, et considèrent comme un bien ce qui en fait est un mal. Il ne s'agit pas tellement du problème traditionnel de *l'akrasie*, de la faiblesse de la volonté que du mensonge à soi, ce qu'on connaît dans la théorie classique des passions comme étant cette illusion qui nous fait prendre un bien apparent pour un bien réel ou encore qui nous fait faire de nécessité vertu. Le résultat en est que nous faisons exactement le contraire de ce qui nous est bénéfique :

Que vous pourrait-il faire si vous n'étiez receleurs du larron qui vous pille, complices du meurtrier qui vous tue, et traîtres à vous-mêmes ? Vous semez vos fruits, afin qu'il en fasse le dégât ; vous meublez et remplissez vos maisons, afin de fournir à ses pilleries ; vous nourrissez vos filles afin qu'il ait de quoi saouler sa luxure (...). (La Boétie 2002, pp. 138-139) [...]

---

<sup>105</sup> Hide Lewis, 2002, *The essays of Henry David Thoreau*, North Point: recueil qui compte les célèbres *Walking, A plea for Captain John Brown, Life without Principle*. Sont, entre autres, traduits en français : *Walden ou la vie dans les bois*, Gallimard, 1990 ; *De la marche, De l'esclavage, et La vie sans principes*, sont disponibles aux éditions Milles et une Nuits

On pourrait rapporter aujourd'hui ce phénomène du mensonge à soi et de la participation active à son propre malheur à ce qu'en psychologie sociale on nomme la dissonance cognitive, cette forme de rationalisation *a posteriori* qui consiste en un usage stratégique de la volonté : ainsi pour ne pas avoir à reconnaître que je fais quelque chose de mal, ou qui est contraire à mes valeurs, je préfère retraduire *a posteriori* mon acte comme étant un bien et comme étant le résultat de ma volonté libre et non comme quelque chose de contraint que je n'aurais pas le courage de refuser. Cette méfiance vis-à-vis de la volonté et du consentement est évidente dans le texte de La Boétie qui ne cesse de proposer d'interroger les conditions sociales et politiques de la production de cette volonté et de ce consentement en refusant de les considérer comme le reflet exact des préférences des individus.

Pareillement, la théorisation de la désobéissance civile consiste à souligner la force d'un simple non-vouloir qui relève de la catégorie des actes omissifs qui consistent à ne pas faire ce qui nous est ordonné de faire, c'est-à-dire que là où il nous est demandé de vouloir, d'adhérer, de consentir au pouvoir, il est requis pour notre bien de ne pas obtempérer :

Comment un homme de nos jours doit-il se comporter à l'égard du gouvernement américain ? Je réponds qu'il ne peut s'y associer sans se déshonorer. Je ne peux pas un seul instant reconnaître comme mon gouvernement une organisation politique qui est aussi le gouvernement de l'esclave. (Thoreau 2007, p. 153)

De plus, comme complément de l'acte omissif, la désobéissance civile s'accompagne d'un discours justificateur structuré comme une adresse ou un appel. L'adresse occupe un moment spécifique dans la justification car précisément pour *agir* il suffit, paradoxalement, de ne rien *faire*. La désobéissance civile comme action omissive repose donc sur la distinction entre *l'action*, soit la production d'actes libres, et le *faire*, soit l'exécution de ce qui nous est demandé. L'un des principes guidant la défection est qu'elle consiste simplement à retirer son soutien, elle est alors omissive bien plus que commissive (faire ce qui est interdit), elle coupe court ainsi à bien des incertitudes motivationnelles liées à *l'akrasie*, la faiblesse de la volonté : on ne vous demande pas de vouloir mais seulement de ne pas vouloir, laquelle action omissive consiste à s'arrêter de coopérer et de consentir. Ainsi, parallèlement au minimalisme théorique dont on parlait en introduction, peut-on considérer que les actes mêmes de désobéissance civile relèvent d'un engagement minimal, économe sur le plan motivationnel, et de ce fait, ils sont très mobilisateurs et amènent rapidement à être imités contrairement aux actes qui demandent beaucoup trop de sacrifices.

Mais se pose tout de même la question du statut causal des omissions et de leur efficacité réelle. L'action de ne pas faire est-elle vraiment une action ? En fait, on pourrait considérer que ce choix de l'action omissive est tactique : elle serait donc bien une action dès lors qu'elle atteint les objectifs qu'elle s'est fixés. Par exemple, l'idée de Gandhi sur le boycott, délesté de sa justification morale et religieuse à propos du *satyagraha* (adhésion à la vérité) et du *ahimsa* (vérité, non-violence), part d'une réflexion tactique toute simple comme celle de La Boétie : si nous arrêtons de

collaborer, le pouvoir s'effondrera de lui-même, nous n'avons pas leurs armes certes mais ils tirent leur force de notre soutien et surtout de notre croyance en leur puissance.

Je ne veux pas que vous le poussiez ou l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez comme un grand colosse à qui on a dérobé la base, de son poids même fondre en bas et se rompre. (La Boétie 2002, p. 140)

Je ne cherche pas querelle à des ennemis lointains mais avec ceux qui, chez moi, coopèrent avec ceux qui sont loin et exécutent leurs ordres, et sans l'aide desquels ces derniers seraient inoffensifs. (Thoreau 2007, p. 154)

Ce ne sont pas tant les fusils britanniques qui sont responsables de notre sujétion que notre coopération volontaire. (Gandhi 1979, p. 247)

La non-action relève de la même conceptualisation chez Gandhi que la non-violence dont les moyens d'expression sont le boycott, la grève de l'impôt, le jeûne, ...etc. qui semblent bien plus économes en moyens et efficaces que le sabotage par exemple. Mais, précisément parce qu'elle consiste en un acte omisif refusant l'accomplissement de ce qui est ordonné, la désobéissance civile nécessite un discours de justification adressé doublement à ceux qui émettent l'ordre et à tous les autres qui continuent de s'y soumettre. Convaincre ces derniers destinataires est d'une grande importance pour éviter toute disqualification souvent opérée par les autorités publiques.

Cependant il convient de faire ici une distinction entre l'objection de conscience et la désobéissance civile. Le problème est que Thoreau regarde plus vers l'objection de conscience en suivant la formulation socratique bien connue selon laquelle il vaut mieux souffrir une injustice que la commettre, de là l'idée qu'il vaut mieux être en prison que de contribuer à la réalisation d'une loi inique (« Sous un gouvernement qui emprisonne quiconque injustement, la véritable place d'un homme juste est en prison »). Or dans des sociétés dont le pluralisme des croyances est un fait constitutif de la démocratie, le modèle de désobéissance civile ne peut plus reposer simplement sur la valeur d'obligation donnée à sa conviction personnelle comme chez Thoreau pour qui : « tout homme qui a raison contre les autres, constitue déjà une majorité d'une voix ». Aujourd'hui la désobéissance civile se pratique à un niveau collectif faisant appel à une multiplicité de valeurs dont le caractère politique et la force d'obligation se vérifient précisément par la capacité à démontrer publiquement le caractère raisonnable de certaines orientations axiologiques : en ce sens elle ne s'exprime plus par la posture catégorique selon lequel un seul aurait raison contre tous et ne s'embarrasserait pas de démontrer la valeur universalisable de son engagement. En ce sens l'objection de conscience à la Thoreau n'apparaît pas comme véritablement politique au sens d'une mise à l'épreuve de sa conviction personnelle auprès d'une pluralité de concitoyens, il est bien plutôt une forme de retrait hors de la communauté jugée définitivement injuste pour retrouver une forme apparemment apolitique de lien, celle de la nature. La conviction se révèle être ici une question de principe non partageable si bien que ce qui apparaissait au départ comme le déclenchement d'un engagement,

à savoir la dénonciation de la guerre du Mexique, finit par marquer au contraire un désengagement politique caractérisé par un solipsisme éthique.

Mais alors « l'inservitude » volontaire à laquelle appelle La Boétie sans la nommer relève-t-elle de l'objection de conscience à la Thoreau ou de la désobéissance civile comme action concertée à la manière dont la décrit Arendt (Arendt 1972) ? Il paraît évident qu'il y a chez La Boétie une forme d'objection de conscience ne serait-ce que parce que précisément il active ce principe de distinction entre individus éclairés et « gros populas » :

Toujours s'en trouve-il quelques-uns mieux nés que les autres, qui sentent le poids du joug et ne se peuvent tenir de le secouer, qui ne s'appriivoisent jamais de la sujétion, et qui toujours comme Ulysse [...] ne se peuvent tenir d'aviser à leurs naturels privilèges, et de se souvenir de leurs prédécesseurs, et de leur premier être ; ce sont volontiers ceux-là qui ayant l'entendement net, et l'esprit clairvoyant, [...] quand la liberté serait entièrement perdue et toute hors du monde, l'imaginent et la sentent en leur esprit, et encore la savourent. (La Boétie 2002, p. 156)

De même, en appelant les sujets à être « résolus » de ne plus être esclaves, La Boétie semble bien situer son discours dans le cadre d'une objection de conscience. Toutefois, nous ne sommes pas certains que La Boétie en appelle ainsi à cette avant-garde éclairée exerçant un prophétisme dont Walzer expose dans *Critique et sens commun* (Walzer 1990) qu'elle est historiquement la source de l'innovation normative des sociétés. La Boétie en effet en appelle en creux à une forme de communalisation de cette capacité de distinction : la liberté comme don naturel présuppose pour son effectuation que tous soient faits « unis » plutôt qu'« uns ». Parce que la logique de division du peuple est identique à celle de la promotion d'un certain individualisme égoïste que cherche à fomenter le pouvoir pour mieux régner, alors l'appel à la résolution est un appel dirigé à une multitude agissant de concert et non à des individus épars ayant pour seul bouclier leur conscience. En réalité ce que retient La Boétie de la force numérique de la solitude dans la critique sociale c'est précisément le désenchantement (au sens du désenvoûtement) qu'elle produit : il suffit qu'un seul cesse de croire et se retire pour que la pyramide du pouvoir s'effondre. Ce qui séduit donc dans l'individualisme c'est le minimalisme qu'il offre, mais en réalité le prophète n'est jamais véritablement seul, à moins d'être fou, il dispose pour confirmer la valeur de son action d'une communauté de référence, même idéale. La Boétie oppose donc en quelque sorte deux solitudes numériques, une solitude absolue et irréversible : celle du tyran isolé, sans ami (alors que l'impression immédiate est qu'il est bien entouré) et une solitude relative et réversible celle de l'individu ordinaire, sans qualité précise à part celle que lui confère le désir contraire de ne pas être soumis.

### **Arrêter de vouloir ?**

Mais comment peut-on arrêter de vouloir ? Pour La Boétie il suffit de cesser de donner :

Encore ce seul tyran, il n'est pas besoin de le combattre, il n'est pas besoin de le défaire : il est de soi-même défait, mais que le pays ne consente à sa servitude ; il ne faut pas lui ôter rien, mais ne lui donner rien. (La Boétie 2002, p. 134)

De la même façon, Thoreau met l'accent sur la faiblesse du pouvoir lequel n'existe que parce que j'ai donné mon consentement, d'où l'idée que pour combattre sa servitude il suffit de se soustraire au devoir de reconnaissance :

Je rencontre le gouvernement américain ou son représentant, le gouvernement de l'Etat [du Massachusetts], directement et face à face une fois par an — pas plus — en la personne de son collecteur d'impôts; c'est bien la seule occasion qu'un homme de ma condition a de le rencontrer. Il me dit alors à haute et intelligible voix : reconnaissez-moi. La manière la plus simple, la plus efficace, et, dans la conjoncture actuelle, la toute première des nécessités pour traiter cette question et exprimer mon peu de satisfaction et d'attachement à son endroit, est de la rejeter tout de go. (Thoreau 2002, p. 160)

C'est donc en fait un pouvoir qui exhorte à la reconnaissance sans en passer nécessairement par la force puisqu'il repose sur la captation des consentements à travers les jeux et les divertissements chez La Boétie, à travers le vote chez Thoreau. On peut sans hésitation en conclure que l'anti-volontarisme de La Boétie et de Thoreau relèvent tout deux d'un anti-contractualisme net : les deux auteurs affirment en effet qu'il ne suffit pas de vouloir pour être en présence d'un bon gouvernement, et cette idée peut être qualifiée d'anti-contractualiste dans la mesure où la volonté est au fondement de tout contrat.

Tout vote est une sorte de jeu, comme les échecs ou le jacquet, agrémenté d'un petit relent de moralité : le bien ou le mal, les questions morales en sont les enjeux et tout naturellement quand on joue, il faut parier. En revanche, la personnalité des votants n'est pas en jeu. J'exprime mon suffrage si possible suivant l'idée que je me fais de la justice. Mais il n'est pas vital pour moi que ce soit cette idée qui l'emporte et j'abandonne volontiers le triomphe à la majorité. Son obligation par conséquent ne va jamais au-delà des limites de l'opportunisme. Du reste, voter pour la justice ne signifie pas agir en sa faveur. (Thoreau 2007, p. 155)

Il faut toutefois souligner que pour La Boétie il existe une bonne et une mauvaise volonté : la bonne est celle qui relève de la résolution (« Soyez résolu de ne plus servir, et vous voilà libres ») alors que l'autre est celle qui relève de l'activité à produire son propre malheur, c'est-à-dire, dans ce cas, du consentement qui n'est rien d'autre selon La Boétie que le résultat de la dévotion et de l'excès d'amour pour son bourreau. Il est important de noter aussi que les deux formes de volonté relèvent d'une certaine forme d'activité : activité dans l'émancipation ou activité dans son humiliation.

Alors est-ce si simple que d'arrêter de vouloir ? Et surtout le non-vouloir et la résolution à être libre consistent-ils simplement à refuser de donner comme le pense La Boétie ? Non, le problème n'est pas si simple car précisément dans les théories de la désobéissance civile l'obstacle à toute forme de retrait ou de refus d'obtempérer réside dans le fait non pas tant que nous devons cesser de donner mais bien plutôt dans celui que nous devons cesser de recevoir. Qu'est-ce à dire ? Le fondement du pouvoir n'est pas tant la faiblesse de la volonté des hommes qui ne peuvent pas ne pas vouloir (*akrasie*) mais la croyance partagée par les sujets à propos de l'avantage qui naît de la coopération. C'est ce que La Boétie a aussi noté, mais avec moins d'acuité. La Boétie a sous-estimé le bénéfice que les individus retirent de cette coopération en ironisant sur la manière dont ces mêmes individus se laissent acheter par le pouvoir qui cherche uniquement à les divertir en leur donnant régulièrement des festivités qui les détournent de leur intérêt réel. Ultérieurement, les théories de l'obligation politique chercheront à rendre compte de l'attachement plus fort encore que celui né du fait d'avoir donné son consentement exprès, c'est ce que Locke entendra par le consentement tacite : ce ne sont pas tant les dons que les bienfaits reçus qui expliquent notre devoir d'accomplir les commandements de la loi. C'est donc au final mon intérêt qui m'empêche de prendre part à cette dénonciation du pouvoir car d'une certaine manière j'y trouve un avantage. En fait cette logique de l'intérêt est déjà présente au XVIème siècle, et La Boétie est sensible à cet argument puisqu'il n'est rien d'autre que l'explication rationnelle (mais insatisfaisante) de la servitude : c'est parce que les hommes ont un intérêt, quoique non immédiatement visible, qu'ils obéiraient. Ainsi, comme nous le suggérons, il semblerait que l'irrésistibilité apparente du pouvoir tient non pas tant à cette difficulté d'arrêter de donner qu'à la difficulté d'arrêter de recevoir. C'est en tous cas ce que laisse entendre le texte de Thoreau. En effet, Thoreau évoque l'argument du philosophe William Paley concernant les raisons pour lesquelles obéir et il ne fait rien d'autre que le rapporter à la règle d'opportunité, autre nom pour évoquer les fameux « bienfaits reçus » du gouvernement. Thoreau renchérit en précisant même qu'il n'existe pas d'autre raison pour laquelle obéir au gouvernement que l'utilité qu'il apporte en nous dispensant quelques biens. Mais cette idée présuppose que l'État, le gouvernement, le pouvoir donne *effectivement* quelque chose. Dans cette perspective, le don ainsi formulé amènerait à penser que la loyauté citoyenne s'apparente à une forme de gratitude comme celle que les enfants doivent à leurs parents. Or, Thoreau s'inscrit dans cette tradition qui précisément a cherché à rompre avec l'empreinte paternaliste du pouvoir et du respect de la filiation. Mais pour ce qui concerne La Boétie le problème est plus difficile à cerner : comment rendre raison de cette insistance que développe l'auteur de Sarlat lorsqu'il considère la résistance comme un refus de don, sachant que précisément il ne l'entend pas comme le refus d'un contre-don ou du remboursement d'une dette vis-à-vis d'un pouvoir pourvoyeur de biens ? Elle tient en réalité à la définition du pouvoir que donne La Boétie pour évaluer son irrésistibilité apparente. Pour La Boétie, et c'est ce qui fait que son texte est sans hésitation plus riche que celui de Thoreau, la servitude ne peut s'expliquer dans les termes de la rationalité, de l'intérêt bien compris. La servitude est proprement incompréhensible justement parce qu'elle repose sur le désir certes scandaleux mais impénétrable d'admiration envers le pouvoir :

(...) Un tyran seul qui n'a puissance que celle qu'ils lui donnent ; qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon tant qu'ils ont vouloir de l'endurer ; qui ne saurait leur faire mal aucun, sinon lorsqu'ils aiment mieux le souffrir que lui contredire. (La Boétie 2002, p. 128)

Ainsi le pouvoir chez La Boétie n'est rien d'autre que la somme des vouloirs qui lui sont extérieurs, c'est pourquoi la contradiction du pouvoir au sens objectif du génitif, relève d'un non-vouloir *relatif*. Ce non-vouloir est relatif dans la mesure où il correspond au rétablissement d'un autre véritable vouloir, celui de l'obéissance à la nature (« si pour avoir liberté il ne faut que la désirer, s'il n'est besoin que d'un simple vouloir [...] »). Or, une critique profonde fragilise les discours de justification de la résistance chez La Boétie et de la désobéissance civile en général : celle-là même qui porte sur la possibilité d'une défection ou l'aménagement d'un espace de retrait dans un système qui, quand il n'est pas saturé de surveillance, tend tout de même à récupérer les espaces alternatifs pour les bienfaits de sa propre reproduction idéologique. La désobéissance civile en voulant minimiser le mal infligé ne ferait rien d'autre que s'attaquer de manière tout autant minimale aux principes de légitimité du système qu'elle critique. Il s'agit donc désormais d'évaluer cette tentative de réduction de la *Désobéissance Civile* ainsi que du *Discours de la servitude volontaire* à la catégorie du discours utopique.

### **Un discours utopique**

La notion d'utopie nous intéresse ici pour comprendre « l'émigration de l'intérieur » que proposent conjointement La Boétie et Thoreau. Les deux discours dessinent une certaine topologie qu'on pourrait appeler, en paraphrasant Foucault, hétérotopie ou espace-autre. Mais c'est précisément la réalité de cet espace-autre qui pose problème : dans quelle mesure l'existence d'un tel espace est-il possible ? Tout d'abord, si la désobéissance civile est dite utopique c'est pour deux raisons essentielles : d'une part, comme nous venons de le signaler, c'est à cause de la croyance qu'elle perpétue sur les possibilités de transformations réelles de la société et du pouvoir, deuxièmement sur les moyens tactiques et la non-violence qu'elles proposent. En termes tactiques, la désobéissance civile est désignée comme utopique en ce qu'elle rend compte de manière illusoire des conditions objectives de la transformation sociale qu'elle espère : la qualification d'utopique prend donc acte de l'écart entre la finalité visée et les moyens mis à contribution pour réaliser cette fin. Comment peut-on changer un État, une loi ou même une institution seulement en refusant de lui obéir et en usant de moyens somme toute inoffensifs ? Quelle est l'efficacité d'un sit-in ? d'un blocus de route ? d'une grève partielle de l'impôt ? Ne risque-t-on pas au contraire de jouer le jeu même de la reproduction institutionnelle sans jamais remettre en cause ses principes de justification, soit son fondement idéologique ?

### **La non-violence**

La non-violence fait partie des critères typiques de définition de la désobéissance civile mais, pour ceux qui dénoncent son caractère utopique, elle constitue aussi son talon d'Achille. Qu'en est-il vraiment ? Les discours de justification de la désobéissance civile exposent à peu de choses près les mêmes réquisits : l'infraction à la loi ou le refus d'obéir à un commandement doivent être motivés par le caractère manifestement intolérable ou injuste de la loi ou de l'ordre, ils doivent être l'ultime recours une fois épuisés tous les moyens officiels, et ils doivent être mis à exécution seulement si la totalité des effets de la désobéissance sous certaines circonstances sont préférables à l'ensemble des effets produits par la loi<sup>106</sup>. C'est ce dernier critère, celui du calcul des coûts et de l'opportunité du recours à la désobéissance qui justifie la promotion de la non-violence comme étant le moyen préférable pour éviter toute forme d'injustice : comme le précise aussi La Boétie, à ce pouvoir qui nous asservit il ne faut rien soustraire, il ne faut même pas l'assaillir, il suffit de ne rien lui donner. Le coût est donc minime. Mais la définition de la violence n'est pas donnée comme telle : c'est le sentiment d'injustice qui permet de comprendre ce qui est considéré comme une forme de violence chez Thoreau ou La Boétie. Pour les deux auteurs, la violence consiste certes dans la destruction physique des biens (la guerre chez les deux auteurs), dans la violence psychologique et physique portant atteinte à l'intégrité de la personne (la réduction en esclavage) mais plus encore il existe une autre forme de violence sociale qui consiste dans la naturalisation des faits sociaux : laquelle consiste à faire croire que ce qui relève d'une construction historique et idéologique est en fait naturel, ce qui empêche ainsi la remise en cause de l'ordre. Comme nous le disions au début de cet article, l'indignation est surtout provoquée par la manière dont le pouvoir constitue une seconde nature empêchant toute forme de contestation : cette production des faits sociaux comme s'ils étaient naturels joue comme un effet opaque empêchant de lire sa condition comme relevant de la servitude. Or tel est précisément le problème : dans quelle mesure la désobéissance civile peut-elle proposer une critique conséquente du pouvoir si l'idéologie en place empêche cette lecture de la réalité comme relevant d'une production aliénante ? Comment la désobéissance civile peut-elle répondre à la naturalisation des faits sociaux ? Quelle est la puissance critique de la désobéissance civile face à l'idéologie ? La critique qu'elle vise soit en louant la non-violence, soit en se présentant comme l'ultime recours après avoir épuisé tous les moyens de persuasion pour invalider la loi, ne fait-elle pas partie du jeu même de la reproduction du pouvoir ?

On pourrait rétorquer que cette critique de l'inefficacité tactique de la résistance non-violente oublie la réalité de la victoire de certaines luttes ayant emprunté la voie de la désobéissance civile comme le mouvement de libération de l'Inde mené par Gandhi qui fut proprement révolutionnaire. La mobilisation collective à laquelle a donné lieu l'appel à la non-coopération, manifestation-clé de la non-violence, a révélé l'efficacité au contraire de la « civilité » de la désobéissance. Selon Gandhi, la non-violence ne vise pas tant à être inoffensif – puisqu'il reconnaît qu'il s'agit de

---

<sup>106</sup> A part Howard Zinn (Zinn 1968) pour qui la définition de la violence est l'objet même des luttes sociales et politiques, l'ensemble des autres discours sur la désobéissance civile prônent la non-violence, voir à ce propos : le recueil de référence *Civil Disobedience : Theory and Practice*, sous la direction d'Hugo A. Bedau (Bedau 1969) et Eliot Zashin, *Civil Disobedience and democracy* (Zashin 1972).

provoquer des coûts insoutenables à l'adversaire – que de rendre inoffensif un pouvoir agressif. Et sa doctrine du *satyagraha* ou « adhésion à la vérité » (Gandhi 1997) est à ce titre symptomatique de la problématisation moderne de la résistance à l'oppression. Le *satyagraha* signifie littéralement « adhérer à la vérité », c'est l'effort que fait l'individu pour toucher l'adversaire en essayant de le convertir en allié ou en ami. Il ne s'agit pas de renoncer à la politique comme action collective mais d'abandonner la violence comme moyen de faire de la politique au sens d'un rapport amis/ennemis. On le voit, le *satyagraha* ne saurait se réduire à une simple stratégie visant à une économie de moyens pour faire pression sur le gouvernement ou les autorités publiques. Il vise au contraire à faire advenir une société non-violente. De la même manière la doctrine non-violente déjà présente chez La Boétie, soutient que la destruction de la société violente ne peut arriver que par le renoncement à la violence. Ainsi, aussi bien chez La Boétie que chez Gandhi, renoncer à assaillir le pouvoir relève d'une même orientation où il s'agit de dépasser la césure ami-ennemi en convertissant l'adversaire. Mais dans quelle mesure cette réconciliation avec l'adversaire est-elle souhaitable ? Dans quelle mesure l'éradication du conflit est-elle désirable ? Une société d'amis est-elle une société où le conflit est absent ?

Un axiome de sens commun voudrait que la désobéissance soit dite civile si elle est une forme de résistance à l'intérieur de structures politiques acceptées et si elle contribue ainsi au maintien de l'ordre global. Cette conception considère que la civilité, c'est-à-dire le choix de la non-violence, est une option théorique forte quant à l'acceptation de l'État : il y aurait une forme de pragmatisme dans l'idée que l'État est désormais nécessaire et que la révolution est tout simplement impossible. Les théories sociologiques de l'opportunité des ressources abondent dans ce sens en interprétant la renonciation aux armes à la fois comme une tactique stratégique et comme une renonciation substantielle à la transformation du pouvoir<sup>107</sup>. Il s'agirait simplement dans ce dernier cas d'interpréter le loyalisme envers l'institution comme le résultat d'une évaluation des ressources disponibles et comme la prise en compte d'un rapport de force désavantageux : dès lors la désobéissance civile serait l'arme des minorités, qui auraient pris conscience de leur désavantage économique ou culturel quant à la visibilité sur le marché de l'attention publique. La résistance sans les armes serait ainsi un pis-aller dès lors qu'on ne dispose pas des moyens de constituer un capital armé. Cette lecture de la désobéissance civile en termes stratégiques d'économie des moyens renvoie à une ligne de pensée qui applique l'économie à la science politique, notamment à travers le schéma fourni par Hirschman (Barry 1974 ; Birch 1975). Il s'agirait de penser les revendications politiques et les moments d'apparition des contestations politiques comme relevant d'une évaluation stratégique des moyens offerts pour se faire entendre et pour obtenir gain de cause. Ainsi compris le schéma des luttes politiques, la désobéissance civile serait une forme opportune de mise en visibilité de ces revendications puisqu'elle permettrait à peu de frais de se faire entendre. Mais en ramenant la désobéissance civile à une simple option tactique, le risque de

---

<sup>107</sup> A ce propos, voir Bentouhami 2007

confusion entre pragmatisme et réformisme apparaît. Or, la désobéissance civile telle que la conçoit Thoreau n'a rien d'un réformisme alors même qu'elle peut être considérée comme pragmatique : le pragmatisme consiste en une réflexion morale et politique empirique sur les devoirs de chacun à partir de ses conditions d'existence alors que le réformisme renvoie à une renonciation à ses principes, ce que Thoreau ne pourrait accepter. C'est ce que révèle sa méfiance par exemple vis-à-vis du vote et de la pétition, ou même du calcul des coûts de l'engagement, cette dernière idée joue souvent comme une forme de dissuasion de la désobéissance. Pour Thoreau, le fait de « discuter », ce qui est la prérogative parlementaire, demande un temps trop long alors que la mobilisation contre l'injustice se fait souvent dans l'urgence : « La réforme entretient à son service des quantités de journaux, mais pas un seul homme. ». C'est pourquoi la désobéissance civile n'est en aucun cas une action de dernier recours :

Quant à recourir aux moyens procurés par l'État pour remédier au mal, je ne veux pas les connaître. Ils demandent trop de temps et une vie d'homme n'y suffirait pas. J'ai d'autre chose à faire. Je ne suis pas venu au monde en priorité pour en faire un endroit où il fait bon vivre, mais pour y vivre, qu'il soit bon ou mauvais. (Thoreau 2007, p. 159)

Ainsi, Thoreau entérine l'idée selon laquelle la désobéissance civile ne peut définitivement pas être un droit entendu au sens positif du terme, c'est-à-dire garanti par un code, car l'avènement d'une société d'amis n'a pas besoin *stricto sensu* d'un droit qui viendrait régler les relations entre les hommes. Seul suffisent la « franchise », la liberté et la « fraternelle affection » pour La Boétie et le « self-reliance » pour Thoreau qu'on peut traduire comme étant l'autonomie reposant sur la confiance en soi.

### ***Une société d'amis***

La caractéristique d'une société volontaire consiste en ceci que lorsqu'un sujet n'est pas d'accord avec son fonctionnement, il peut librement la quitter. Ainsi la possibilité d'une émigration est le trait propre qui permet de reconnaître une société volontaire alors qu'une société violente nous contraint à rester même lorsque nous ne sommes pas d'accord. Thoreau rêve ainsi d'un État qui accepterait régulièrement que les individus aménagent des espaces où ils puissent se réfugier. C'est en tout cas ce que disent explicitement les dernières phrases de son discours :

Je me plais à rêver d'un Etat qui pourrait enfin se permettre d'être juste envers tous les hommes et de traiter l'individu avec le respect dû à son prochain ; un État qui en vérité ne trouverait pas incompatible avec sa tranquillité l'existence de quelques-uns qui choisiraient de vivre en marge, sans se mêler de ses affaires ni se laisser séduire par lui, et qui rempliraient tous les devoirs de bon voisins et de bons citoyens. Un État qui produirait ce fruit et accepterait de laisser tomber dès qu'il est mûr, cet État-là préparerait la voie à un État encore plus parfait et brillant, que j'ai déjà

également imaginé, mais que je n'ai encore jamais vu nulle part. (Thoreau 2007, p. 175)

Que ce soit La Boétie ou Thoreau, les deux auteurs rompent avec l'idée de charité : l'État, les institutions, l'organisation économique ne distribuent que des inégalités de mérite, et la charité ne fait qu'entériner ce rapport inégal. Cette critique de la charité correspond chez la Boétie à une rupture vis-à-vis de toute échelle de dignité, ce rapport scalaire aux hommes étant le propre de la théologie médiévale. De même le devoir de charité consistait en une « noblesse oblige » alors qu'ici c'est tout simplement l'humanité au sens d'une « communion des volontés » qui oblige à la solidarité. Ainsi, ce que montrent les deux textes, celui de La Boétie et celui de Thoreau, c'est que la liberté est aussi, voire plus, importante que la justice. En réalité, la justice ne consiste en rien d'autre que dans le fait de préserver la liberté. Mais dans l'État actuel, pour être regardé comme un ami, c'est-à-dire pour réintégrer la définition de ce qu'est un véritable homme alors il faut se désister. C'est ce que Thoreau laisse entendre lorsqu'il dit que pour pouvoir avoir des pensées amicales envers le percepteur de l'impôt ou tout fonctionnaire qui sert l'État alors il faudrait qu'il démissionne pour pouvoir se réapproprier et retrouver la confiance en soi. Mais il ne suffit pas de se retirer pour vivre comme un homme : seule la solidarité peut constituer une société d'amis, dès lors le rapport au politique doit se comprendre dans les termes d'une in-tranquillité qui tient justement au souci des autres. Cependant le pragmatisme de Thoreau pose des limites à la construction de la « compagnie » telle que l'entend La Boétie. Deux limitations peuvent en effet être mises en évidence. La première tient à l'idée que chaque homme ne doit faire que ce qu'il peut :

Ce n'est pas le devoir d'un homme, en tout état de cause, de se consacrer à l'éradication des injustices, aussi scandaleuses qu'elles soient. Il peut très bien s'adonner à d'autres occupations, mais il est au moins de son devoir de s'en laver les mains et, s'il cesse d'y penser, de ne pas lui donner concrètement son soutien. Si je m'engage dans d'autres activités et d'autres sujets de méditation, je dois m'assurer au moins que, ce-faisant, je ne suis pas juché sur le dos d'un autre. Je dois d'abord descendre de ses épaules de façon à ce qu'il puisse lui aussi poursuivre sa réflexion. (Thoreau 2007, pp. 156-157)

Et la deuxième limite tient à l'idée processuelle de la justice issue du pragmatisme qui considère que la démocratie est en construction :

Est-ce que la démocratie telle que nous la connaissons est l'ultime forme de gouvernement possible ? n'est-il pas possible de faire un pas de plus vers la reconnaissance et l'établissement des droits de l'homme ? Il n'y aura jamais d'État foncièrement libre et éclairé tant que cet État ne reconnaîtra pas l'individu comme une puissance supérieure et indépendante d'où découlent son propre pouvoir et sa propre autorité, et n'agira pas en conséquence. (Thoreau 2007, p. 175)

En réalité, loin d'être une limite, cette dernière idée renvoie au contraire au caractère nécessairement toujours continué de la production de la démocratie dans son idéal de faire coïncider respect de soi et des autres, d'une part, et vie en société, d'autre part. On retrouve chez La Boétie cette idée égale de solidarité qui repose sur les droits de l'homme, également appréhendée de manière non juridique, et reposant sur l'idée de nature communément partagée :

Puis doncques que cette bonne mère nous a donné à tous toute la terre pour demeure, nous a tous logés en quelque façon en même maison, nous a tous figurés à même patron afin que chacun se pût mirer et quasi reconnaître l'un dans l'autre ; si elle nous a donné à tous ce grand présent de la voix et de la parole pour nous accointer et fraterniser davantage, et faire par la commune et mutuelle déclaration de nos pensées une communion de nos volontés [...] : il ne faut pas faire doute que nous ne soyons tous naturellement libres, puisque nous sommes tous compagnons ; et ne peut tomber en l'entendement de personne que nature ait mis aucun en servitude, nous ayant tous mis en compagnie. (La Boétie 2002, p. 142)

Mais – et nous aimerions désormais insister sur la grande différence qui sépare les deux auteurs – chez Thoreau le souci des autres n'est qu'un souci de soi né du besoin socratique de ne pas commettre une injustice, et ne saurait donc s'accompagner du désir de transformer le monde. Il s'agit de transformer l'homme et non le monde, ce qui est fortement problématique lorsque cette visée devient une finalité politique institutionnalisée. De plus, c'est en raison de ce manque de désir de transformer le monde que la désobéissance civile copiée sur le modèle de l'objection de conscience est critiquée comme relevant non pas cette fois-ci d'un simple réformisme, mais au contraire d'une négation du politique qui prône le retrait hors de la sphère publique, « hors du monde ». En ce sens, le texte de Thoreau comporte une charge théorique moins intense pour penser le politique que La Boétie : pour schématiser, nous pourrions avancer que La Boétie s'inscrit dans une tradition de l'émancipation alors que Thoreau s'inscrit dans une tradition de l'anticonformisme. Un des indices de cette différence tient au sort que les deux auteurs réservent à l'idée de « franchise » : La Boétie cherche à renouer avec une fraternité oubliée, accaparée par le divertissement et le désir de servir alors que Thoreau plaide pour l'effort introspectif d'une évaluation sans cesse réitérée à propos de la valeur de sa vie sans prendre en compte le désir anthropologique qu'a l'homme de répondre par l'obéissance à la gloire du pouvoir. Il semblerait donc que la société sans État dont Thoreau se fait le chantre par ses prémisses ultra-individualistes négligent la résistibilité du désir des hommes de servir qui ne repose pas simplement dans l'intérêt qu'il trouve à la coopération mais dans un désir bien plus primaire, celui de renoncer précisément à tout effort de réflexion sur sa condition.

La singularité des textes de La Boétie et Thoreau, véritables anomalies en leurs temps, tient autant à leur explicitation exceptionnelle d'un des fondements théoriques de la pensée politique, à savoir l'obéissance, qu'à leur opportunité pratique, les deux textes réfléchissant non pas tant sur une contradiction

conceptuelle, un vice de raisonnement que sur une aberration de l'existence, celle de la souffrance acceptée résultant de la soumission volontaire. Cet ancrage théorique dans l'ordinaire d'une vie pleinement vécue repose cependant beaucoup plus sur un perfectionnisme moral chez Thoreau. Cette démarche empêche donc de transformer la familiarité des descriptions de La Boétie en réelle connivence conceptuelle avec l'homme de Walden. Au centre de l'indignation la boétienne se trouve en effet le problème de la division entre gouvernants et gouvernés, et la soumission soi disant légitime qui en découle. La critique de cette division et du gouvernement s'accompagne d'un moment positif, celui de l'appel à une autre forme de sociabilité que celle reposant sur cette séparation, alors que pour Thoreau, l'idée n'est pas de rappeler aux « gouvernés » qu'ils sont plus nombreux que les gouvernants, et de faire de cette multitude qui s'ignore des hommes constitués en « uns » comme le propose La Boétie. Il semblerait donc que ce qui distingue fondamentalement les deux auteurs consistent dans cette notion d'autonomie qui affleure chez Thoreau par larges bouffées à travers ses écrits et qui clame que la seule soumission acceptable est celle de la soumission à la loi que l'on s'est donnée, ignorant par là les ressources de la fraternité comme affranchissement. La Boétie parce qu'il affronte l'épineuse difficulté d'un vivre en commun ne peut donc être taxé d'utopiste. Par rapport à Thoreau qui trouve la solution de la soumission dans le retrait et le départ hors de la cité, annulant ainsi le problème du devoir de penser le vivre en commun, La Boétie dans une perspective on ne peut plus réaliste donne, quant à lui, les moyens de renouer avec la politique dans un sens proprement arendtien à travers la tentative de construction d'un « monde commun » habité par une pluralité d'hommes.

## **Bibliographie**

- Arendt, Hannah, 1972, « La désobéissance civile », en *Du mensonge à la violence*, Paris, Pocket, pp. 53-104]
- Barry, Brian, 1974, « Exit, Voice, and Loyalty », in *British Journal of Political Science*, n°4, 1974, p. 79-104
- Bedau, Hugo A. (dir.), 1969, *Civil Disobedience : Theory and Practice*, New York, Macmillan
- Bentouhami, Hourya, 2007, « La désobéissance civile comme objet théorique disputé: au croisement de la sociologie et de la philosophie », *Klesis*, Revue Philosophique de l'Université Paul Valéry, Montpellier III, n° 4, en ligne
- Birch, A. H., 1975, "Economics models in Political Science: the Case of Exit, Voice and Loyalty", *British Journal of Political Science*, n°5, p. 69-82
- Bobbio, Norberto, 1999, "La resistenza all'oppressione, oggi", en *Teoria generale della politica*, Roma, Einaudi
- Brancourt, Jean-Pierre, 1976, « Des 'estats' à l'État : évolution d'un mot », in « Genèse et déclin de l'État », *Archives de philosophie du droit*, tome 21, pp. 39-54)
- Dowdall, Harold C., 1923, « the Word State », *Law Quarterly Review*, volumen 39, n°153, 1923, pp. 98-125
- Dworkin, Ronald, 1995 [1977], « La désobéissance civile », in *Prendre les droits au sérieux*, Paris, PUF
- Gandhi, Mohandas K., 1979, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard

-----, 1997, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet-Chastel

Gierke, Otto, 1953, *Political Theories of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.

Goyard-Fabre, Simone, 1982, « Au tournant de l'idée de démocratie : l'influence des Monarchomaques », en *Cahiers de Philosophie politique et juridique de l'université de Caen*, n°1, pp. 29-48

Hirschman, Albert O., 1995, *Défection et prise de parole*, Paris, Fayard

La Boétie, Étienne (de), 2002 [1976], *Discours de la servitude volontaire*, Abensour, Miguel ; Gauchet, Marcel ; Clastres, Pierre ; Lefort, Claude (dir.), Paris, Payot

Laugier, Sandra, 2004, *Une autre politique américaine : la démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Éditeur Michel Houdiard

Meyer, Arnold. O., 1950, "Zur Geschichte des Wortes Staat", en *Die Welt als Geschichte*, n°10, pp. 21-42

Montesquieu, 1995, *Esprit des lois*, XIX, XVI, Paris, GF, coll. « Folio », volumen 1

Post, Gaines, 1964, *Studies in Medieval Legal Thought*, Princeton, Princeton University Press

Thoreau, Henry D., 2007, *Essais* [dont *Désobéissance civile*, intitulé dans ce recueil *Résistance au gouvernement civil*], Marseille, Le mot et le reste

Walzer, Michael, 1990, *Critique et sens commun, essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La découverte

Zancarini, Jean-Claude (dir.), 2000, *Le droit de résistance, XIIIe- XXe siècle*, Fontenay Saint Cloud, Ens Editions

Zashin, Eliot, 1972, *Civil Disobedience and democracy*, New York, Free Press

Zinn, Howard, 1968, *Disobedience and Democracy: Nine Fallacies on Law and Order*, New York, Random House, Vintage