

ECOPOLITIQUE NOW !

Multitudes n°24 [online]

SANDRA LAUGIER

Le modèle américain de la désobéissance civile, de Thoreau à nos jours

Nous souhaitons poser ici la question même de la désobéissance. Pourquoi obéir ? La vie en société est une vie d'obéissance : à des personnes, à un pouvoir, à des règles. Si je vis dans une société despotique, je dois certes résister ; mais en démocratie ? N'y a-t-il pas contradiction entre désobéissance et démocratie ? On a plutôt l'impression que la démocratie est le lieu de la conversation et de la négociation, pas de la résistance. Le désir de désobéissance en démocratie paraît au mieux capricieux, un luxe, au pire irresponsable, et un danger.

La question n'est cependant pas si simple. N'y a-t-il pas des formes de désobéissance possibles, et nécessaires, en démocratie ? Beaucoup de formes actuelles de la désobéissance civile se fondent sur l'idée, parfois métaphorique, d'une dictature : dictature du marché, des médias. C'est là une démarche légitime, et l'idée de résistance/désobéissance est alors celle d'une protestation éventuellement violente, mais nécessaire, contre des contraintes que nous n'avons jamais choisies. Mais l'idée de désobéissance civique est différente, plus complexe, et oblige à penser l'idée d'une résistance qui n'aurait pas besoin du prétexte d'une forme de dictature : une résistance au conformisme. L'idée de la résistance en démocratie n'est pas un refus de la démocratie, au contraire. Elle est liée à la définition même d'une

démocratie, d'un gouvernement du peuple, c'est-à-dire par le peuple, comme le disait très clairement la déclaration d'indépendance américaine : un bon gouvernement démocratique est le gouvernement qui est le nôtre, le mien – qui m'exprime. La question de la démocratie, comme l'a fort bien dit Stanley Cavell après Thoreau et Emerson, c'est celle de la voix. Je dois avoir une voix dans mon histoire, et me reconnaître dans ce qui est dit ou montré par ma société, et ainsi, en quelque sorte, lui donner ma voix, accepter qu'elle parle en mon nom. C'est cette possibilité de l'harmonie des voix, d'une *Uebereinstimmung* (pour reprendre l'expression fameuse de Wittgenstein) qui définit l'accord social. La désobéissance est la solution qui s'impose lorsqu'il y a dissonance : je ne m'entends plus, dans un discours qui sonne faux¹.

Dans cette approche, la question politique devient celle de l'expression. Si ma société est raisonnablement libre et démocratique, si je peux m'y exprimer, la résistance n'a apparemment pas lieu d'être. Comme si, en quelque sorte, mon dissentiment n'avait pas à s'exprimer sous la forme de la résistance, comme si j'avais minimalement consenti à la société, de façon que mon désaccord puisse être raisonnablement formulé dans ce cadre. Mais quel consentement ai-je donné ? La désobéissance est une forme de résistance en ce qu'elle considère que non, je n'ai pas donné mon consentement : pas à tout.

La résistance a donc bien sa place en démocratie, sous forme spécifique de la désobéissance civique. Notre thèse ici sera que cette désobéissance est au fondement même de la démocratie, elle n'est pas sa dégénérescence ou une faiblesse interne. L'idée même de désobéissance civique (« Civil Disobedience ») est née en contexte démocratique, et même particulièrement démocratique : dans les écrits du philosophe américain Henry David Thoreau (1817-1862), et dans le petit cercle de penseurs réunis autour de lui et de son maître et ami

¹ Voir sur cette question de la voix Cavell, *Un ton pour la philosophie*, tr. fr. S. Laugier et E. Domenach, Bayard, Paris, 2003, et S. Laugier, *Faut-il encore écouter les intellectuels ?*, Bayard, Paris, 2003. Ainsi que S. Laugier « Wittgenstein, anthropologique et politique » dans *Multitudes* n°10.

Emerson (1803–1882) à Concord, Massachusetts, aux Etats-Unis. Il s'agit d'une approche américaine de la démocratie, à l'époque où elle essaie de se réinventer sur le sol américain – même si elle a bien entendu ses sources européennes. Aujourd'hui, en ces temps où on n'aurait apparemment le choix qu'entre un antiaméricanisme ignare et une admiration tout aussi conformiste de l'impérialisme américain, il est particulièrement important de redécouvrir cette voie, spécifiquement américaine, de dissentiment, voire de désobéissance au pouvoir établi. La résistance aux dérives d'un pouvoir démocratique et à la perte, précisément, de sa nature démocratique est essentielle à un certain mode d'opposition et de résistance civique. On en trouve des expressions multiples au cinéma, depuis la comédie hollywoodienne des années 1930 jusqu'au cinéma des années 1970 et d'aujourd'hui. Nous gagnerons à la redécouvrir aujourd'hui.

Lives of quiet desperation

La position de Thoreau et d'Emerson est simple dans son principe : on a non seulement le droit mais le devoir de résister, et donc de désobéir, lorsque le gouvernement agit contre ses propres principes. Thoreau refuse de reconnaître le gouvernement comme sien, et refuse de lui donner sa voix, refuse qu'il parle en son nom, lorsque par exemple il promeut l'esclavage ou fait la guerre au Mexique. C'est là un sentiment politique très fondamental, qu'on retrouvait récemment dans les oppositions internes à la guerre en Irak : *Not in our name*.

Pourquoi cette expression ? On peut penser ici à la définition du peuple américain, et à l'ambiguïté même du mot de *people*, affine à l'affirmation du peuple comme à la fois un et multiple, comme l'indique clairement l'expression *We the people*. On lit ainsi au début de la constitution fédérale de 1787 : « *Nous le peuple* des Etats-Unis, afin de former une union plus parfaite, ordonnons et établissons la présente constitution ». De même on peut constater dans les *Federalist Papers* que d'emblée le peuple est défini comme la seule

source de la souveraineté : « L'édifice de l'Empire américain doit reposer sur la base solide du consentement du peuple » (Hamilton, n°22). « L'autorité suprême (*the ultimate authority*) réside dans le peuple seul » (Madison, n°46). La question de ce consentement est à la base de la réflexion sur la démocratie : comment envisager le consentement du peuple, c'est-à-dire de chacun, à la société ?

Madison (cf. *The Federalist Papers*, n°46) a insisté sur cette souveraineté absolue du peuple, le « supérieur commun » du gouvernement général et des gouvernements des Etats, et donc « la source de tout pouvoir ». Ainsi s'affirme « le grand principe du droit originaire du pouvoir sis dans le peuple ». « Tout le pouvoir, selon les fédéralistes, réside dans le peuple, et non dans le gouvernement des Etats ». On notera, en ces temps où l'on s'interroge sur le fédéralisme, que la mixité ainsi prônée du pouvoir politique n'est pas séparable de l'idée de pouvoir « sis dans le peuple » et de *délégation* du pouvoir par le peuple, qui a « l'autorité de déléguer le pouvoir à ses agents et de former un gouvernement dont la majorité pense qu'il contribuera à son bonheur ». C'est sa compétence à juger si tel ou tel gouvernement est « propice à son bonheur » qui définit le « pouvoir transcendant » du peuple.

La redéfinition de *people* est aussi bien une redéfinition de ce en quoi consiste une *constitution* : ce n'est pas l'organisation définitive d'un pouvoir, le peuple pouvant retirer à tout moment – sans recourir à une révolution – sa délégation à un gouvernement défectueux, et rediscuter sa constitution. Alors, « nous le peuple, détenant tout le pouvoir, formerons un gouvernement dont nous pensons qu'il garantira notre bonheur » (Wilson). La constitution est fondée sur « l'accord et la ratification du peuple », à savoir « L'accord et la ratification des Etats dérivés de l'autorité suprême dans chaque Etat, celle du peuple lui-même (*the authority of the people themselves*) » (Madison, *The Federalist Papers*, n°39). Remarquons ici la dualité de *people*, inscrite dans le passage du singulier au pluriel (*themselves*). C'est cette « pluralité des gens » qui définit le « peuple », et démultiplie la question de l'assentiment.

Comme l'a bien noté Gordon Wood², les Américains ont commencé leur révolution en considérant le peuple comme une entité homogène, dressée contre les gouvernants, et donc sur un modèle radical et global de la désobéissance. Leur problème est ensuite de prolonger cette désobéissance en résistant, non en tant que *people* unifié, mais en tant que *people* éclaté, sans unité d'intérêt. « À l'avenir les luttes politiques seraient internes au peuple, elles opposeraient les divers groupes et les divers individus qui aspirent à créer l'inégalité à partir de leur égalité »³. Comment faire cohabiter le *people* source du pouvoir – cf. l'usage du terme au sens d'« électorat », ou dans le champ judiciaire avec l'expression « *People vs. X* » – et les *people* aux intérêts individuels ou communautaires divergents ? La désobéissance devient alors un rappel de la première revendication du peuple américain, et devient indispensable lorsque sont mises en cause la liberté, l'égalité ou la « recherche du bonheur ». Mais elle n'a plus besoin d'être générale, et peut (doit) être le fait d'un individu ou d'un groupe isolé. Car chacun ici vaut les autres, et une voix individuelle revendique (*claim*) la généralité : c'est le principe de la *Self-Reliance*. C'est cette possibilité de revendication qui permet de prolonger aujourd'hui le modèle de la désobéissance.

La désobéissance n'est pas une mise en cause du contrat social, mais sa réinterprétation. C'est parce que sa société nie l'égalité des droits que prône sa propre constitution que Thoreau revendique le droit de se retirer de/dans cette société. L'installation provisoire à Walden est une protestation contre la vie que mènent les autres hommes (*a life of quiet desperation* – expression reprise souvent, notamment dans le cinéma américain⁴), contre sa société telle qu'elle existe. Emerson et Thoreau refusent la société de leur temps pour les mêmes

² *The Creation of the American Republic*, 1969, trad. fr. *La création de la république américaine*, Paris, Belin, 1991, p. 698.

³ *Ibid.* p. 703.

⁴ Voir, outre sa fréquente occurrence chez Capra, une récente reprise de l'expression dans le cadre contemporain d'une récente et involontairement cavellienne comédie du remariage, *Shall We Dance?* (avec R. Gere et S. Sarandon).

raisons que l'Amérique a voulu l'indépendance, et revendiqué les droits que sont la liberté, l'égalité, la recherche du bonheur. Ils prennent à la lettre la Déclaration d'Indépendance : « Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du *consentement* des gouvernés. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer et de l'abolir, et d'établir un nouveau gouvernement ».

C'est ici et maintenant, chaque jour, que se règle mon consentement à ma société ; je le l'ai pas donné, en quelque sorte, une fois pour toutes. Non que mon consentement soit mesuré ou conditionnel : mais il est, constamment, en discussion, ou en *conversation*. C'est cela qui définit la possibilité du dissentiment. Si l'on ne peut changer le gouvernement, on peut au moins refuser, suspendre son consentement. Le retrait à Walden est le refus interne d'une société elle-même désespérée : « J'aurais pu résister par la force avec plus ou moins d'effet, m'élancer fou furieux (*run amok*) contre la société, mais je préférerais que la société s'élance contre moi, elle étant la personne désespérée » dit Thoreau.

Il ne s'agit pas pour l'intellectuel américain de l'époque de se révolter contre la société (posture parfois illusoire voire ostentatoire) mais au moins de supporter et de susciter l'hostilité, laquelle ne sera pas celle du peuple, mais celle de l'élite. Emerson parle, dans sa célèbre adresse aux intellectuels de son temps, *The American Scholar*, de « l'état d'hostilité virtuelle dans lequel le *scholar* paraît être par rapport à la société, particulièrement la société instruite ». Il ne s'agit pas de réitérer la mythologie du penseur persécuté et isolé, auquel les philosophes renvoient complaisamment depuis longtemps avec la figure de Socrate. Il s'agit plutôt de dire que l'intellectuel doit être vigilant, et ne pas cautionner la violation des principes même qu'il prétend défendre. Lorsque Emerson se définit comme premier intellectuel américain en embrassant la cause abolitionniste dans de célèbres discours (en 1844 et 1854), et dans sa défense de John Brown, il dénonce avec l'esclavage la corruption des principes mêmes de la constitution américaine, et la corruption des politiques, représentants de la nation. Il

n'hésite pas alors à prendre des positions radicales, et recommande alors de *désobéir* à la loi, comme le montre sa dénonciation scandalisée de la loi inique sur les esclaves fugitifs.

Thoreau dans la *Désobéissance civile* déclare « je souhaite refuser de faire allégeance à l'Etat, m'en retirer de manière effective ». Le retrait n'est pas le retrait métaphorique de l'intellectuel qui se place au-dessus des conflits, hors de l'institution, mais le refus de l'allégeance. Si l'Etat refuse de dissoudre son union avec le propriétaire d'esclaves, alors « que chaque habitant de l'Etat dissolue son union avec lui (l'Etat) ». « Je ne peux reconnaître ce gouvernement pour mien, puisque c'est aussi celui de l'esclave », dit Emerson. Si j'accepte la société, la reconnais comme mienne, je suis esclave, nous le sommes tous, même nous habitants du Nord des Etats-Unis. « Je me demande parfois comment il se peut que nous soyons assez frivoles, si j'ose dire, pour prêter attention à cette forme grossière de servitude appelée l'esclavage nègre, tant il est de fins et rusés maîtres pour réduire en esclavage le nord et le sud à la fois ». Thoreau et Emerson se révoltent contre l'Etat non pas pour défendre – à la manière du communautarisme – les droits de certaines catégories. Ceux qu'ils défendent, indiens et esclaves, n'ont même pas de droits (ils n'ont pas de voix dans leur histoire, dit Cavell). Plutôt que de revendiquer à leur place, et de les maintenir dans le silence, ils préfèrent revendiquer les seuls droits qu'ils puissent défendre, les leurs. Leur droit d'avoir un gouvernement qui parle et agit en leur nom, qu'ils reconnaissent, à qui ils donnent leur consentement. Je dois consentir à mon gouvernement, c'est-à-dire, considérer qu'il parle en mon nom, bref, lui donner ma voix.

Conversation démocratique

Ainsi se forme le concept (central dans toute la philosophie politique américaine, sous diverses formes, même dans la théorie libérale de Rawls) de *conversation* : pour que le gouvernement soit légitime, tous doivent y avoir, ou y trouver

leurs voix. Et comme (déjà) ce n'est pas le cas dans l'Amérique du XIX^e siècle (pour Thoreau et Emerson, la volonté politique originelle de l'Amérique s'est perdue), comme certains sont exclus de cette conversation, ne peuvent discuter des principes de la démocratie, eux-mêmes décident de lui retirer leur voix – parce qu'ils sont en position de le faire.

Emerson, dans *The American Scholar*, engageait ses collègues, les autres savants américains, à se libérer de l'influence de l'Europe en disant : « On soupçonne déjà l'esprit du citoyen américain d'être timide, imitateur, servile. La cupidité publique et privée rend l'air que nous respirons épais et gras. Le *scholar* est convenable, indolent, complaisant ». Pourquoi dénoncer spécifiquement le *scholar*, l'intellectuel de service au lieu de s'en prendre aux politiques et à la société ? Parce que c'est bien à lui d'assurer la conversation de la société, de s'exprimer et ainsi de parler au nom de chacun. On peut renvoyer à l'analyse de Rousseau que Cavell propose au début des *Voix de la Raison* : « Ce que Rousseau revendique comme une donnée philosophique, c'est le fait que les hommes (que lui-même) puissent parler au nom de la société, et que la société puisse parler en son nom, chacun révélant ainsi les pensées les plus intimes de l'autre. (...) Le problème est, pour moi, de découvrir *ma position* en regard de ces faits – comment je sais avec qui je suis en communauté, et avec qui, avec quoi, je suis dans un rapport d'obéissance »⁵.

La communauté est à la fois ce qui me donne une *voix* politique, et qui peut aussi bien me la retirer, ou me décevoir, me trahir au point que je ne veuille plus parler pour elle, ou la laisser parler pour moi. C'est parce que sa société nie l'égalité des droits que prône sa constitution que Thoreau revendique le droit de se retirer de (dans) cette société, et de ne pas payer d'impôts « afin de ne pas se prêter au mal qu'[il] condamne »⁶.

Le droit de retirer sa voix à la société se fonde d'abord sur l'idée que je puis en quelque sorte me gouverner moi-même (*self-government*, à la base de la déclaration d'indépendance).

⁵ S. Cavell, *Les Voix de la Raison*, tr. fr. Seuil, Paris, 1996, p. 59.

⁶ H.D. Thoreau, *Reform Papers*, ed. W. Glick, Princeton University Press, Princeton, 1973, p. 74.

C'est le principe de la *Self-Reliance* émersonienne. Ma voix privée sera « le sentiment universel ; car ce qui est le plus intime finit toujours par devenir le plus public ». Faire en sorte que ma voix privée soit publique : c'est le problème de la démocratie. L'adhésion à la communauté n'est donc pas un donné. Non que je décide de participer ou non à la société, que je puisse donner mon accord à tout moment, ce qui serait une vision simpliste de l'accord. Je ne me mets pas d'accord préalablement avec les autres. C'est plutôt que ma participation est constamment en question – en conversation – dans mon rapport à la communauté. L'appartenance à la communauté est de toute façon aussi obscure que l'identité individuelle : je ne *sais* pas à quelle tradition j'appartiens. « Ces autres, au nom desquels vous pouvez parler, et réciproquement, qui sont-ils ? On ne le sait pas *a priori*, même si, dans la pratique, on fait comme si cela allait de soi. Parler en votre nom propre équivaut à prendre le risque d'être démenti par ceux au nom desquels vous prétendiez parler ; et à prendre aussi le risque d'avoir à démentir ceux qui prétendaient parler pour vous »⁷.

Cette position radicalement individualiste, même si elle met en cause le mythe de l'adhésion à la communauté, ne conduit pas pour autant à son inverse libéral. Elle conduit à lire notamment dans la théorie de Rawls la possibilité d'exclure certaines voix, dès le départ, de la discussion démocratique, de ce que Cavell nomme joliment, dans *Conditions nobles et ignobles*, la « conversation de la justice ». Le reproche qu'on peut adresser au libéralisme moderne vise son incapacité à honorer jusqu'au bout la revendication individualiste. Le rejet explicite par Rawls du perfectionnisme d'Emerson est le symptôme d'un refus fondamental de la part du libéralisme politique, malgré son aspiration démocratique, d'entendre une voix : celle de qui serait en situation d'injustice absolue, et n'aurait pas de voix dans la conversation de la justice. Une position comme celle de Thoreau et d'Emerson atteint aussi bien le libéralisme moderne que le communautarisme, en décelant à l'avance leur fondement commun : l'idée que si je

⁷Cavell, *Les Voix de la Raison*, p. 61.

suis là, je suis forcément d'accord (avec les règles de ma société ou d'une tradition, qui ainsi peuvent *parler pour moi*), j'ai donné mon consentement. Ce fondement commun, Emerson y a donné un nom : c'est le conformisme, et c'est précisément cela que la confiance en soi doit secouer, et que le savant ou l'intellectuel américain (à venir) doit renverser.

Contre la conformité, Emerson et Thoreau, comme Mill, demandent donc une vie qui soit à nous, à laquelle nous ayons consenti, avec notre propre voix : une vie comme conversation, bref la démocratie. La justice telle que définie par Rawls, par exemple, répond-elle à cette demande ? Certes, l'idée de la position originelle implique une discussion commune des principes de justice. Dans l'introduction d'*Une Théorie de la justice*, il est dit que les principes de la justice sont tels que des gens engagés dans des institutions qui y satisfont « peuvent alors *se dire les uns aux autres* que leur coopération s'exerce dans des termes sur lesquels ils tomberaient d'accord s'ils étaient des personnes égales et libres, dont les rapports réciproques seraient équitables »⁸. Or, selon Cavell, cela exclut l'idée d'une injustice radicale, le sentiment « non pas d'avoir *perdu* dans un combat inégal quoique juste, mais d'avoir été dès le départ *laissé* pour compte ». Quand Rawls dit : « Ceux qui expriment du ressentiment doivent être prêts à montrer pourquoi certaines institutions sont injustes ou comment les autres leur ont fait du tort »⁹ il exclut de cette conversation de la justice l'idée d'une classe qui (pour reprendre encore une expression de Mill) *dans son ensemble* serait privée de voix propre, ne pourrait « montrer » que l'institution est injuste à son égard. Pour le penseur libéral, la démocratie implique une discussion qui conduit à la justification des inégalités lorsqu'elles sont reconnues pour indispensables, ou en tout cas « justifiées aux yeux des moins favorisés »¹⁰. Mais ceux qui ne font pas partie de la conversation universelle – comment peuvent-ils discuter de leur situation d'injustice, et

⁸ J. Rawls, *Théorie de la justice*, tr. fr. par C. Audard, Seuil, Paris, 1987, p. 39.

⁹ *Ibid.* p. 576.

¹⁰ *Ibid.* p. 287.

revendiquer ? Comme l'a noté un récent déçu de Rawls, Jean-Pierre Dupuy, « Rawls a peut-être pressenti ce qu'il n'est pas arrivé à articuler philosophiquement. C'est précisément *parce que* sa bonne société s'affiche publiquement comme juste que ceux qui s'y trouvent en position d'infériorité ne peuvent qu'éprouver du ressentiment. »¹¹

Le problème est bien, encore une fois, de savoir à quoi on a donné son consentement. L'idée de Rawls est que « Les hommes doivent *décider par avance selon quelles règles* ils vont arbitrer leurs revendications mutuelles et quelle doit être la charte fondatrice de la société »¹². Donc qu'il y a un accord originel, par avance, sur l'étendue et la nature des revendications autorisées, sur les règles qui vont les arbitrer. Penser la désobéissance, c'est penser non seulement qu'il n'y a pas de règles prédéterminées du fonctionnement social (cela, bien des libéraux sont prêts à l'admettre) mais surtout qu'il n'y a pas de règles qui limitent l'acceptabilité des revendications et leur forme. Ce que Cavell veut mettre en cause en faisant appel à Emerson et Thoreau, c'est l'idée – commune à bien des doctrines politiques contemporaines – que certaines revendications sont impossibles, ou mal placées, parce qu'elles se placent en dehors de ses règles, et nient l'accord de départ qui la fonde. La désobéissance, c'est exactement la mise en cause de cette idée, qui resurgit périodiquement dès qu'il y a un conflit sérieux, qu'il y ait dans toute expression revendicative des bornes à ne pas franchir, au-delà desquelles le jeu social tout entier est mis en cause¹³. Il y a, sous-jacente à la doctrine de la position originelle et de l'accord préalable, l'idée qu'il faudrait en quelque sorte apprendre à revendiquer comme il faut ; accepter certaines règles (le jeu de la société tel qu'il a été « accepté ») pour pouvoir revendiquer quoi que ce soit.

¹¹ « Les béances d'une philosophie du raisonnable », *Revue de philosophie économique* 7, 2003.

¹² *Ibid.* p. 37-38.

¹³ Exemples récents au choix : des enseignants en grève ne vont quand même pas mettre en cause les institutions comme le baccalauréat, des anti-OGM pas s'attaquer à la recherche scientifique d'Etat, un jeune peut détruire des McDo mais pas l'école de la petite sœur...

Mais non. Comme l'a rappelé Cavell : il n'y a *pas* de règle qui nous dise comment revendiquer, *how to stake a claim*. Il attaque ainsi le normativisme qui envahit la pensée politique (nous nous mettons d'accord sur des règles) et sociale (nous suivons des règles sociales, que nous le voulions ou non), normativisme qui est bien la marque ultime d'un conformisme, celui des théoriciens.

Cavell, comme Emerson, s'en prennent aussi bien au moralisme et à l'intériorisation de la règle par les penseurs eux-mêmes. Quand je choisis ma règle, je n'en suis pas moins esclave. Thoreau dit magnifiquement dans *Walden*, réglant son compte, à la suite d'Emerson, à l'autonomie kantienne : « Il est dur d'avoir un contremaître sudiste ; c'est pis d'en avoir un nordiste ; mais le pire de tout, c'est d'être à vous-même votre propre garde-chiourme ». La liberté, pour Kant, est l'autonomie : c'est la loi que *je* me donne. En reprenant cela, Rawls se fait l'héritier de Rousseau et de Kant, et de l'idée de self-government, mais de façon perverse. Consentir à la société, c'est consentir aux principes d'abord adoptés, puis se donner ces principes pour base dans les discussions à venir. Mais si on n'a pas eu voix au chapitre dans la discussion des principes ? On se donne alors à soi-même la loi des autres. Formidable. En ce sens, dirait Emerson, ce ne sont pas seulement les esclaves ou les indiens qui sont exclus de la discussion originelle, mais aussi la masse du *people*, de ceux qui ne s'expriment pas. Qu'en est-il en effet de leur consentement ? Telle est, en définitive, le paradoxe de la désobéissance : ne peuvent défendre leur revendication (*claim*) que ceux à qui leur consentement a été demandé (et qui pourraient donc à bon droit le retirer) – qui participent à la conversation de la justice. Mais si l'on ne m'a rien demandé ? L'intellectuel, lorsqu'il en vient à se donner la loi énoncée par d'autres, va jusqu'au bout du conformisme : on peut alors dire avec Emerson « leur deux n'est pas le véritable deux, leur quatre pas le véritable quatre, et chacune des paroles qu'ils disent nous chagrine » (*Self-Reliance*).

Independence Day

Lorsque Thoreau s'installe à Walden, c'est, dit-il, « par accident, le 4 juillet 1845 (*on Independence Day*) ». Ce moment a été interprété comme une « déclaration d'indépendance transcendantale » de la part de Thoreau. Mais il dit bien « by accident », et il se moque de ce qu'est, justement, devenue l'indépendance ; au point que sa déclaration serait peut-être déclaration d'indépendance par rapport à sa société. Thoreau, en s'installant à Walden le 4 juillet, veut réitérer un geste d'installation ou de colonisation, un moment d'origine de sa nation, mais aussi montrer qu'en un sens (puisque l'on peut faire la même chose par accident) il ne s'est rien passé, que l'installation est impossible, manquée, ou toujours par accident.

Mais c'est aussi pour constituer la rupture en acte politique. Qu'entend Thoreau par son retrait de la société ? Pourquoi aurait-on le *droit* de se séparer d'une société insatisfaisante ? Cavell, dans son grand livre sur la comédie hollywoodienne significativement intitulé *A la recherche du bonheur*¹⁴, fait un parallèle intéressant entre la question de la communauté politique et celle du divorce. Selon lui, les comédies du remariage des années 1930 et 1940 mettent en scène la possibilité de rompre, aussi, la conversation politique, comme de la reconstituer. D'où l'identification, dans la lignée de la défense politique du divorce par Milton, entre le mariage et l'union sociale : « Il y a une belle théorie de la conversation dans le texte révolutionnaire de Milton qui justifie le divorce, et fait de la volonté de conversation le fondement du mariage »¹⁵. La conversation ordinaire (remarquablement représentée dans les films qu'analyse Cavell) dans le couple est une allégorie de la conversation politique, et constitue le mariage et le divorce en affaire à la fois privée et publique. Ce qui est alors en jeu dans la comédie du remariage, c'est le sort de la démocratie.

¹⁴ *A la recherche du bonheur*, tr. fr. Christian Fournier et S. Laugier, Editions de l'Etoile/Cahiers du cinéma, 1993.

¹⁵ *Contesting Tears*, Chicago University Press, Chicago, 1997, p. 5.

On peut penser au titre réjouissant d'un film qui ne fait pas partie du genre évoqué par Cavell : *The State of the Union* (avec Katherine Hepburn et Spencer Tracy). Mais surtout à l'un des films les plus fameux de la série, *The Philadelphia Story*, de Cukor, dont l'action se passe précisément dans le lieu fondateur de la nation américaine, et où il est répété avec insistance que le mariage annoncé (celui de l'héroïne, Tracy Lord, interprétée encore par Katherine Hepburn, avec un homme d'affaires, qui finira en re-mariage de Tracy et C.K. Dexter Haven, son ex-mari interprété par Cary Grant) est « une affaire d'importance nationale ». Le film suit à la lettre le schème du remariage, avec l'échec de la conversation du premier mariage avec Dexter, attribué par lui à une mauvaise qualité de conversation. Le film fait une claire allusion à Milton, selon qui « une conversation assortie et heureuse est la fin principale et la plus noble du mariage ». Ce concept de conversation s'avère un pivot entre le public et le privé, autrement dit entre la question de la justification de l'Etat et celle de la relation privée. La spécificité de *The Philadelphia Story* est que les héros y « interprètent leur mariage, dit Cavell, comme exemplaire ou symbolique de leur société dans son ensemble, comme s'ils en étaient les souverains ; et qu'ils interprètent leur société comme étant elle-même embarquée dans quelque aventure ».

Dans ce film, le héros, C.K. Dexter Haven, se déclare, dans le droit fil de la *Self-Reliance*, à même de déterminer par lui-même ce qui est important et ce qui ne l'est pas : pour lui, ce qui a une importance sur le plan de son existence la plus personnelle a « une importance nationale ». Mais comment l'expression du désir individuel, privé aurait-elle une importance politique ? Dans son pamphlet sur le divorce, avant le *Léviathan* de Hobbes et le *Second Traité* de Locke, Milton fait du contrat créant le mariage un analogue du contrat créant la société. Il définit alors le divorce comme légitimation du dissentiment, du retrait de l'allégeance : « Celui qui se marie a aussi peu l'intention de conspirer à sa propre perte que celui qui prête allégeance. Tout un peuple est en rapport à un mauvais gouvernement comme un seul homme en rapport à un mauvais mariage. Si les hommes peuvent, contre toute autorité, toute

alliance ou toute loi – s'ils peuvent, en vertu de l'édit souverain de charité, sauver non seulement leur vie, mais aussi arracher d'honnêtes libertés à un esclavage indigne, alors l'homme qui a passé un contrat privé, qu'il n'aura jamais contracté pour son malheur, peut tout aussi bien se libérer des troubles insupportables à sa paix honnête et à son juste contentement. »¹⁶

Chez Milton, les deux ruptures ne sont pas sur le même plan, mais subordonnées : le malheur domestique est mauvais pour l'Etat : « Et c'en est fini de tout espoir de véritable réforme de l'Etat tant que l'on n'aura pas envisagé ou que l'on aura négligé ce mal dans les foyers. » Comme si la question était moins de se séparer de la nation, que d'une possibilité pour la nation de se séparer du malheur privé. Ceux qui ont juré allégeance à la nation lui doivent un certain bonheur – comme si le contrat du mariage était un modèle réduit du contrat fondateur de la nation – et donc qu'en un sens nous devons à la république une participation qui prend la forme d'une « conversation assortie et joyeuse », et que la maintenir, même au prix de la désobéissance, est notre devoir. On peut alors se demander si c'est *par accident* (comme dit Thoreau) que *The Philadelphia Story* a pour cadre le lieu symbolique de la Déclaration d'Indépendance. Et noter l'importance dans toute la culture américaine du thème du droit à la rupture – le droit, cher à Thoreau, de se séparer d'un Etat qu'on ne reconnaît plus comme le sien, et où la conversation s'est tue.

Ici s'instaure la différence majeure entre ce que proposent la tradition perfectionniste (Emerson–Thoreau–Cavell) et les théories politiques héritières, par exemple, de Locke. Le privé n'est pas une sphère séparée, hors du public : dans le privé se définissent les enjeux du public. Mais on ne comprend la force de cette thèse que si l'on comprend que ces enjeux demeurent proprement politiques. C'est en imposant la question d'une justice politique dans le privé que Cavell instaure le parallèle entre mariage et la démocratie.

¹⁶J. Milton, *Doctrine et discipline du divorce*, tr. fr. par C. Tournu, Belin, Paris, 2004.

Ce que Cavell montre, avec la comédie du remariage mais aussi son double, le mélodrame (qui met en scène l'impossibilité de la conversation comme de l'éducation mutuelle des protagonistes), c'est précisément l'expression (qui prend la forme de la revendication) d'une injustice générale, et non particulière. Cette revendication ne peut alors se fonder autrement que sur l'exigence de recherche du bonheur, celle de la conversation que demande le perfectionnisme, et qui est la condition de mon consentement.

La résistance au pouvoir n'est pas une simple mise en cause (plus ou moins comique chez Thoreau) du consentement à la société. Au contraire, elle *définit* la condition de la morale démocratique ordinaire. D'où la position inconfortable de l'intellectuel, qui ne peut entièrement claquer la porte de la société, tout en étant en position d'exprimer un désaccord. Comme le précise Cavell : « je ne suis pas en train de dire qu'il faudrait prendre congé, claquer la porte au nez de toutes les sociétés qui s'écartent intuitivement d'une conformité idéale à la justice »¹⁷.

La question de la désobéissance ne concerne donc pas seulement ceux qui ne parlent pas, qui, pour des raisons structurelles ne peuvent pas parler (qui ont définitivement été « exclus » de la conversation de la justice) : mais ceux qui *pourraient parler*, mais qui se heurtent à l'inadéquation de la parole telle qu'elle leur est donnée¹⁸. C'est cela même qui explique l'intérêt de Cavell sur cette communauté particulière qu'est le couple, déterminée par un contrat qui pose deux individus juridiquement égaux, mais où reste entièrement à surmonter l'inégalité de parole qui est constitutive de cette égalité donnée. Du coup, dans la société actuelle – et si choquant que paraisse un tel propos – le problème ce ne sont pas seulement les exclus, au sens des exclus de la parole, mais aussi ceux dont la parole n'est pas écoutée à sa juste valeur, est dévalorisée. L'idéal d'une conversation politique – de la

¹⁷ S. Cavell, *Conditions nobles et ignobles*, tr. fr. Christian Fournier et S. Laugier, L'éclat, Combas, 1993, p. 186.

¹⁸ Voir J. Benoist, « La revendication comme lieu de vérité du déséquilibre social, (misère de la philosophie politique) », *Futur antérieur*, 1996.

démocratie – serait celui d’une circulation de la parole ou personne ne serait mineur, sans voix, et c’est là qu’on retrouve l’égalité comme exigence politique, et sa revendication comme forme de la résistance civique.

Que nous rappellent alors Emerson et Thoreau ? Celui qui a la parole (donc, par exemple, l’intellectuel, qui peut s’exprimer publiquement) peut dire ce que d’autres ne peuvent pas dire. Naturellement, ce n’est pas une obligation, et on a toujours le droit de se taire : mais lorsqu’il parle, que ce ne soit pas pour intimider, à ceux qui n’ont pas la parole, qu’ils doivent être mesurés, raisonnables et obéissants, comprendre et accepter les règles du jeu social. Cette inadéquation de la parole intellectuelle a quelque chose de particulièrement cruel et désespérant, que ce soit pour ceux auxquels elle s’adresse, mais surtout pour ses auteurs : cette dégradation de la voix intellectuelle en pure obéissance, et en admiration conformiste du pouvoir, est ce qu’Emerson dénonçait dans *Self-Reliance* : « Leur conformisme ne les rend pas faux sur quelques détails, ne fait pas d’eux les auteurs de quelques mensonges, mais les rend faux sur tous les détails. Aucune de leurs vérités n’est tout à fait vraie. Leur deux n’est pas le vrai deux, leur quatre pas le vrai quatre ; si bien que chacune des paroles qu’ils disent nous chagrine, et nous ne savons par où commencer de les corriger. » Le dissentiment, comme la confiance en soi, est le refus de ce conformisme, et la recherche du ton juste par tous les moyens, y compris celui de la dissonance.

On comprend peut-être mieux maintenant la position de Thoreau, qui comme il le raconte dans *Walden*, s’est retrouvé en 1848 pendant une nuit en prison à Concord, pour avoir refusé de payer ses impôts à un Etat qui faisait la guerre au Mexique – les prisons étant « les seules maisons dans un Etat esclave où un homme libre puisse séjourner honorablement ».

Un après-midi, vers la fin du premier été, en allant au village chercher un soulier chez le savetier, je fus appréhendé et mis en prison, parce que je n’avais pas payé d’impôt à, ou reconnu l’autorité, de l’Etat qui achète ou vend des hommes, des femmes et des enfants, comme du bétail à la porte de son sénat (*Walden*, ch. 8).

Au-delà du caractère volontairement trivial voire bouffon de l'épisode, Thoreau veut mettre en évidence le caractère inévitable, même pour celui qui veut s'en retirer, de l'appartenance à la société : « Où que puisse aller un homme, il se verra poursuivi par les hommes, contraint par eux, s'il le peuvent, d'appartenir à leur désespérée *old-fellow* société ». Mais aussi, la valeur du moindre acte de désobéissance, même et surtout inutile et individuel. Et Emerson est entièrement sérieux lorsqu'il dit, dans *Self-Reliance*, « Il y a une catégorie de personnes à qui je suis livré pieds et poings liés par toute l'affinité spirituelle du monde ; pour elles, j'irai s'il le faut en prison. Mais vos diverses œuvres de bienfaisance populaires ; l'éducation d'imbéciles à l'université ; la construction de temples pour le but vain auquel servent à présent nombre d'entre eux ; l'aumône à des ivrognes ; et ces milliers de sociétés de secours ; – j'avoue à ma honte que j'y succombe parfois et que je contribue mon dollar ; mais c'est une méchante contribution, que j'aurai sous peu l'énergie de refuser. » Ici la haine du moralisme et de la conformité – on comprend qu'Emerson ait eu, pour premier disciple en Europe, Nietzsche – s'avère indissociable de la critique de l'état de choses présent, d'une répugnance si complète (et propre au perfectionnisme) qu'elle n'exige pas seulement une réforme (d'où les moqueries fréquentes et significatives de Thoreau et Emerson sur les « Réformateurs ») mais une transformation radicale de soi et des choses, un changement de paradigme, où les règles même du changement seraient transformées.

Au départ de sa théorie de la justice, Rawls dit pertinemment : « Chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société ne peut être transgressée »¹⁹. Mais que faire si l'on a le sentiment d'une transgression de cette inviolabilité, d'un monde où « chacune des paroles nous chagrine » ? Cavell, dans sa critique de Rawls, renvoie au moment où Marx (dans « Pour une critique de la *Philosophie du droit* de Hegel ») évoque « un groupe social qui est la

¹⁹ Rawls, *op cit.* p. 29–30.

dissolution de tous les groupes sociaux, une sphère qui a un caractère universel à cause de ses souffrances universelles et qui ne prétend à aucun droit particulier, parce qu'elle n'est l'objet d'aucune injustice particulière, mais de l'injustice en général ». Contre cette « injustice en général », on ne peut parfois rien faire d'autre que désobéir. La désobéissance serait, non une marge ou une limite de la démocratie, mais son fondement même.

