

Kennedy avait dénoncée. Quel que soit le bien-fondé de ces suspicions – et on pourrait trouver dans notre politique en Amérique latine de quoi les justifier –, il paraît désormais plus difficile pour les États-Unis que pour n'importe quelle autre grande puissance d'utiliser avec quelque chance de succès des moyens qui sont considérés comme indispensables à une politique impérialiste, tels que, à l'occasion de petites guerres non déclarées, des opérations agressives de contre-feu conduites en territoire étranger. En effet, si la démoralisation des troupes américaines atteint actuellement des proportions sans précédent – selon des chiffres cités par le *Spiegel*, on a décompté, au cours de la dernière année, 89 088 déserteurs, 100 000 objecteurs de conscience, et des dizaines de milliers de drogués<sup>1</sup> –, le processus de désintégration à l'intérieur des forces armées avait débuté bien longtemps auparavant, et des développements similaires s'étaient déjà produits au cours de la guerre de Corée<sup>2</sup>. Il suffit de s'entretenir avec quelques combattants de cette guerre – ou de lire le sobre et impressionnant récit de Daniel Lang dans le *New Yorker* sur l'évolution d'un cas particulièrement typique<sup>3</sup> – pour comprendre qu'une politique agressive et aventureuse ne pourrait avoir de sérieuses chances de réussite dans ce pays que s'il se produisait un changement décisif dans «les caractéristiques nationales» du peuple américain. On pourrait certes tirer le même genre de conclusions du fait qu'une opposition remarquablement forte et bien organisée s'est manifestée à différentes reprises sur le plan intérieur. Les Vietnamiens du Nord qui, pendant toutes ces années, ont observé ces développements avec la plus grande attention, y ont toujours trouvé des raisons propres à raffermir leur espoir, et il semble que leur attente n'ait pas été trompée.

Bien des choses peuvent encore changer. Mais au cours de ces derniers mois un fait est devenu très clair : les efforts mal assurés du gouvernement pour tourner les garanties constitutionnelles et pour intimider ceux qui n'entendent pas se laisser intimider et qui préfèrent la prison à une réduction de leurs libertés, n'ont pas suffi et ne suffiront probablement pas à détruire un régime démocratique. Il y a quelques raisons d'espérer, avec cet ancien combattant dont D. Lang nous rapporte les propos – un parmi deux millions et demi de ses semblables – que «la guerre pourrait bien avoir pour effet de faire voir ce pays sous un meilleur jour. Je sais, disait-il, qu'on ne peut guère parier là-dessus, mais on ne peut davantage parier sur autre chose<sup>4</sup>».

1. *Der Spiegel*, n° 35, 1971.

2. Eugene Kinkead, «Reporter at Large», *The New Yorker*, 26 octobre 1957.

3. *The New Yorker*, 4 septembre 1971.

4. *Ibid.*

## LA DÉSOBÉISSANCE CIVILE

Au cours du printemps 1970, le barreau de New York a célébré son centenaire par un colloque consacré à un sujet assez peu rassurant : «Le droit est-il mort ?» Il serait intéressant de savoir d'une façon précise ce qui lui avait inspiré ce cri de désespoir. Était-ce le désastreux accroissement de la criminalité dans les rues ? Ou encore, à plus lointaine échéance, la crainte de voir que «l'extraordinaire perversion que traduisent les formes modernes de la tyrannie a pour résultat que personne ne fait plus confiance à cette obligation d'une importance capitale, la soumission au droit ? D'autre part «il s'avère évident que des campagnes de désobéissance civile bien organisées peuvent avoir une efficacité remarquable pour obtenir les modifications juridiques que l'on peut estimer désirables<sup>1</sup>». Quoi qu'il en soit, les thèmes de recherche auxquels, à la demande d'Eugene V. Rostow, se référèrent les participants dans leurs communications, tendaient à l'évidence à une appréciation plus optimiste des perspectives futures. L'un d'eux proposait de débattre de «la relation morale entre le citoyen et le droit, dans une société fondée sur la libre adhésion des citoyens» ; les remarques qui suivent se proposent de répondre à cette question. Les œuvres ayant traité de ce sujet prennent pour la plupart comme exemple les emprisonnements d'hommes célèbres : Socrate à Athènes, et Thoreau à Concord. Les juristes trouvent alors dans leur comportement un motif de grand réconfort, car il semble prouver que la désobéissance à la loi ne peut se justifier que dans le cas où le contrevenant accepte et même sollicite la sanction pénale de son acte. Rares

1<sup>re</sup> publication : «Civil Disobedience», *New Yorker*, 12 septembre 1970, p. 70-105.

1. Voir Graham Hughes, «Civil Disobedience and the Political Question Doctrine», *New York University Law Review*, 43, 2, mars 1968.

sont ceux qui refuseraient d'adhérer à la prise de position du sénateur Philip A. Hart: «Toute mon indulgence à l'égard d'un contrevenant est fonction de sa soumission volontaire au châtement imposé par la loi, quel qu'il soit<sup>1</sup>.» Cet argument nous ramène à la façon dont est habituellement comprise, et peut-être mal comprise, l'attitude de Socrate. Mais la plausibilité de cette interprétation paraît surtout se renforcer dans notre pays, du fait «d'une des plus graves bizarreries que l'on découvre dans notre droit, qui encourage l'individu, ou en quelque façon le contraint, à donner à tout acte personnel de désobéissance civile le sens de la revendication d'un droit<sup>2</sup>». Cette caractéristique a donné naissance à une assez étrange alliance théorique, dont les conséquences ne furent pas toujours heureuses, entre la moralité et la légalité, la conscience et le droit en vigueur.

Du fait que «la dualité de notre système juridique peut permettre à la loi d'un État de se trouver en contradiction avec la loi fédérale<sup>3</sup>», le Mouvement des droits civiques, à ses débuts, tout en apparaissant clairement en position de rupture avec les règlements et même les lois applicables dans les États du Sud, pouvait néanmoins passer pour avoir simplement «fait appel à notre système fédéral, en se référant, au-delà de la loi et de l'autorité des États, au droit et à l'autorité de la nation»; il n'y avait pas le moindre doute, nous disait-on, qu'en dépit d'un siècle de mise en sommeil de la loi fédérale, «les règlements des États se trouvaient, devant elle, dépourvus de validité», et qu'en conséquence, c'étaient ces derniers «qui méconnaissaient la loi<sup>4</sup>». Les mérites de cette thèse paraissent, à première vue, d'une importance

1. In *To Establish Justice, to Insure Domestic Tranquillity*. Final Report of the National Commission on the Causes and the Prevention of Violence, décembre 1969, p.108. Quant à l'utilisation des exemples de Socrate et de Thoreau dans des discussions de ce genre, voir également Eugene V. Rostow, «The Consent of the Governed», *The Virginia Quarterly*, automne 1968.

2. Voir, en ce sens, Edward H. Levi, «The Crisis in the Nature of Law», *The Record of the Association of the Bar of the City of New York*, mars 1970. M. Rostow estime, au contraire, que «c'est une erreur commune de croire que des infractions de ce genre constituent réellement des actes de désobéissance à la loi» (*op. cit.*). Et Wilson Carey McWilliams, dans une des études les plus intéressantes qui aient paru à ce propos – «Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism», *Comparative Politics*, vol. I, 1969 – paraît être implicitement du même avis. Précisant que «les initiatives de la Cour dépendent, pour une part, de l'action du public», il conclut: «La Cour décide, en fait, de légitimer des actes de désobéissance à une autorité considérée par ailleurs comme légitime, et il revient alors aux citoyens de tirer avantage de cette autorisation» (p.216). Je ne vois pas comment on pourrait ainsi remédier à la «bizarrerie» signalée par M. Levi: le citoyen qui transgresse la loi en vue de persuader la Cour de statuer sur la constitutionnalité d'une loi, doit, comme n'importe quel autre délinquant, être prêt à payer le prix de sa transgression – à tout le moins, avant que le tribunal ait statué sur son cas, et, de toute façon, lorsque intervient un arrêt de condamnation.

3. Nicholas W. Poner, «Civil Disobedience: An Analysis and Rationale», *New York University Law Review*, 43, 4, octobre 1968, p.714.

4. Charles L. Black, «The Problem of the Compatibility of Civil Disobedience with American Institutions of Government», *Texas Law Review*, 43, 1964-1965, p.496.

considérable. La principale difficulté qu'éprouvent les juristes à établir la compatibilité de la désobéissance civile avec le système juridique, autrement dit à «justifier par le droit la violation du droit<sup>1</sup>», paraissait pouvoir être ingénieusement surmontée par la reconnaissance de la dualité du droit américain et l'assimilation de la désobéissance civile au fait de violer une loi aux seules fins d'en vérifier la constitutionnalité. On pouvait en outre tirer davantage, en apparence au moins, d'un autre fait: à cause de son caractère dualiste, le système juridique américain, contrairement à d'autres systèmes, a fait une place véritable et visible à ce «droit supérieur», sur lequel, «d'une façon ou d'une autre, la philosophie du droit ne cesse d'insister<sup>2</sup>».

Il faudrait cependant faire montre d'une certaine ingéniosité pour vouloir défendre cette thèse sur le plan théorique: la position de l'homme qui enfreint une loi à seule fin de mettre à l'épreuve sa validité «ne peut être que de façon tout à fait marginale une position de désobéissance civile<sup>3</sup>», et le contrevenant qui, mû par une forte conviction morale, fait appel à un «droit supérieur», trouvera quelque peu étrange qu'on lui demande de reconnaître qu'au fil des siècles, les diverses décisions de la Cour suprême se sont toujours inspirées de ce droit au-dessus de toutes les lois, dont le trait distinctif est son caractère immuable. De toute façon, sur le plan des réalités, cette thèse s'est trouvée irrémédiablement contredite lorsque les contrevenants du Mouvement des droits civiques se sont peu à peu transformés en volontaires de la résistance contre la guerre, laquelle, très clairement cette fois, enfrenait les dispositions de la loi fédérale; et la réfutation est devenue sans appel lorsque la Cour suprême refusa de se prononcer sur la légalité de la guerre du Vietnam, en se fondant sur «la doctrine du domaine politique», c'est-à-dire précisément sur la raison même pour laquelle des lois anticonstitutionnelles avaient été tolérées pendant si longtemps sans aucun problème.

Cependant, le nombre de ceux qui, potentiellement ou en fait, se livrent à des actes de désobéissance civile, c'est-à-dire de ceux qui ont volontairement manifesté contre le gouvernement à Washington, s'est sensiblement accru, en même temps qu'augmentait la propension du gouvernement à traiter les protestataires comme des délinquants de droit commun ou à exiger d'eux qu'ils fassent la preuve de leur volonté d'aller jusqu'au «sacrifice personnel»: celui qui viole les lois en vigueur doit délibérément «consentir à son propre châtement». (Harrop A. Freeman a fort bien montré quelle pouvait être, du point de vue d'un avocat, l'absurdité de cette exigence: «On n'imagine

1. Voir, dans le numéro spécial de la *Rutgers Law Review* sur «La désobéissance civile et le droit», l'article de Carl Cohen, vol. 21, automne 1966, p.8.

2. *Ibid.*, Harrop A. Freeman, p.25.

3. Voir Graham Hughes, «Civil Disobedience and the Political Question Doctrine», art. cit., p.4.

pas un avocat se lever et déclarer au tribunal : « Monsieur le Président, cet homme réclame son châtime<sup>1</sup> ».) Et peut-être est-il naturel d'insister sur le caractère inadéquat de cette peu agréable alternative dans une période troublée, « alors que la distinction qui doit s'établir entre de tels actes [ceux où quelqu'un viole la loi pour en faire vérifier la constitutionnalité] et les infractions ordinaires est apparue beaucoup plus fragile », et que, d'autre part, ce ne sont pas des lois locales, mais bien « le pouvoir législatif national » qui se trouve ainsi défié<sup>2</sup>.

Quelles que soient les véritables causes de cette période de troubles – et il s'agit aussi bien de causes politiques que de simples réalités –, la confusion actuelle, la polarisation de nos discussions et leur âpreté croissante sont également motivées par notre incapacité théorique à bien comprendre et à déterminer quelle peut être la nature réelle de ce phénomène. Chaque fois que les juristes s'efforcent de justifier ceux qui font acte de désobéissance civile sur le plan de la morale et sur celui du droit, ils identifient leur cas à celui de l'objecteur de conscience ou à celui de l'homme qui entend mettre à l'épreuve la constitutionnalité d'une loi. Malheureusement, la situation des premiers n'est comparable ni à l'un ni à l'autre de ces deux cas, pour la simple raison que cette délinquance n'est pas le fait d'un individu isolé : la désobéissance civile ne peut se manifester et exister que parmi les membres d'un groupe. Ce fait est rarement reconnu, et, même dans ce cas, il ne lui est attribué qu'une importance marginale ; « la désobéissance civile pratiquée par un individu isolé ne saurait tirer à conséquence. Le coupable est alors considéré comme un excentrique qu'il sera plus intéressant d'observer que de condamner. La désobéissance civile réellement significative doit être le fait d'un certain nombre de personnes que rassemble un intérêt commun<sup>3</sup> ». Or, l'une des principales caractéristiques de l'action elle-même – la « nature indirecte » de la désobéissance – qui apparaît bien déjà dans le cas des « Freedom Riders<sup>4</sup> », où le contrevenant viole la loi (par exemple les règles relatives à la circulation) non pas parce qu'il la juge en elle-même critiquable, mais pour protester contre l'injustice de décisions des autorités ou contre la politique du gouvernement – cette caractéristique suppose une action de groupe (on voit mal un individu isolé entreprendre de violer les

1. Dans son article publié dans la *Rutgers Law Review*, citée, p. 26, Harrop A. Freeman s'élève contre l'opinion de Carl Cohen : « Du fait que celui qui pratique la désobéissance civile agit dans un cadre légal dont il reconnaît la légitimité, ce châtime<sup>1</sup> légal est mieux encore que l'éventuelle conséquence de son acte, il en constitue l'accomplissement naturel et légitime [...]. Il démontre par là sa volonté de se sacrifier lui-même pour cette cause. » *Ibid.*, p. 6.

2. Voir Edward H. Levi, art. cit., et Nicholas W. Poner, art. cit., p. 702.

3. Nicholas W. Poner, art. cit., p. 714.

4. Membres de groupes de libéraux du Nord qui se rendaient dans les États du Sud pour lutter contre la ségrégation raciale. (NdT.)

règles de la circulation !). À juste titre, cette forme de désobéissance a été qualifiée de désobéissance « au sens strict du mot<sup>1</sup> ».

C'est précisément cette forme de « désobéissance indirecte » qui serait totalement dépourvue de sens dans le cas de l'objecteur de conscience, ou dans celui de l'homme qui enfreint une certaine loi en vue d'en éprouver la constitutionnalité, ce qui, sur un plan juridique, paraît injustifiable. Aussi est-il nécessaire d'établir une distinction entre les objecteurs de conscience et ceux qui se livrent à la désobéissance civile. Ces derniers constituent en fait des minorités organisées, unies par des décisions communes, plutôt que par une communauté d'intérêts, et par la volonté de s'opposer à la politique gouvernementale, même lorsqu'elles peuvent estimer que cette politique a le soutien d'une majorité. Leur action concertée procède de leur commun accord, et c'est cet accord qui confère à leurs opinions une certaine valeur et les rend convaincantes indépendamment de la façon dont elles se sont formées à l'origine. Les arguments invoqués pour défendre la conscience individuelle ou des actes individuels, c'est-à-dire les impératifs moraux et les appels à un « droit supérieur », qu'il soit transcendant ou profane<sup>2</sup>, sont inadéquats lorsqu'on entend les appliquer à des cas de désobéissance civile ; dans cette perspective, il ne sera pas seulement « difficile », mais réellement impossible « de se refuser à voir, dans la désobéissance civile, la manifestation d'une philosophie subjective [...] d'un mode de pensée intensément et exclusivement personnel, qui peut conduire n'importe quel individu à désobéir pour une raison quelconque<sup>3</sup> ».

1. Marshall Cohen, « Civil Disobedience in a Constitutional Democracy », *The Massachusetts Review*, 10, printemps 1969, p. 211-226.

2. Norman Cousins a défini une série de cas où la conception d'un droit supérieur purement profane serait appréciable : « En cas de conflit entre la sécurité d'un État souverain et celle de la communauté humaine prise dans son ensemble, la sauvegarde de cette dernière s'impose en priorité. En cas de conflit entre le bien-être de l'humanité et le bien-être de la nation, le bien-être de l'humanité doit être prioritaire. En cas de conflit entre les besoins de la génération actuelle et ceux des générations à venir, ces derniers doivent avoir la priorité. En cas de conflit entre les droits de l'État et les droits de l'homme, ceux-ci ont la priorité. L'existence de l'État ne saurait se justifier que par le fait qu'il sert et garantit l'exercice des droits de l'homme. En cas de conflit entre une décision publique et la conscience privée, l'appréciation de cette dernière s'impose en priorité. En cas d'incompatibilité entre la poursuite d'une période de prospérité et l'épreuve qu'impose la préservation de la paix, la paix représente un impératif prioritaire. » *A Matter of Life*, 1963, p. 83-84, cité dans la *Rutgers Law Review*, citée, p. 26. J'éprouve quelque difficulté à être convaincue de l'interprétation du droit supérieur « en termes de principes prioritaires » qui résulte de cette énumération.

3. Nicholas W. Poner, « Civil Disobedience: An Analysis and Rationale », art. cit., p. 708.

Ce n'est pas seulement dans les ouvrages qui ont traité de ce problème que l'on trouve les figures de Socrate et de Thoreau, mais également, ce qui est plus important, dans l'esprit de ceux qui se livrent eux-mêmes à des actes de désobéissance civile. Pour tous ceux qui ont été élevés dans la tradition occidentale de la conscience – et qui ne l'a pas été? –, il paraît tout à fait naturel de considérer l'accord avec l'opinion d'autrui comme secondaire par rapport à la décision prise dans la solitude, *in foro conscientiae*, comme si ce que nous pouvions partager avec autrui n'était pas une opinion ou un jugement, mais une prise de conscience commune. Et du fait que les arguments invoqués en faveur de cette position se fondent en général sur des réminiscences plus ou moins vagues de ce que Socrate ou Thoreau ont pu déclarer à propos «des rapports entre la conscience morale du citoyen et la loi», il paraît préférable de commencer notre analyse par un examen des idées que ces deux personnages avaient réellement sur ce point.

Dans le cas de Socrate, le texte le plus important est naturellement le *Criton* de Platon, et les arguments qui y sont exposés tendent beaucoup moins clairement et moins fortement à soutenir l'idée d'une sereine et volontaire exigence du châtement que ne l'ont prétendu de nombreux manuels juridiques et philosophiques. Nous relevons d'abord le fait que Socrate, tout au long de son procès, n'a jamais contesté les lois elles-mêmes, s'en tenant à ce déni particulier de justice dont il a été victime, et qu'il nomme lui-même le «hasard» (*tukhè*). Il ne va pas se prévaloir de cette infortune personnelle pour «violier [les] accords et [les] conventions» (52 e) par lesquels il s'estime lié aux lois; il se trouve en désaccord, non pas avec les lois mais avec ses juges. D'autre part, Socrate indique à Criton (qui cherche à le persuader de s'évader et de partir pour l'exil) que ce choix s'était offert à lui, légalement, au moment de l'ouverture du procès. «Pendant le procès même, tu pouvais, si tu l'avais voulu, te faire condamner à l'exil; et ainsi, ce que tu médites de faire aujourd'hui malgré la cité, tu l'aurais fait avec son consentement. Au lieu de cela, tu faisais le brave alors, tu te donnais l'air d'être indifférent à la mort, tu déclarais la préférer à l'exil» (52 c). Nous savons également, d'après l'*Apologie*, que la possibilité lui avait été offerte de renoncer à ses examens critiques effectués publiquement, qui devaient sans aucun doute répandre l'incertitude sur la valeur des croyances et des coutumes établies, et qu'il avait, là encore, préféré la mort, car «une vie sans examen ne mérite pas d'être vécue» (38 a). Autrement dit, Socrate ne se serait pas montré fidèle à ses propres paroles s'il avait tenté de s'échapper. Il aurait démenti ainsi tout son comportement au cours du procès: «Tu donneras ainsi raison à ceux qui approuvent tes juges, tu feras qu'ils paraîtront avoir bien jugé» (53 b). Il se devait à lui-même, comme aux

citoyens auxquels il s'était adressé, de rester et de mourir. «Il s'agit du paiement d'une dette d'honneur, la dette de l'homme d'honneur qui a parié et perdu, en fait eu contrat et cette notion de contrat apparaît sous-jacente dans toute la dernière partie du *Criton*, mais [...] le contrat qui lie l'une et l'autre partie c'est [...] l'engagement contenu dans le procès» (c'est nous qui soulignons)<sup>1</sup>.

Le cas de Thoreau, beaucoup moins dramatique – il fut contraint de passer une nuit en prison pour avoir refusé de payer l'impôt électoral à un gouvernement qui reconnaissait l'esclavage, mais le lendemain matin il laissa sa tante l'acquitter à sa place – paraît cependant, à première vue, mieux correspondre à l'objet du présent débat; en effet, contrairement au cas de Socrate, il protestait contre l'injustice des lois elles-mêmes. Ce qui est néanmoins gênant, dans cet exemple, c'est que Thoreau lui-même, dans le célèbre essai qu'il écrivit après l'incident, *On the Duty of Civil Disobedience* («Du devoir de désobéissance civile»), introduisant ainsi ce terme de «désobéissance civile» dans notre vocabulaire politique, s'est placé sur le terrain de la conscience individuelle et des obligations morales imposées par cette conscience et non sur celui des rapports de la conscience du citoyen avec la loi. «D'une façon générale, un homme n'a évidemment pas le devoir de se consacrer à l'abolition de tout le mal existant, s'agirait-il même des pires abus; il peut parfaitement avoir d'autres préoccupations et d'autres engagements; mais c'est son devoir, tout au moins, d'essayer d'avoir les mains nettes, et lors même qu'il n'y consacre pas toutes ses pensées, de refuser pratiquement de le soutenir.» Thoreau ne prétendait pas qu'essayer d'avoir les mains nettes suffise à améliorer le monde, ni que ce soit un devoir pour l'homme de travailler à cette amélioration. Il «n'est pas principalement venu au monde pour en faire un lieu où il fasse bon vivre, mais pour y vivre, que le lieu soit bon ou qu'il soit mauvais». En fait, c'est bien ainsi que nous entrons tous dans le monde – heureux si ce monde ou la place qui nous y est faite à notre arrivée est un lieu où il fait bon vivre, à tout le moins où les abus existants ne sont pas «de telle nature qu'ils vous contraignent à devenir un agent de l'injustice exercée à l'égard d'autrui». Car, si tel est le cas, «je dirai: il faut violer la loi». Thoreau avait raison: la conscience individuelle n'exige rien de plus<sup>2</sup>.

En ce cas, comme toujours, la conscience est apolitique. Elle ne s'intéresse pas en priorité au monde où existent des abus, ou aux conséquences que

1. Voir l'excellente analyse de N. A. Greenberg, «Socrates' Choice in the *Crito*», *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 70, n° 1, 1965, qui démontre que l'on ne saurait comprendre le *Criton* qu'en le rapprochant de l'*Apologie*. La traduction de Maurice Croiset (Les Belles Lettres) a été utilisée pour toutes les citations de Platon. (NdT.)

2. Toutes les citations ont été tirées de l'ouvrage de Thoreau, *On the Duty of Civil Disobedience* (1849): trad., *La Désobéissance civile*, suivie de *Plaidoyer pour John Brown*, J.-J. Pauvert, 1968.

ceux-ci peuvent avoir sur l'avenir de ce monde. Elle ne nous répète pas, avec Jefferson : « Je tremble *pour mon pays* quand je songe que Dieu est juste ; que Sa justice ne peut pas être pour toujours en sommeil<sup>1</sup> », car elle ne tremble que pour l'individu et sa propre intégrité. Elle pourrait donc encore se montrer beaucoup plus radicale, et s'écrier, comme le fait Thoreau : « Ce peuple doit cesser d'avoir des esclaves, et cesser de faire la guerre au Mexique, *même s'il devait lui en coûter son existence en tant que nation* » (c'est nous qui soulignons). Cependant que pour Lincoln, comme il l'écrivait en 1862, au cours même de la lutte pour l'émancipation des esclaves, « l'objectif primordial doit être de sauvegarder l'Union, et [...] non pas celui de préserver ou d'abolir l'esclavage<sup>2</sup> ». Cela ne signifie nullement que Lincoln n'était pas conscient de « l'injustice monstrueuse de l'esclavage en lui-même », ainsi qu'il l'avait déclaré huit années auparavant ; mais cela veut dire qu'il était également conscient de la distinction nécessaire entre « les devoirs de sa charge », et son « désir personnel qu'il n'y ait partout que des hommes libres<sup>3</sup> ». Et cette distinction, abstraction faite des circonstances historiques toujours complexes et équivoques, est en fin de compte fort semblable à celle que faisait Machiavel, lorsqu'il déclarait : « J'aime ma patrie plus que mon âme<sup>4</sup>. » La discrimination établie par Lincoln entre les « devoirs de sa charge » et le « désir personnel » ne signifie pas plus qu'il ignorait les impératifs de la conscience morale, que la distinction entre l'âme et la patrie ne prouve que Machiavel était athée et qu'il ne croyait ni à la damnation, ni au salut éternel.

Ce conflit potentiel entre l'« homme vertueux » et le « bon citoyen » (selon Aristote, l'homme vertueux ne pouvait être un bon citoyen que dans un bon État ; pour Kant, même « une race de démons » était capable de résoudre le problème de l'établissement d'une constitution, « pourvu qu'ils fussent intelligents »), entre la conscience individuelle, qu'elle soit ou non persuadée de l'existence d'un au-delà, et la conscience du citoyen, membre de la communauté – ou, comme nous dirions de nos jours, entre la morale et la politique – ne date pas de l'époque actuelle et remonte beaucoup plus loin que le terme même de « conscience », d'origine relativement récente dans la signification qui lui est présentement attribuée. Les arguments présentés en faveur de l'une ou l'autre de ces deux positions sont également d'origine très ancienne. Thoreau était assez conséquent avec lui-même pour reconnaître qu'il pouvait être

1. *Notes sur l'État de Virginie*, Question XVIII (1781-1785).

2. Dans une lettre célèbre adressée par lui à Horace Greeley, citée ici d'après Hans Morgenthau, *The Dilemmas of Politics*, Chicago [University of Chicago Press], 1958, p. 80.

3. Citations tirées de l'ouvrage de Richard Hofstadter, *The American Political Tradition* [New York, Alfred A. Knopf], 1948, p. 110 ; *Bâtisseurs d'une Tradition*, trad. Denise Wandby, Seghers, 1966, chap. v.

4. *The Letters of Machiavelli*, Allan Gilbert (dir.), New York [Capricorn Books], 1961, lettre 225 ; *Toutes les lettres de Machiavel*, présentées et annotées par Edmond Barincou, 2 vol., Gallimard, 1955 ; II, p. 547.

accusé d'irresponsabilité, le plus ancien reproche qui puisse être adressé à n'importe quel « homme vertueux ». Il déclarait explicitement qu'il n'était « pas responsable du bon fonctionnement de la machine sociale », qu'il n'était pas « le fils de son ingénieur ». L'ancien adage : *Fiat justitia et pereat mundus* (Que justice soit faite, même si le monde doit périr) que l'on invoque d'ordinaire à l'encontre des partisans d'une justice absolue, exprime clairement la nature de ce dilemme.

Toutefois, l'argument selon lequel « il est impossible de traiter au niveau de la morale individuelle le problème de la désobéissance à la loi<sup>1</sup> » est encore d'un tout autre ordre. Non seulement les suggestions de la conscience sont apolitiques, mais elles revêtent toujours une expression subjective. Quand Socrate déclare : « Il est plus honteux de commettre une injustice que de la subir », il entend clairement par là que cela vaut mieux *pour lui* ; de même il est préférable, dit-il, de « me trouver en désaccord et en opposition avec tout le monde, que de l'être avec moi-même tout seul et de me contredire<sup>2</sup> ». Par contre, ce qui compte, d'un point de vue politique, est le fait qu'un acte répréhensible a été commis ; la loi n'a pas à se soucier des résultats dont l'auteur, ou la victime, peuvent personnellement tirer bénéfice. Nos codes juridiques établissent une distinction entre les crimes qui doivent être obligatoirement réprimés, parce qu'ils sont dommageables à la communauté considérée dans son ensemble, et les délits où seuls l'auteur et sa victime sont en cause ; cette dernière peut alors renoncer à son droit de poursuite. Dans le premier cas, l'état d'esprit des personnes en cause importe seulement dans la mesure où l'acte est intentionnel et où il est possible d'invoquer des circonstances atténuantes ; mais il importe peu que celui qui a subi un préjudice ait ou non l'intention de pardonner, ou que l'on soit convaincu que le délinquant n'aura jamais l'intention de récidiver.

Dans le *Gorgias*, Socrate ne s'adresse pas aux citoyens, comme il le faisait dans l'*Apologie*, ainsi que dans le *Criton*, au soutien de la position prise dans l'*Apologie*. Ici Platon laisse Socrate s'expliquer, comme peut le faire le philosophe qui découvre que les hommes ont des relations, non seulement avec leurs semblables, mais avec eux-mêmes, et que cette dernière forme de rapports – une certaine façon de se comporter à soi-même – exige que nous respections certaines règles dans notre comportement avec autrui. Il s'agit là de prescriptions de la conscience, qui sont – comme celles qui ont été exposées par Thoreau dans son essai – d'une nature entièrement négative. Elles ne nous indiquent pas ce que nous devons faire, mais ce qu'il nous faut éviter de faire. Elles n'énoncent pas des principes d'action, mais elles

1. *To Establish Justice...*, *op. cit.*, p. 98.

2. *Gorgias*, 489 a et 482 c.

tracent des limites que nos actes ne devront pas franchir. Elles nous disent : évite de te mal conduire, sinon il te faudra vivre dans la peau d'un homme mauvais. Platon, dans ses derniers dialogues – le *Sophiste* et le *Théétète* –, développe longuement ce thème socratique des rapports entre le moi et la conscience, et définit la pensée comme un dialogue muet entre la personne et le moi. Dans une perspective existentielle, ce dialogue, comme tout dialogue, exige que des rapports amicaux existent entre les partenaires. La validité des propositions socratiques dépend de la nature de celui qui les formule et de la nature de celui à qui elles sont adressées. Dans la mesure où cet homme est un être pensant, elles sont à ses yeux des vérités évidentes ; pour ceux qui ne réfléchissent pas, qui ne dialoguent pas avec eux-mêmes, ces propositions ne sont nullement évidentes par elles-mêmes, pas plus qu'elles ne peuvent être prouvées<sup>1</sup>. Ces hommes – et ce sont eux qui composent la « multitude » – n'en arrivent à s'intéresser à leur propre personnalité, estime Platon, que par l'intermédiaire d'une croyance à un au-delà mythique, où les bons seront récompensés et les méchants punis.

Ainsi, les prescriptions de la conscience se rapportent à l'intérêt que l'on porte à sa propre personne. Prends bien garde, nous disent-elles, d'accomplir un acte en compagnie duquel tu ne pourrais pas vivre. C'est ce même raisonnement qui conduisit « Camus à faire ressortir la nécessité de s'opposer à l'injustice afin de préserver son bien-être et sa santé mentale<sup>2</sup> » (c'est nous qui soulignons). Sur le plan politique et juridique, une justification de ce genre comporte deux graves défauts. En premier lieu, elle ne saurait être généralisée, car elle doit demeurer subjective pour garder sa validité. Une autre conscience pourrait trouver fort léger le poids d'un acte qui, personnellement, nous paraîtrait insupportable. Il en résulte que les consciences individuelles se dressent les unes contre les autres. « Si la décision d'enfreindre la loi relevait effectivement de l'appréciation d'une conscience individuelle, on voit mal comment, devant la loi, la décision du Dr King pourrait être jugée plus méritoire que celle du gouverneur Ross Barnett, du Mississippi, qui était, lui aussi, profondément convaincu de la justice de sa cause et acceptait, pour la défendre, d'aller en prison<sup>3</sup>. » Mais il existe une autre difficulté, sans doute plus sérieuse : à supposer que cette conscience ne se définisse que sur un plan purement profane, il faudrait penser que l'homme possède non seulement le don inné de distinguer le bien du mal, mais encore qu'il s'intéresse à lui-même, car

1. Platon l'a indiqué très clairement au livre II de *La République*, où les disciples de Socrate mettent « tous [leurs] efforts à louer le sort de l'homme injuste » (358 d) sans parvenir à se convaincre eux-mêmes (trad. E. Chambry, Les Belles Lettres). (NdE.)

2. Cité par Christian Bay, « Civil Disobedience », *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, II, p. 486.

3. *To Establish Justice...*, *op. cit.*, p. 99.

l'obligation ne peut résulter que d'un intérêt de ce genre. Et l'on ne saurait dire qu'un tel intérêt va de soi. Nous savons bien que les êtres humains sont capables de réfléchir – de dialoguer avec eux-mêmes –, mais combien sont-ils, ceux qui se livrent à cette peu profitable entreprise ? La seule chose qu'il nous soit permis d'affirmer est que l'habitude de penser, de réfléchir au sens et aux conséquences de leurs actes ne dépend nullement de la position sociale, de l'éducation ou de la valeur intellectuelle des individus. Comme en bien d'autres cas, « l'homme vertueux » ne se confond nullement ici avec « le bon citoyen », et dans d'autres sens encore que ceux qu'Aristote attribuait à ces termes. Les hommes de vertu et de courage ne se révèlent que dans les circonstances critiques ; on les voit alors soudainement surgir, dans toutes les couches de la société, sans pouvoir deviner leur origine. Par contre, l'existence des bons citoyens doit être évidente ; leur comportement répond à des normes, et il est possible de l'analyser – dût-on en retirer cette peu reconfortante conviction qu'il s'agit d'une faible minorité : en général, ces « bons citoyens » ont bénéficié d'une excellente éducation et font partie des classes supérieures<sup>1</sup>.

Le problème de l'importance politique qu'il convient d'accorder aux décisions morales – décisions prises *in foro conscientiae* – s'est encore très sérieusement compliqué du fait des interférences et des associations d'idées qui se rattachent à cette notion de conscience et qui, en partant de la philosophie chrétienne, se sont par la suite laïcisées. Selon la terminologie actuellement en usage, aussi bien dans le domaine moral que dans celui du droit, la conscience morale (*conscience*) est supposée présente en nous-mêmes d'une façon continue, comme si elle s'identifiait au fait d'être conscient (*consciousness*). (Il est vrai qu'il a fallu beaucoup de temps pour que l'anglais distingue entre les deux termes ; dans certaines langues, le français par exemple, un même terme, « conscience », sert encore à désigner ces deux concepts.) La voix de la conscience a représenté la voix de Dieu et annoncé la loi divine, avant de devenir la *lumen naturale* qui informe l'homme de l'existence d'une loi supérieure. En tant que parole de Dieu, elle formulait des prescriptions positives dont la validité reposait sur le commandement divin : « Obéis à Dieu plutôt qu'aux hommes » – commandement dont la force contraignante était tout objective, sans aucune référence aux institutions humaines, et qui pouvait ainsi se retourner, comme il advint au moment de la Réforme, contre l'institution de l'Église elle-même, considérée jusque-là comme inspirée de Dieu. À l'époque moderne, on serait beaucoup plus porté à voir là un « plaidoyer *pro domo* », « fort voisin du blasphème » – la présomptueuse prétention de connaître la volonté de Dieu et de se croire assuré de sa propre justification

1. Wilson Carey McWilliams, « Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism », art. cit., p. 223.

finale<sup>1</sup>. Pour le croyant, intimement persuadé de l'existence d'un Dieu créateur qui s'est révélé Lui-même à l'unique créature créée par Lui à Son image, le problème se présentait d'une façon toute différente. Mais on ne saurait nier le caractère anarchique de ces consciences morales qui se réclament de Dieu; la chose est apparue très clairement aux débuts du christianisme.

En conséquence, ce fut fort tardivement et dans un nombre de pays limité que la loi finit par reconnaître l'objection de conscience d'inspiration religieuse, mais uniquement dans le cas où les objecteurs se réclamaient d'une loi divine qui était celle d'un groupement religieux reconnu, ce dont une communauté d'inspiration chrétienne pouvait difficilement se refuser à tenir compte. La crise profonde que connaissent actuellement les Églises et le nombre croissant des objecteurs de conscience qui ne se réclament d'aucune institution religieuse, qu'ils entendent ou non justifier leurs scrupules par l'observance d'une loi divine, n'ont donc pas manqué d'être à l'origine de sérieuses difficultés. Il ne suffit pas, pour les aplanir, de substituer le châtement légal au rappel impératif d'une loi supérieure, publiquement reconnue et sanctionnée par la religion. «L'idée qu'il suffit d'une acceptation de la sanction imposée pour justifier une infraction à la loi remonte, non pas à Gandhi et à ses campagnes pour la désobéissance civile, mais à Oliver Wendell Holmes et à la tradition du réalisme juridique [...]. Cette doctrine [...] est à l'évidence absurde [...] dans le domaine du droit pénal [...]. Comment pourrait-on imaginer que quelqu'un ait la possibilité de se justifier d'un meurtre, d'un viol ou d'un incendie volontaire, en acceptant de subir la sanction prévue<sup>2</sup>?» Il est fort regrettable que tant de personnes soient persuadées que la «volonté de se sacrifier soi-même» constitue la meilleure preuve de «l'intensité de l'engagement<sup>3</sup>» et du sérieux de «celui qui désobéit par fidélité à une loi<sup>4</sup>», car cette forme de fanatisme uniquement tendu vers son objectif est en général le fait d'excentriques et, de toute façon, a pour effet de rendre impossible une discussion rationnelle des données du problème.

D'autre part, la conscience du croyant qui écoute la voix de Dieu ou les commandements de la *lumen naturale* et leur obéit est encore une chose très différente de la conscience strictement profane — cette connaissance et cet entretien avec soi-même qui, pour reprendre les termes de Cicéron, a su témoigner, mieux que des milliers de témoins, de faits qui seraient demeurés à jamais ignorés. C'est cette forme de conscience qui s'exprime de manière si magnifique dans un monologue de *Richard III*<sup>5</sup>. Elle ne fait que «dresser

1. Voir un commentaire de Leslie Dunbar, cité par Paul F. Power, «On Civil Disobedience in Recent American Democratic Thought», *American Political Science Review*, mars 1970.

2. Marshall Cohen, «Civil Disobedience in a Constitutional Democracy», art. cit., p. 214.

3. Carl Cohen, art. cit., in *Rutgers Law Review*, citée, p. 6.

4. Dans ce sens, Marshall Cohen, «Civil Disobedience in a Constitutional Democracy», art. cit.

5: W. Shakespeare, *Richard III*, acte V, scène III. (NdT.)

dans l'esprit de l'homme tant d'obstacles»; elle n'est pas toujours présente, mais elle l'attend dans la solitude, et son étreinte se relâche lorsque cesse le plein de la nuit et que l'homme se retrouve au milieu des siens. Au moment où il a cessé d'être seul avec lui-même, alors seulement pourra-t-il dire: «La conscience est un mot dont se servent les pleutres. Pure invention à faire trembler les forts<sup>1</sup>.» La crainte de se retrouver face à face avec soi-même dans la solitude peut être assez efficace pour dissuader de mal faire, mais, de par sa nature même, cette crainte ne pourra guère toucher les autres. Il n'est pas douteux que même une telle objection fondée sur des scrupules de conscience peut prendre une signification politique quand ces scrupules se retrouvent dans un certain nombre de consciences, et dès lors que ces objecteurs décident de faire entendre leur voix sur la place publique. Mais il ne s'agit plus alors de simples cas individuels, ni d'un phénomène dont les données soient comparables aux exemples de Socrate et de Thoreau. La décision prise *in foro conscientiae* appartient désormais à l'opinion publique; et si ceux qui appartiennent à ce groupe spécifique pratiquant la désobéissance civile peuvent encore se prévaloir de cette justification initiale — la voix de la conscience —, ils ne comptent plus uniquement, en fait, sur cette seule force. Le sort qui est réservé sur la place publique au jugement de la conscience ressemble fort à celui que connaît la vérité du philosophe: il est devenu une opinion, que rien ne distingue plus des autres opinions. Et la force de l'opinion ne dépend pas de la conscience, mais du nombre de ceux qui la partagent — «un accord unanime sur le fait qu'une certaine chose est mauvaise [...] incite à croire que sa nocivité est réelle<sup>2</sup>».

## II

La désobéissance à la loi, tant civile que criminelle, est devenue, ces dernières années, un phénomène de masse, non seulement en Amérique mais aussi dans d'autres parties du monde. La contestation de toute autorité établie, religieuse et laïque, sociale et politique, pourrait bien être considérée un jour comme le phénomène d'une ampleur mondiale le plus significatif de la dernière décennie. En vérité, «les lois semblent avoir perdu leur pouvoir<sup>3</sup>». Peut-on imaginer, en regardant ce phénomène

1: *Ibid.*, Richard: *Conscience is but a word that cowards use./ Devised at first to keep the strong in awe.* (NdT.)

2. Nicholas W. Poner, «Civil Disobedience: An Analysis and Rationale», art. cit., p. 714.

3. Wilson Carey McWilliams, «Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism», art. cit., p. 211.

de l'extérieur et dans une perspective historique, un signe plus évident, un témoignage plus explicite de l'instabilité et de la vulnérabilité internes des gouvernements et des systèmes juridiques ? Ce que l'histoire peut nous apprendre des causes des révolutions – et l'histoire, qui nous enseigne peu de chose, nous en apprend cependant beaucoup plus sur ce sujet que les considérations théoriques des sciences sociales –, c'est que les révolutions sont précédées d'une désintégration des systèmes politiques, que l'érosion progressive de l'autorité gouvernementale constitue le symptôme le plus frappant de cette désintégration, et que la cause de cette érosion est l'incapacité des rouages gouvernementaux à s'acquitter de leur fonction, ce qui conduit les citoyens à douter de leur légitimité. C'est à cet état de choses que les marxistes ont donné le nom de « situation révolutionnaire » – qui, bien entendu, ne conduit pas toujours, loin de là, à la révolution.

La très grave menace devant laquelle se trouve placé le système judiciaire des États-Unis en constitue un exemple caractéristique. Les lamentations sur « la prolifération cancéreuse des diverses formes de désobéissance<sup>1</sup> » n'ont pas grande signification si l'on se refuse à reconnaître que, depuis des années, les organismes chargés du maintien de l'ordre se sont avérés impuissants à faire respecter les lois et les règlements réprimant le trafic de stupéfiants, les agressions et les cambriolages. Les auteurs de tels crimes et délits ayant plus de neuf chances sur dix de ne jamais être découverts, on a tout lieu d'être surpris que la criminalité n'atteigne pas encore de plus grandes proportions. (En 1967, le rapport de la Commission présidentielle sur le maintien de l'ordre et l'administration de la justice estimait que « beaucoup plus de la moitié des crimes et des délits ne sont jamais portés à la connaissance de la police », et que, parmi ceux qui lui sont signalés, « moins d'un quart sont suivis d'arrestations. Près de la moitié des personnes arrêtées bénéficient d'un non-lieu<sup>2</sup> ».) Tout se passe comme si, à l'échelon national, on avait voulu procéder à une expérience qui viserait à déterminer le nombre de criminels en puissance – c'est-à-dire de ceux que seule la crainte de la loi empêche de commettre un crime – pouvant exister dans l'ensemble d'une société. Le résultat peut ne pas paraître très encourageant pour la thèse de ceux qui estiment que les tendances criminelles représentent des aberrations, c'est-à-dire procèdent d'impulsions irrésistibles de malades mentaux, dont les actes sont la conséquence de leur affection. La vérité, aussi simple qu'effrayante, est que des personnes qui, dans des conditions normales, auraient peut-être rêvé à des crimes sans jamais nourrir l'intention de les commettre, adopteront, dans des

1. *To Establish Justice...*, op. cit., p. 89.

2. Carl Cohen, art. cit., in *Rutgers Law Review*, citée, p. 6.

conditions de tolérance complète de la loi et de la société, un comportement scandaleusement criminel<sup>1</sup>.

Dans la société actuelle, tant les délinquants en puissance (c'est-à-dire les criminels qui ne sont pas des professionnels organisés) que les citoyens qui respectent la loi, n'ont pas besoin d'être grands clercs pour se persuader que des actes criminels ont les meilleures chances – autrement dit des chances prévisibles – de ne jamais être sanctionnés par la loi. Nous avons appris, à nos dépens, que les criminels organisés sont moins redoutables que les voyous occasionnels qui profitent des circonstances et, d'une manière fort justifiée, « sans aucunement se soucier des sanctions » ; les études sur « la confiance du public dans le fonctionnement de la justice américaine » se montrent incapables de modifier ou de clarifier cet état de choses<sup>2</sup>. Ce ne sont pas les procédures judiciaires qui sont ici en cause, mais le simple fait que les actes criminels n'ont généralement aucune conséquence juridique, que la procédure judiciaire ne leur est pas appliquée. On peut se demander, d'autre part, ce qui se produirait si les pouvoirs de la police étaient suffisamment renforcés pour qu'un pourcentage raisonnable de 60 à 70 % des actes criminels soit effectivement suivi d'arrestations et fasse l'objet d'un jugement régulier. Les tribunaux, déjà si lourdement surchargés, ne pourraient suffire à la tâche, et les conséquences en seraient désastreuses pour le système pénitentiaire, non moins lourdement encombré. Ce n'est pas seulement l'impuissance même de la police qui paraît effrayante dans la situation actuelle, mais le fait que les remèdes radicaux qui pourraient lui

1. D'horribles exemples de cette vérité ont été révélés en Allemagne au cours du « procès d'Auschwitz ». (Voir, à ce propos, l'ouvrage de Bernd Naumann, *Auschwitz*, New York [Praeger], 1966.) Les accusés « n'étaient qu'une poignée de SS aux dossiers particulièrement chargés », choisis parmi environ 2 000 SS, affectés dans le camp de 1940 à 1945. Tous étaient accusés d'assassinat, seul crime qui, quand le procès commença, en 1963, n'était pas couvert par la prescription. Auschwitz était un camp d'extermination systématique, mais les atrocités commises par presque tous les accusés n'avaient rien à voir avec l'ordre concernant la « solution finale ». Leurs crimes étaient justiciables du droit nazi et, dans certains cas, assez rares, avaient réellement été sanctionnés par les autorités nazies. Ces accusés n'avaient nullement été choisis spécialement pour servir dans un camp d'extermination ; leur incapacité au service armé était l'unique motif de leur affectation à Auschwitz. Bien peu avaient eu auparavant affaire à la justice, et aucun d'entre eux n'avait encouru de condamnation pour sadisme ou pour assassinat. Avant leur affectation à Auschwitz, et au cours des dix-huit années qu'ils avaient vécues dans l'Allemagne de l'après-guerre, ils avaient été des citoyens respectables et respectés, que rien ne permettait de différencier de leurs voisins.

2. Allusion à une subvention se montant à un million de dollars allouée par la fondation Ford afin d'étudier « la confiance du public dans le fonctionnement de la justice américaine » ; on comparera avec une « étude des agents chargés du maintien de l'ordre » effectuée sans le concours d'une équipe de chercheurs, par Fred P. Graham, du *New York Times*, et aboutissant à la conclusion évidente selon laquelle « le fait que les criminels n'ont guère de raisons de redouter d'être punis a provoqué dans l'immédiat un très grave état de crise ». Voir Tom Wicker, « Crime and the Courts », *New York Times*, 7 avril 1970.

être apportés provoqueraient irrémédiablement la ruine des autres secteurs, non moins importants, du système judiciaire.

À cette faillite d'un service public, et à d'autres du même type, le gouvernement a toujours répondu par la création de commissions d'étude, dont l'extraordinaire prolifération au cours de ces dernières années a sans doute eu pour résultat qu'en aucun autre pays du monde on n'a effectué un aussi grand nombre d'enquêtes et de recherches. Ces commissions – après avoir passé beaucoup de temps et dépensé beaucoup d'argent pour découvrir, par exemple, « que plus l'on est pauvre, plus on a de chances de souffrir de malnutrition grave » (une de ces vérités de La Palice à laquelle le *New York Times* a réservé l'honneur d'une de ses « citations du jour<sup>1</sup> ») – finissent souvent par émettre de fort raisonnables recommandations. Celles-ci, toutefois, sont très rarement suivies de mesures d'application, mais sont fréquemment soumises à un autre groupe d'enquêteurs. Toutes ces commissions ont une préoccupation commune : s'efforcer de discerner quelles peuvent être les « causes profondes » du problème étudié, quel qu'il soit, plus particulièrement lorsqu'il s'agit de celui de la violence ; du fait même que les « causes profondes » sont, par définition, des causes cachées, les travaux de ces groupes de recherches n'aboutissent le plus souvent qu'à la formulation d'hypothèses ou de théories non démontrées. Le résultat est que, non seulement la recherche est devenue le succédané de l'action, mais que les « causes profondes » se substituent aux causes évidentes, qui sont souvent si simples qu'il paraît inutile de demander à des spécialistes « sérieux » et « bien informés » de se pencher sur elles. Découvrir des remèdes à des maux trop évidents ne garantit certes pas que le problème puisse être résolu ; mais négliger de le faire prouve qu'il n'aura pas même été convenablement défini<sup>2</sup>. La recherche a tendance à devenir ainsi une technique d'évasion, ce qui ne saurait aider la science à recouvrer un prestige déjà bien compromis.

Le défi lancé aux autorités et le refus de leur obéir constituent une des caractéristiques frappantes de notre époque, et il peut être tentant de ne voir dans la désobéissance civile qu'un cas particulier de cette tendance générale. D'un point de vue juridique, celui qui fait acte de désobéissance civile viole la loi tout autant que le délinquant de droit commun ; et il est compréhensible que le public en général, et plus particulièrement les juristes, considèrent que

1. Numéro du 28 avril 1970.

2. On peut penser, par exemple, à un fait bien connu, qui a donné lieu à de nombreuses recherches : les enfants fréquentant des écoles situées dans les quartiers les plus misérables n'apprennent à peu près rien en classe. Or, entre autres causes assez évidentes, ces enfants arrivent à l'école sans avoir pris de petit déjeuner et ont très faim. Leurs mauvais résultats scolaires ont également un certain nombre de causes « plus profondes », et il n'est pas certain que la situation s'améliorerait si ces enfants prenaient leur petit déjeuner à l'école. Ce qui est certain, par contre, c'est que l'on n'obtiendrait pas de bons résultats scolaires dans une classe d'enfants affamés, même si ceux-ci étaient de petits génies.

la désobéissance civile, précisément du fait de son caractère public, est au fond d'une nature criminelle<sup>1</sup> – cela, en dépit des arguments et des faits qui contredisent cette opinion ; en effet, les preuves qui pourraient « démontrer que des actes de désobéissance civile [...] ont tendance à [...] conduire à la criminalité » ne sont pas « insuffisantes » : elles font totalement défaut<sup>2</sup>. Il est vrai que les mouvements extrémistes peuvent attirer des éléments criminels, et le fait est indéniable dans le cas d'une révolution ; mais il ne serait ni juste ni raisonnable de vouloir confondre des réalités parfaitement distinctes ; les criminels sont aussi redoutables pour les mouvements politiques qu'ils peuvent l'être pour la société dans son ensemble. D'autre part, alors que la désobéissance civile peut être l'indication d'un affaiblissement significatif de l'autorité de la loi – affaiblissement qui a d'ailleurs de tout autres causes –, la délinquance de droit commun n'est que le résultat inévitable de l'érosion désastreuse de la compétence et de l'efficacité de la police. On a de très bonnes raisons de redouter des projets d'étude de la « mentalité criminelle », qui utilisent soit des tests de Rorschach, soit des indicateurs ; ici encore, on est en présence de techniques d'évasion. Un flot incessant d'hypothèses plus ou moins élaborées, se référant à la mentalité – cette chose insaisissable qui n'appartient qu'à l'homme – du criminel, vient alors dissimuler ce fait indubitable que nul n'est en mesure de lui mettre la main au collet ; de même, l'hypothèse gratuite selon laquelle il existerait chez les policiers « des attitudes négatives latentes » ne peut servir qu'à couvrir le résultat, ouvertement négatif, de leur lutte contre la délinquance<sup>3</sup>.

Des actes de désobéissance civile interviennent lorsqu'un certain nombre de citoyens ont acquis la conviction que les mécanismes normaux permettant le changement ne fonctionnent plus ou que leurs réclamations ne seront pas entendues voire ne seront suivies d'aucun effet – ou encore, tout au contraire, lorsqu'ils croient possible de faire changer d'attitude un gouvernement qui s'est engagé dans une action dont la légalité et la constitutionnalité sont gravement mises en doute. Les exemples sont nombreux : sept ans de combats au Vietnam sans déclaration de guerre ; l'influence croissante des services secrets sur la conduite des affaires publiques ; les menaces ouvertes, ou à peine voilées, contre les libertés fondamentales garanties par le premier amendement ; les efforts visant à dépouiller le Sénat de ses prérogatives constitutionnelles, suivis de la décision présidentielle d'envahir le Cambodge, au mépris manifeste de la Constitution exigeant explicitement

1. Le juge Charles E. Whittaker, de même que de nombreux autres membres de la profession, « attribue cet état de crise aux idées favorables à la désobéissance civile ». Voir Wilson Carey McWilliams, « Civil Disobedience and Contemporary Constitutionalism », art. cit., p. 211.

2. *To Establish Justice...*, op. cit., p. 109.

3. *Law and Order Reconsidered*, op. cit., p. 291.

l'approbation du Congrès pour engager la guerre ; à quoi viennent s'ajouter des allusions, peut-être plus inquiétantes encore, formulées par le vice-président à l'encontre des dissidents et des résistants, qualifiés de « vautours [...] et de parasites [dont] notre société peut se séparer [...] sans plus de regret que n'en a celui qui trie des fruits pourris sur une claie » – et qui constituent un véritable défi, non seulement aux lois en vigueur aux États-Unis, mais à tout ordre juridique<sup>1</sup>. Autrement dit, la désobéissance civile peut être dirigée vers des changements désirables et nécessaires, ou vers la préservation ou la restauration nécessaire et désirable du *statu quo* : la préservation des droits garantis par le premier amendement, ou la restauration d'un juste équilibre entre les institutions, menacé par l'exécutif et par la croissance énorme des pouvoirs de l'administration fédérale au détriment des droits des États. Dans l'un et l'autre cas, la désobéissance civile ne saurait être assimilée à la délinquance de droit commun.

Il existe une différence essentielle entre le criminel qui prend soin de dissimuler à tous les regards ses actes répréhensibles et celui qui fait acte de désobéissance civile en défiant les autorités et s'institue lui-même porteur d'un autre droit. Cette distinction nécessaire entre une violation ouverte et publique de la loi et une violation clandestine a un tel caractère d'évidence que le refus d'en tenir compte ne saurait provenir que d'un préjugé allié à de la mauvaise volonté. Reconnue désormais par tous les auteurs sérieux qui abordent ce sujet, cette distinction est naturellement invoquée comme un argument primordial par tous ceux qui s'efforcent de faire reconnaître que la désobéissance civile n'est pas incompatible avec les lois et les institutions publiques des États-Unis. Le délinquant de droit commun, par contre, même s'il appartient à une organisation criminelle, agit uniquement dans son propre intérêt ; il refuse de s'incliner devant la volonté du groupe, et ne cédera qu'à la violence des services chargés d'imposer le respect de la loi. Celui qui fait acte de désobéissance civile, tout en étant généralement en désaccord avec une majorité, agit au nom et en faveur d'un groupe particulier. Il lance un défi aux lois et à l'autorité établie à partir d'un désaccord fondamental, et non parce qu'il entend personnellement bénéficier d'un passe-droit. Si le groupe dont il fait partie est stable et suffisamment important, on sera tenté de le ranger parmi les membres d'une des « majorités concurrentes », selon l'expression de John C. Calhoun, c'est-à-dire parmi les couches de la population qui sont unanimes dans leur dissentiment. Mais ce terme porte malencontreusement la marque d'une argumentation raciste

1. Voir plus particulièrement, dans *The New Yorker*, à la rubrique « Talk of the Town », d'excellents commentaires concernant la façon dont le gouvernement manifeste presque ouvertement un mépris dédaigneux pour la légalité constitutionnelle du pays.

et esclavagiste et, dans le *Traité du gouvernement*, où on le trouve utilisé, il ne désigne que des intérêts, et nullement les convictions et les opinions, de minorités qui se sentent menacées par des « majorités dominantes ». Il faut néanmoins en retenir qu'il s'agit, dans ce cas, de minorités organisées, suffisamment importantes, non seulement par leur nombre, mais par la *qualité de leur opinion*, pour qu'il soit dangereux de les négliger. Calhoun avait en effet certainement raison d'affirmer que pour les grands problèmes d'importance nationale « l'assentiment ou l'accord des diverses fractions de la communauté » sont indispensables au fonctionnement régulier des institutions constitutionnelles<sup>1</sup>. Le fait de considérer comme des traîtres et des rebelles les minorités qui font acte de désobéissance civile est donc contraire à la lettre et à l'esprit d'une Constitution dont les auteurs étaient particulièrement sensibles aux dangers que pouvait présenter le règne sans entraves de la majorité.

Parmi les différents moyens susceptibles d'être utilisés par les adeptes de la désobéissance civile, soit dans un but de persuasion, soit pour mettre en relief les problèmes, l'usage de la violence est le seul qui pourrait justifier le qualificatif de « rebelles ». De là vient sans doute le fait que la non-violence est en général considérée comme une autre caractéristique nécessaire de la désobéissance civile, d'où il résulte que « la désobéissance civile n'est pas la révolution [...]. Celui qui fait acte de désobéissance civile accepte les cadres de l'autorité établie et la légitimité d'ensemble du système juridique existant, alors que le révolutionnaire les rejette<sup>2</sup> ». Cette deuxième façon de distinguer entre celui qui fait acte de désobéissance civile et le révolutionnaire, si plausible à première vue, est en fin de compte beaucoup plus difficile à maintenir que la distinction précédente entre le premier et le délinquant de droit commun. Comme le révolutionnaire, celui qui fait acte de désobéissance civile éprouve le désir de « changer le monde », et ce sont des changements radicaux qu'il peut désirer accomplir – tels que ceux que pouvait désirer Gandhi, par exemple, dont l'action est toujours citée comme le grand exemple de non-violence. (Gandhi acceptait-il le « cadre de l'autorité établie », constituée alors par la domination coloniale britannique ? Respectait-il « la légitimité d'ensemble du système juridique » de la colonie ?)

« Les affaires de ce monde suivent un cours si changeant que rien ne demeure longtemps dans le même état<sup>3</sup>. » Si cette phrase, écrite par Locke il y a environ trois cents ans, l'était de nos jours, on y verrait une litote de

1. *A Disquisition on Government* (1853), New York [Political Science Classics], 1947, p. 67.

2. Carl Cohen, art. cit., in *Rutgers Law Review*, citée, p. 3.

3. Locke, *Deuxième traité du gouvernement civil*, sec. 157 [trad. Bernard Gilson, Vrin, 1967].