HAL
open science

Armes et principes. Éthique de l'engagement politique armé

Caroline Guibet Lafaye

To cite this version:

Caroline Guibet Lafaye. Armes et principes. Éthique de l'engagement politique armé. 2019. hal-02186864

HAL Id: hal-02186864

https://hal.science/hal-02186864v1

Submitted on 8 Nov 2019

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

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

ARMES ET PRINCIPES

Éthique de l'engagement politique armé[1]

Caroline GUIBET LAFAYE

Introduction

1. DU TERRORISTE A L'ACTEUR POLITIQUE D'UNE VIOLENCE NON CONVENTIONNELLE

Le sous-titre de l'ouvrage peut paraître provocateur, dérangeant voire choquant en particulier parce que notre propos ne concerne que des organisations illégales. Les discours publics sur le terrorisme, émanant d'institutions politiques ou médiatiques, mettent en évidence des motivations psychopathologiques à son origine (Guibet Lafaye, 2016, 2017a). Lorsque l'on parcourt les pages du journal *Le Monde*, avant comme après la mort des trois principaux membres du noyau historique de la Fraction Armée Rouge, les portraits proposés d'Andréas Baader évacuent systématiquement la rationalité de la lutte menée et ignorent toute dimension normative, c'est-à-dire les valeurs et les principes susceptibles d'orienter l'action. Ainsi Baader,

[1] Ce document est la version longue de l'ouvrage publié aux éditions du Croquant en 2019 sous le même titre, ISBN : 9782365121804. L'analyse que nous proposons repose sur une collecte de matériaux empiriques qui n'aurait pas été possible sans le soutien et l'appui de plusieurs membres des organisations clandestines que nous remercions chaleureusement. Nous adressons une pensée particulière à J.-M., M. C., Nat, J. P. S., G. P., Dario. Nous remercions en particulier F. B. et A. S. pour leurs encouragements et le soutien bienveillant qu'ils nous ont apporté, M. C. et J. P. S., Nat et Mikel pour leur « assistance technique » au cours d'une large partie de nos missions ainsi que les équipes administratives du Centre Maurice Halbwachs et du Centre Émile Durkheim. Nous garderons un souvenir ému de l'accueil chaleureux et convivial qui nous a été réservé au pays basque nord. Nos collaborateurs nous ont également fourni une aide précieuse qu'il s'agisse de Laura di Fabio, Grégoire Le Quang, Juline Beaujouan, Denise Celentano, d'Alexandra Frénod. Cette dernière en particulier nous a apporté son soutien moral et scientifique tout au long des années d'écriture du livre. Speranta Dumitru a été des meilleurs conseils quant au choix de l'éditeur. Nous remercions sincèrement ce dernier, le directeur de collection et l'équipe éditoriale d'avoir accueilli ce livre dans leurs éditions ainsi que pour leurs précieux conseils. La recherche qui nourrit cet ouvrage a enfin bénéficié du soutien financier et logistique de trois laboratoires du CNRS, le CMH, le CED et le GEMASS. Elle s'est également appuyée sur le laboratoire d'excellence Tepsis porté par l'EHESS (ANR-11-LABX-0067).

« fils d'un historien connu […] n'a[urait] guère été, avant de devenir l'homme le plus recherché d'Allemagne, qu'un journaliste raté » (*Le Monde*, 3 juin 1972). Il est décrit comme porté par une « révolte infantile et aveugle » (*Le Monde*, 3 juin 1972), animé, comme ses camarades, par « la passion pathologique » (*Le Monde*, 19 octobre 1977). La figure que propose de lui le quotidien, après sa mort dans la nuit du 17 au 18 octobre 1977, illustre l'occultation des motivations axiologiques pour placer l'accent sur des traits psychologiques :

> « Andréas Baader, âgé de trente-quatre ans, avait quitté le lycée sans avoir pu décrocher le baccalauréat, mais on le rencontrait surtout dans les milieux universitaires extrémistes. Joyeux compagnon de beuveries à ses débuts et grand séducteur, grâce à son physique de jeune premier, il s'essaya comme journaliste mais ne put s'imposer, avant de se joindre aux extrémistes du mouvement de l'opposition extra-parlementaire. […] Élevé par sa grand-mère, sa mère et une tante – son père, archiviste national, était tombé pendant la guerre, – Baader semble avoir souffert du besoin maladif de s'imposer. […] L'écrivain de gauche Günter Wallraff a dit de Baader qu'il était un "fétichiste des grosses cylindrées, doublé d'un mégalomane" » (*Le Monde*, 19 octobre 1977)[1].

Un style comparable est à l'œuvre dans la peinture faite de Jean-Marc Rouillan, figure centrale d'Action Directe (AD). Après son arrestation à Vitry-aux-Loges, Daniel Schneidermann s'étonne, dans *Le Monde*, de la « frappante immaturité politique, voire psychologique » des quatre protagonistes de la branche internationaliste d'AD (*Le Monde*, 11 janvier 1988). Le journaliste commente longuement le parcours de « cette poignée de destins à la dérive », à l'occasion du procès des membres d'AD et de sa mouvance, incarnant pour D. Schneidermann des individus « ringards, démonétisés, avec leur mutisme et leurs tirades de plénum du comité central. Médiatiquement nuls », formant « une secte minuscule » (*Le Monde*, 19 janvier 1988). La disqualification politique est une constante puisqu'en 1982 déjà le quotidien assumait, concernant AD, que « cette illégalité qui se veut politique a reçu bien peu d'échos. Les "expropriations" auxquelles recourent les membres d'Action directe, l'habit de gangster qu'ils revêtent parfois, semblent en fait les pousser vers une délinquance *où la place du projet politique a la portion congrue* » (*Le Monde*, 29 mai 1982). Le quotidien ne manque pas de rapporter les conclusions de l'expert psychiatre, qui s'est entretenu avec Jean-Marc Rouillan, déclarant que ce dernier « est un phobique de la vie, de la vie toute simple, sans romantisme » (*Le Monde*, 27 février 1988). Évoquant le groupe d'autonomes gravitant autour de J.-M. Rouillan, Marion Georges les décrit comme « une poignée de jeunes militants plus formés à la confrontation physique qu'au débat théorique » (*Le Monde*, 3 mars 1997). S'enquérant de « la psychologie des quatre membres d'Action directe », Laurent Greilsamer conclut que « la fureur les habitait. Elle les dominait » (*Le Monde*, 17 novembre 1993).

Eu égard à ces considérations, il semble incongru, décalé voire déplacé de soulever la question d'une possible éthique ou de l'existence de principes moraux structurant la lutte armée. Pourtant, la sociologie et l'anthropologie reconnaissent que tout groupe humain s'organise selon des règles sociales et en référence à des normes (Gurvitch, 1973 ; Lévi-Strauss, 1981)[2]. Des travaux ont été réalisés sur le fonctionnement et le respect de principes axiologiques dans les armées (David, 2003 ; Colonomos, 2005 ; Dillon et Reid, 2009). Il existe enfin une éthique de la guerre, fondée sur le respect des Conventions de Genève du 12 août 1949. De même et bien

---

[1] Ou encore « Andréas Baader transforme en ultime échec de rebelle une pauvre vie de journaliste raté, de playboy épris de voitures compensant tant bien que mal l'anxiété d'une enfance sans père. Gudrun Ensslin, sa compagne, n'a jamais soutenu sa réputation de "théoricienne" de la guerre civile » (Paul-Jean Franceschini, *Le Monde*, 19/10/1977).

[2] « Les anthropologues admettent que la diversité des cultures va de pair avec la diversité des principes moraux et donc que dans une société pluriculturelle l'individu peut référer à des cadres moraux différents pour expliquer son propre positionnement en tant qu'individu » (Heintz, 2015, p. 68).

que l'on veuille considérer que la violence fait figure d'exception dans nos sociétés libérales et démocratiques, la violence politique constitue une régularité humaine s'actualisant dans les guerres, les insurrections, la répression, les génocides, les coups d'État, la torture et le terrorisme. Or les caractéristiques, les frontières et la signification de ces phénomènes sont le produit de contextes particuliers qu'ils soient historiques, culturels, sociaux ou scientifiques (voir Jackson, 2011, p. 3). Les définitions les plus communes du terrorisme[1] présentent un biais moral inhérent qui compromet plutôt qu'il ne facilite une détermination des caractéristiques premières du phénomène terroriste. Toute interprétation d'emblée orientée normativement s'empêchera de considérer que les acteurs peuvent avoir recours au « terrorisme » pour des raisons normatives – telles que le fait, dans certains contextes, de pouvoir sauver des vies, de considérer la légitimité du droit de résister à l'oppression – mais conduira également à réduire le terrorisme à des arguments hautement subjectifs, concernant la légitimité des acteurs ainsi que de leurs buts politiques.

Explorer cette question décalée et dérangeante suppose d'accepter de prendre une distance à l'égard des représentations, préjugés et qualifications communément associés aux actes et aux auteurs poursuivis pour des faits de terrorisme. Aucune recherche consacrée à cette thématique n'ignore que cette qualification revêt une fonction éminemment politique, dont l'intention est fondamentalement délégitimatrice des mobiles des auteurs des faits (Frazer et Hutchings, 2007, p. 195 ; Rapin, 2009, p. 166 ; Jackson, 2011, p. 1)[2]. Le terme « terroriste » n'a pourtant pas toujours été perçu de manière négative. Ainsi au XIXe siècle, Serge Stepniak Kravtchinski, nihiliste russe, déclarait : « le terroriste est noble, terrible, irrésistiblement fascinant car il combine en lui les deux sommets sublimes de la grandeur humaine : le martyr et le héros. Du jour où il jure, du fond du cœur, de libérer son peuple et sa patrie, il sait qu'il est voué à la mort » (Stepniak Kravtchinski, 1863, p. 302). Cette ambivalence a marqué le destin du peuple israélien face aux autorités britanniques installées en Palestine, du peuple algérien face à l'occupation française, des résistants français face à l'occupation de l'Allemagne nazie[3].

La violence politique reçoit une interprétation différente selon les sociétés et les groupes sociaux. Cette variabilité explique que le terroriste devienne un héros national (Jean Moulin), un prix Nobel (Nelson Mandela), un dirigeant politique officiel et un député (Gerry Adams), et que la signification du terme varie avec le temps. La notion de terrorisme constitue un vocable rhétorique socialement élaboré. Son histoire est celle d'un label péjoratif qui incarne aujourd'hui la quintessence du concept contesté (Jackson, 2011, p. 2). Or, dans la plupart des cas, les actions qualifiées de terroristes interviennent dans un contexte de luttes politiques plus large dans lequel le recours au terrorisme advient comme une stratégie parmi d'autres formes d'action contestatrices plus courantes (Tilly, 2004, p. 6).

S'inscrivant au sein de luttes ou de combat plus vastes, le recours à la lutte armée et l'usage de la violence politique, conventionnelle ou non conventionnelle, sont d'une part motivés par des raisons et, d'autre part, structurés par des normes ou des principes (Prost, 2004)[4].

---

[1] Telles celle du département d'État américain voulant que « le terme de "terrorisme" désigne une violence préméditée, motivée politiquement, perpétrée contre des cibles civiles… par des groupes non étatiques ou des agents clandestins, visant généralement à influencer l'opinion publique ».

[2] Certains considèrent même que la notion de terrorisme a une telle teneur idéologique, que ses enjeux conceptuels et empiriques sont tellement flous qu'elle en perd toute sa valeur analytique (Higgins, 1997, p. 28 ; Finlay, 2009 ; Kapitan et Schulte, 2002 ; Scheffler, 2006 ; Della Porta, 2013, p. 7).

[3] Comme nous l'avons rappelé, la catégorisation de « terroriste » présente des enjeux politiques majeurs, cette qualification ayant des conséquences effectives sur la vie des individus (voir le cas basque) aussi bien que pour la communauté dont ils viennent (cas des musulmans en France à partir des années 2000-2010). La notion de « terrorisme » présente une signification morale et normative, associée à ce label péjoratif, qui a en outre une dimension émotionnelle qui conduit celui qui l'entend à adopter une perspective morale sur la personne ainsi désignée ou les actes considérés (voir Finlay, 2009, p. 753).

[4] Par « normes », on peut entendre soit (1) le principe d'une obligation inconditionnelle dont le modèle est l'impératif catégorique ; soit (2) l'exigence idéale de cohérence maximale comme principe régulateur (la fiction du

Concernant les motifs, ils peuvent être ceux de la libération nationale ou de la révolution sociale et communiste. S'agissant des pratiques, on peut se refuser à attaquer des civils et à procéder à des attentats indiscriminés. Le présent ouvrage vise à saisir et à interroger la « morale » de l'acteur de la violence non conventionnelle, comme on étudierait les normes qui orchestrent les interventions des armées conventionnelles (Delori, 2018). À un premier niveau au moins, l'ambition se justifie des revendications formulées par les groupes étudiés, en l'occurrence l'extrême gauche et les organisations basques de libération nationale. Elle se nourrit en outre de la volonté de produire une analyse de sciences sociales, en marge des représentations politiques et médiatiques, mais prenant pour objet les normes incarnées dans les discours et les pratiques des acteurs de la violence politique dite illégale ou clandestine (Della Porte, 2013)[1].

La littérature sur certains groupes armés d'extrême gauche ou de libération nationale – plus généralement qualifié d'indépendantistes ou de séparatistes – a été particulièrement abondante concernant les Brigades Rouges italiennes (BR, *Brigate Rosse*), la Fraction Armée Rouge allemande (RAF, *Rote Arme Fraktion*) ou *Euskadi Ta Askatasuna* (ETA, « Pays basque et Liberté »). Elle est en revanche moindre s'agissant du « Mouvement du 2 Juin » (*Bewegung 2. Juni*) en Allemagne, de *Prima Linea* (PL) et de *Potere Operaio* (Pouvoir ouvrier, PO) en Italie, des Groupe(s) d'Action Révolutionnaire(s) Internationaliste(s) (GARI), des Noyaux Armés Pour l'Autonomie Populaire (NAPAP), d'Action Directe (AD) en France ou d'Iparretarrak (IK) au pays basque nord et des Commandos Autonomes Anticapitalistes (CAA).

Nous avons choisi d'étudier ces groupes à la fois pour leur proximité idéologique, historique, géographique et stratégique. ETA et IK visaient l'instauration du socialisme réel au sein d'un pays basque indépendant[2]. ETA s'est d'abord déployée comme un « mouvement révolutionnaire basque de libération nationale », pour reprendre les termes employés lors de la première assemblée de 1962[3]. Les autres organisations sont explicitement ancrées à l'extrême

« comme si ») ; (3) ou encore les normes sociales dont le respect peut être imposé par la contrainte. Dans ce dernier cas, on distingue (a) les normes reposant sur une « entente » entre les acteurs (agir en entente) et (b) les normes fondées sur des statuts (agir en société).

[1] Une des difficultés auxquelles le présent ouvrage se trouve confronté consiste dans l'usage terminologique : violence politique, lutte ou propagande armées *vs.* terrorisme, combattant *vs.* terroriste, libération nationale *vs.* indépendantisme ou séparatisme, exécution *vs.* assassinat, attentat *vs.* action armée. Selon que l'on privilégiera un terme ou l'autre, on optera pour la condamnation ou une tentative de description aussi neutre que possible et se tenant à l'écart de la délégitimation *a priori* ainsi que du point de vue ou de la perspective de celui qui condamne, en l'occurrence l'État attaqué. Nul n'ignore que les États, notamment certains de ceux qui entrent dans la recherche, ont également pratiqué le terrorisme. Les assassinats d'activistes d'extrême gauche ou basques par des paramilitaires d'extrême droite s'apparentent à des exécutions. Les résistants français et espagnols de la seconde guerre mondiale ou de la guerre civile espagnole étaient pour leurs États des terroristes, alors qu'ils se définissaient comme des combattants de la liberté.

[2] Dans son communiqué du 7 avril 2017, ETA se déclarait encore « ETA, organisation socialiste révolutionnaire basque de libération nationale ».

[3] L'identification à une organisation marxiste est encore présente et revendiquée lors de la IVe assemblée d'ETA en 1965. La *Resolucion sobre la lucha armada* (1972) affirme très explicitement la convergence entre lutte de la classe ouvrière et lutte armée, dans une interprétation de la seconde comme le paroxysme de la première : « nous envisageons la lutte armée comme la forme suprême de la lutte de la classe ouvrière. Notre libération en tant que classe et en tant que peuple sera possible par l'insurrection armée du prolétariat et du reste de la population au pays basque au sein d'une articulation révolutionnaire et technique avec le reste de la population qui compose l'État espagnol » (*Resoluciones de la primera parte de la VI asemblea de Eta-V, agosto de* 1973, cité in Ibarra, 1989, p. 86). Dans les années 1970, ETA se définit 1. comme une organisation indépendantiste, poursuivant une stratégie basque, c'est-à-dire promouvant l'instauration d'un État basque réunifié comme solution unique et définitive à l'oppression nationale ; 2. comme une organisation révolutionnaire au service de la classe laborieuse, c'est-à-dire promouvant la conquête du pouvoir par les classes populaires, sous la direction de la classe ouvrière, ainsi que l'instauration d'une société socialiste, ce qui passe par la socialisation des moyens de production ; 3. ETA promeut enfin, au sein de la démocratie bourgeoise, une stratégie de pouvoir populaire, fondée sur l'attribution de moyens aux organismes autonomes des classes populaires basques comme priorité sur la participation au mécanisme

gauche. Toutes ont pour théâtre d'opérations l'Europe occidentale, si l'on omet, s'agissant de la RAF, des actions réalisées en collaboration avec le Front de Libération de la Palestine (FPLP). Toutes ont fait le choix d'utiliser « la violence » (exécutions, mutilations, séquestrations, destructions de biens matériels) comme outil politique[1]. Nous reviendrons ultérieurement sur le sens à donner au terme de violence.

En outre, concernant l'extrême gauche et les luttes de libération, rares sont les publications s'attachant aux motivations des acteurs. Lorsqu'elles existent, elles sont le produit d'activistes mettant en perspective les actions contemporaines, qualifiées de terroristes, dans les luttes sociales et révolutionnaires des siècles passés (Debray *et al.*, 1990). La mise en perspective historique et géographique est aussi assumée dans les études de la violence révolutionnaire (Sommier, 2008a) qui s'appuient parfois sur des entretiens (Sommier, 1998). Les logiques de l'engagement individuel ou la place des émotions n'ont été que récemment abordées concernant le militantisme (Fillieule *et al.*, 2010) et nullement s'agissant de groupes ou d'individus, ayant usé de moyens illégaux ou violents.

Le conflit basque a été traité à la fois dans des ouvrages et dans des articles de revues scientifiques. Les premiers se sont principalement intéressés à l'organisation elle-même (Alcedo Moneo, 1994 ; Elorza, 2002 ; Chalvidant, 2003) ainsi qu'aux trajectoires des militants qui s'y sont engagés (Alcedo Moneo, 1996 ; Reinares, 2001). Cette seconde approche se retrouve dans plusieurs articles scientifiques (Lacroix, 2011). Toutefois parmi ces lectures, certaines ont un parti pris explicitement assumé par les auteurs, que ce soit à l'encontre de l'organisation ou de la cause défendue (voir Elorza, 2002[2] ; Chalvidant, 2003). Fernando Reinares (2001) propose cependant une analyse plus fine des raisons ayant conduit, entre les années 1977 à 1997, de jeunes hommes d'une vingtaine d'années, pour la moitié originaires de la province du Guipúzcoa, à rejoindre les rangs d'ETA. Se distingue également, au sein de cette littérature, l'ouvrage de Carrie Hamilton (2007) qui a spécifiquement porté son attention sur les femmes dans ETA (voir aussi Alcedo Moneo, 1997). Rares néanmoins sont les travaux ayant spécifiquement traité de la violence déployée par l'organisation (Crettiez, 1997).

2. PREALABLES METHODOLOGIQUES

L'originalité de l'approche ici proposée consiste à envisager les transformations subjectives, en particulier identitaires (voir chap. 3 et 5), et la reconstruction *a posteriori* – *i.e.* réflexive – des phases de l'engagement, de sa nécessité et de l'impossibilité de prendre un autre chemin, en invitant les acteurs à faire un retour sur leur propre trajectoire et implication dans des mouvements de contestation. D'un point de vue méthodologique, nous nous appuierons sur les histoires de vie (Bertaux, 1980, 1997) et les parcours individuels pour éclairer les interprétations et motivations sous-jacentes à l'engagement dans des groupes illégaux et le questionnement éthique qui, le plus souvent, l'accompagne. Cette méthode confère une place éminente à la parole individuelle. Le choix méthodologique de l'entretien biographique revient à « attribuer

électoral (voir *Zutik*, n° 67, 1976, p. 5, in Ibarra, 1987, p. 110). « ETA tentera d'exister et de se battre de la façon la plus appropriée pour la création d'un État socialiste basque, indépendant, réunifié et de langue basque » (*Deia*, 21 mars 1978, in Clark, 1984, p. 106-107). Cette détermination persiste encore dans les années 1980 puisque la Coordination Socialiste Patriote/Abertzale (KAS) – dont les cinq points devaient servir de référence aux négociations de la table d'Alsasua à la fin des années 1970 – propose un projet politique concret passant par l'alternative stratégique d'une rupture démocratique et des objectifs stratégiques d'un pays basque réunifié, bascophone, indépendant et socialiste (voir Ibarra, 1989, p. 142 ; sur KAS, voir infra, chap. 4, 4.2.1).

[1] Seule IK s'est abstenue de réaliser des exécutions volontaires de responsables politiques ou de personnalités publiques.

[2] Cet ouvrage collectif résulte pourtant du travail commun mené entre José María Garmendia Urdangarín, ayant intégré l'organisation dans une démarche antifranquiste, et Antonio Elorzo.

une place importante aux points de vue indigènes dans l'analyse du monde social et aux savoirs pratiques – cognitifs, interprétatifs, symboliques, affectifs, etc. – de ceux qui expérimentent telle ou telle situation » (Demazière, 2008, p. 16). La parole subjective – *i.e.* les discours recueillis auprès des intéressés, dans le cadre de cette enquête de terrain – permettra d'esquisser une éthique de l'engagement dans des groupes d'extrême gauche ou de libération nationale.

Nous accorderons une attention particulière au travail biographique de l'enquêté, c'est-à-dire à son travail de symbolisation et d'unification de sa propre expérience (Voëgtli, 2004). L'entretien offre à ceux qui sont entendus une occasion de « *s'expliquer*, au sens le plus complet du terme, c'est-à-dire de construire leur propre point de vue sur eux-mêmes et sur le monde et de rendre manifeste le point, à l'intérieur de ce monde, à partir duquel ils se voient eux-mêmes et voient le monde, et deviennent compréhensibles, justifiés, et d'abord pour eux-mêmes » (Bourdieu, 1998, p. 1407). Ce travail donne ainsi lieu à une construction identitaire par l'enquêté lui-même. Loin de favoriser la complaisance, la méthodologie empirique, « l'entretien [semi-directif] fonctionne comme une chambre d'écho de la situation ordinaire de fabrication de l'identité » (Kaufmann, 1996, p. 60 ; voir infra chap. 5). En ce sens, le travail de mise en scène de l'identité qui se déroule au cours de l'entretien ne doit pas être considéré comme un artifice ne révélant que la contingence de la situation, mais permet au contraire d'appréhender les catégories fondamentales par lesquelles les personnes entendues pensent leurs pratiques et leur position dans le monde social ou encore construisent leur identité publique. « S'engager, ce n'est pas seulement épouser une cause et y consacrer une partie de son temps, c'est aussi endosser un rôle et une identité sociale, s'inscrire dans un système d'échanges et d'obligations réciproques, [*i.e.*] prendre des engagements à l'égard des autres » (Duriez et Sawicki, 2003, p. 18). Nous verrons ainsi que la définition de soi comme acteur politique participe d'un processus de constitution de l'identité individuelle, laquelle est toujours le fruit d'un travail de construction et de mise en scène (voir Strauss, 1959).

L'exploration des entretiens approfondis sera ici fructueuse et permettra de déconstruire certaines représentations infondées. En effet, elle autorise une reconstruction, dans une perspective biographique des spécificités des engagements, tout au long de la carrière militante, des représentations de l'action politique qui en découlent ainsi que de l'action politique efficace, des interférences entre vie privée et vie publique et permet de rendre compte de l'attrait des militants pour certaines formes d'action politique (voir Agrikoliansky, 2001). L'ensemble de ces éléments permettra d'aborder la mise en sens subjective de leur « carrière » militante (Hughes, 1996 ; Fillieule, 2001) par les acteurs, au-delà des dimensions objectives – événements et expériences – qui l'émaillent. Il sera possible, de la sorte, de mettre en évidence les significations et les choix opérés par les agents, à la lumière des dispositions acquises, ainsi que de phases antérieures de leur militantisme (voir Agrikoliansky, 2001).

2.1 L'illusion biographique

Il demeure que l'entretien semi-directif se heurte au phénomène d'illusion biographique, tenant à ce que l'individu retrace *a posteriori* et de façon linéaire son parcours de vie (voir Bourdieu, 1986, p. 69). L'enquête rétrospective, quelle que soit la méthode d'investigation utilisée (Auriat, 1996), est tributaire des effets de mémoire, particulièrement prégnants et peu contrôlables dans le cas des entretiens. Cette méthode introduit des déformations, des travestissements, des glissements, accentués du fait que l'enquêteur maîtrise mal les principes de sélection des épisodes (voir Demazière, 2007a, p. 88-89). Il ne peut, en effet, limiter la composante interprétative des propos en l'absence de codification des réponses possibles. Le récit, produit dans le cadre de l'entretien semi-directif, résulte d'une sélection, par le narrateur, de fragments – de ce qui est important pour lui –, qu'il insère dans une histoire qui a un sens. Il relate ainsi le monde dans lequel il vit ou a vécu, qui est aussi le monde auquel il croit, « son

monde » (Berger et Luckmann, 1966). Raconter consiste à construire un point de vue sur le passé, à développer une version plausible, qui est aussi un possible parmi d'autres, à privilégier certains événements, à utiliser certains mots et expressions, à risquer des interprétations, à proposer une suite de « définitions de situation » (Thomas et Znaniecki, 1918-1919) qui sont aussi des points de vue personnels sur ces situations, des choix de formulation parmi d'autres possibles, produits à un moment donné et dans des circonstances précises. Les individus interrogés qui racontent leurs expériences, mettent en scène les épisodes de leur vie, donnent de la signification à ce qui leur arrive, justifient et argumentent de manière à convaincre. Le discours relève de la subjectivité et non du témoignage. Or c'est à l'aune de l'engagement de la subjectivité de l'interviewé dans son discours que s'étalonne la validité de ce dernier (voir Demazière, 2007a, p. 93).

Chez tout individu s'affirme une propension à donner un « vernis logique » à sa conduite (voir Pareto, 1917, chap. III), c'est-à-dire à élaborer un discours qui permette de rendre compte ou de « rendre raison » des trajectoires individuelles, conformément à une conception rationnelle, voire rationaliste de celles-ci. Les conditions de l'entretien semi-directif tendent à produire le récit de « cette vie organisée comme une histoire [qui] se déroule, selon un ordre chronologique qui est aussi un ordre logique, depuis un commencement, une origine, au double sens de point de départ, de début, mais aussi de principe, de raison d'être, de cause première, jusqu'à son terme qui est aussi un but » (Bourdieu, 1986, p. 69).

Or ces formes de rationalisation, de mises en sens des pratiques, des opinions et des orientations politiques, *dans l'après-coup*, soulèvent des problèmes méthodologiques notables (voir Collovald et Gaïti, 2006, p. 45), dans la mesure où la réorganisation du récit, notamment sous-tendue par le travail idéologique, produit non seulement une description réaliste de la situation subséquente d'engagement, mais surtout vise à rendre raison de son émergence. Sans endosser le postulat de la linéarité et de l'unicité du déroulement biographique, ni d'une identité intemporellement et substantiellement attachée à l'individu, on peut toutefois retenir la notion de « ligne biographique », qualifiant l'ensemble des événements susceptible d'être rattaché à *l'une* des formes d'engagement de l'individu (voir Ogien, 1989, p. 81 ; voir aussi Demazière, 2008).

L'approche rétrospective – en partie inévitable, lorsque l'on étudie des organisations de lutte armée – doit également tenir compte de ce que « la temporalité de l'expérience » se distingue de la temporalité des processus d'engagement dans l'illégalité et la violence, reconstruite et homogénéisée après coup autour d'"origines", de "tournants", de causes et d'effets » (Collovald et Gaïti, 2006, p. 35 ; Dobry, 2010). Les sources orales doivent donc être mobilisées avec prudence, dans la mesure où elles constituent des reconstructions typiques *a posteriori* de souvenirs ou d'événements où l'enquêté comme l'enquêteur sont tentés « de dégager une logique à la fois rétrospective et prospective », d'établir « des relations intelligibles, comme celle de l'effet à la cause efficiente ou finale, entre les états successifs, ainsi constitués en *étapes* d'un développement nécessaire » (Bourdieu, 1986, p. 69). Dans cette reconstruction, certains événements comme les arrestations, les emprisonnements, les jugements, la répression sont connus pour être des moments émotionnellement forts dans la carrière militante (voir Codaccioni, 2013, p. 30). Ces événements contribuent, de façon privilégiée, à l'élaboration du récit de soi, lequel s'orchestre alors à partir du choix de certains événements significatifs donnant sens à une « histoire de vie » (Bourdieu, 1986).

La mémoire biographique qui opère à partir d'une sélection des informations répond, consciemment ou non, à des besoins psychologiques (tels que proposer une image cohérente de sa propre vie), voire à des considérations esthétiques (comme produire un beau récit). La reconstruction biographique porte inévitablement l'accent sur la dimension subjective des événements. Cependant elle présente l'avantage de permettre d'observer la façon dont l'histoire

modèle les consciences individuelles, dont les événements publics interfèrent dans la vie privée[1] et dont les perceptions façonnent le comportement (voir Della Porta, 2013, p. 28). Dans tous les cas, les reconstructions biographiques sur lesquelles nous nous appuierons permettent d'appréhender les milieux militants, les représentations et perceptions qu'ont les acteurs de leur environnement et du monde social, leurs définitions des coûts et des avantages de la participation politique, leur socialisation politique, ainsi que la dynamique de production et de maintien d'une identité collective.

En resituant l'agir militant au sein de l'existence individuelle globale, ces reconstructions biographiques seront un point d'appui pour des explications *subjectives* du choix d'adhérer à une organisation radicale tout comme du fait de persévérer dans ce type d'engagement. L'accent porté sur cette dimension subjective permettra de reconstruire un aspect décisif de l'engagement radical, en l'occurrence l'image que les militants se font de la réalité extérieure. Nous accorderons une attention particulière, dans une perspective *interactionniste* soucieuse de l'entrée en radicalité, au moment auquel chaque individu amorce son engagement. L'entrée en militantisme est essentielle tant du point de vue de la période politique que du point de vue de l'histoire de l'organisation et des caractéristiques de ceux qui s'engagent au même moment dans le militantisme (voir Cuadros, 2013, p. 61). Les nouvelles recrues intègrent une organisation politique déjà façonnée par d'autres membres et contribuent en retour à la façonner également. Dans le cas d'ETA, dont l'existence court sur un demi-siècle, on peut ainsi identifier des « micro-cohortes »[2].

Ainsi le chercheur se trouve à la croisée de la reconstruction subjective et de la « vérité » historique. Nous verrons qu'un événement comme l'attentat de la Piazza Fontana en Italie ou le procès de Burgos au pays basque ont souvent joué un rôle décisif dans les parcours militants. Le premier a également marqué objectivement l'histoire de la péninsule dans la mesure où, d'abord attribué à l'extrême gauche, il s'est révélé avoir été orchestré par l'extrême droite, appuyée par certaines branches de l'État italien. De même, l'effet de la répression sur l'engagement militant, susceptible d'avoir été utilisé par certaines organisations armées comme ETA, répond à une réalité historique. La disproportion de la répression menée par le régime espagnol, comme l'illégalisation de mouvements de jeunesse, tels Haika ou Segi, a poussé de jeunes Basques à s'enrôler dans la lutte armée (voir infra Elyana, Ianis). Les histoires de vie contribuent ainsi à éclairer les changements sociaux et les processus de transformation sociale *in vivo* mais elles doivent être rattachées aux contextes dans lesquels les individus ont évolué. Les changements dans les étapes du cycle de vie peuvent en outre constituer des sources de transformation des configurations de rapports sociaux et institutionnels (voir Balan et Gelin, 1980, p. 273)[3]. Enfin les récits de vie soulèvent la question de l'intersection du temps biographique et du temps historique, du cycle de vie individuel et des transformations sociales au sein desquelles la biographie se développe (voir Balan et Gelin, 1980, p. 272). Ces deux niveaux s'articulent grâce à des structures et mécanismes sociaux intermédiaires, qui peuvent être le contexte familial mais également tous les lieux et organisations de socialisation politique des acteurs.

La question de la fidélité du discours produit en situation d'entretien par rapport à des « faits », tels qu'ils se sont effectivement passés, peut être contournée, dès lors que l'analyse ne privilégie pas la fonction descriptive ou informative du langage, comme représentation d'une

---

[1] Tels l'attentat de la Piazza Fontana en Italie ou le procès de Burgos de 1975 en Espagne.

[2] On parle, à un plan macrosocial, de « génération politique » englobant toutes les micro-cohortes ayant participé à un même moment protestataire (Whittier, 1997 ; Zwerman et Steinhoff, 2005).

[3] Bien que le passage du niveau des histoires de vie agrégées au niveau macrosociologique requiert une élaboration théorique et méthodologique notable. Se pose en outre inévitablement la question, lorsque l'on travaille sur des biographies individuelles, de l'agrégation des données individuelles ainsi que de l'interprétation du cas singulier (voir Balan et Gelin, 1980, p. 273).

réalité déjà là, indépendante de sa catégorisation et de sa mise en mots (voir Demazière, 2007a, p. 95)[1]. Les entretiens rétrospectifs soulèvent en outre la question du discours produit par rapport aux pratiques. Néanmoins et quelle que soit la situation considérée, l'accès aux faits, d'un point de vue cognitif, passe toujours par leur mise en mots, par une interprétation et se trouve tributaire d'une représentation. Tout récit d'expérience suppose une élaboration et se voit chargé de significations. Ainsi « chacun admet que le discours de l'interviewé est une prise de position sur la question proposée, est l'expression d'un sujet parlant qui signifie et qui agit en disant des choses, est un acte de construction en situation d'une vision du monde » (Demazière, 2007a, p. 95). Le recours sociologique à l'entretien semi-directif repose donc sur une interprétation du langage comme une activité contribuant à la construction de la réalité sociale et procédant par des opérations de mise en mots, vecteurs de la construction du sens dans le cadre de l'entretien. Elle permet de répondre à la question récurrente de la crédibilité à accorder au récit, en termes de présentation de soi, de légitimation de son action, dans un contexte où l'on a appartenu à un groupe terroriste[2], où l'on s'adresse à une personne qui est étrangère à la lutte armée ainsi qu'aux causes portées par certains acteurs, notamment basques.

En ce sens, notre approche se borne à analyser les représentations plutôt qu'à confronter les représentations et les faits. Il n'est pas possible pour le nombre d'enquêtés rencontrés de reconstruire des parcours de vie biographiques détaillés, de les contextualiser dans chacune de leurs dimensions. En outre, pour les ex-militants du pays basque (nord et sud) par exemple, une partie des actions menées ou des implications individuelles a pu échapper à la justice[3]. L'écart entre le déclaratif et le comportement n'est pas propre à la population choisie pour cible de l'étude mais il est inhérent à toute enquête fondée sur des éléments déclaratifs – le partage des tâches domestiques dans le couple étant l'un des meilleurs exemples de ce hiatus (Kaufmann, 1997, 2003 ; Pfefferkorn, 2011). L'analyse consiste alors à confronter les discours individuels pour procéder à des recoupements, pour identifier des constantes[4], pour traquer les particularités, et aboutir à la description organisée d'un monde social conçu comme un monde objectif ou, du moins, objectivé (Demazière, 2007a, p. 96). Elle est attentive aux discours argumentant le sens d'événements dont la reconstitution peut être incertaine, mais qui, de fait, sont reconstruits à travers une mise en catégories. C'est à ces catégorisations – telles juste, injuste, légitime, illégitime – utilisées, par les acteurs rencontrés comme par tout individu, pour construire de la signification, l'énoncer, l'argumenter et la faire partager que nous accorderons toute notre attention.

La question des processus de légitimation n'est donc pas la seule pertinente en matière de violence politique, pour autant que tout individu met en mots ses activités dans le monde, exprime les croyances qui les justifient, met en cohérence son histoire et celle de son milieu, accumule des notations pour avancer dans la compréhension de sa situation et de son histoire. Dès lors, il revient au sociologue de reconstruire la cohérence de chaque interprétation subjective, pour les comparer, pour identifier des univers de croyances contrastés et partagés, et aboutir à l'explication de mondes sociaux (Demazière, 2007a, p. 96) ainsi que de leurs représentations subjectives.

Notre ambition est en outre moins d'explorer les « univers de vie » que les « univers de sens » (Schwartz, 1999). Or explorer et reconstruire ces derniers suppose de considérer le langage comme un véhicule du sens, comme une ressource pour produire de la signification, comme un

---

[1] L'incertitude, voire l'indétermination, portée sur la validité des discours collectés est permanente. « Elle vaut indépendamment des méthodes d'enquête, même si certains adeptes des techniques les plus standardisées feignent de croire que le recours à de tels outils permet d'y échapper » (Demazière, 2007a, p. 97).

[2] Une partie des acteurs rencontrés a participé, de près ou loin, à des exécutions et purgé de très longues peines de prison. D'autres les ont soutenues.

[3] Les personnes se gardant bien d'évoquer ce qui reste encore dans l'ombre auprès d'une inconnue.

[4] Qui feront l'objet des chapitres 3 à 5.

outil de catégorisation, un vecteur d'interprétation subjective, c'est-à-dire d'appropriation du monde. L'analyse des entretiens est alors orientée vers la compréhension de la cohérence interne des récits, des catégorisations sociales qui les structurent, de la production de significations par la mise en mots. On comprend les mots d'autrui en comprenant aussi ce qu'il désire signifier par ses mots et en les reliant à l'arrière-plan épistémique, en fonction duquel il les emploie. Le recours à l'interprétation est nécessaire, lorsque le contenu significatif de l'acte ou d'une proposition n'est pas compris au sens où l'on comprend d'emblée, dans la vie courante, le sens d'un commandement formulé par un inconnu (voir Weber, 1922a). L'interprétation désigne la procédure par laquelle on s'efforce de retrouver le sens d'une conduite d'autrui jusqu'à la comprendre, la compréhension étant le terme auquel cette procédure s'achève. Néanmoins le sens « visé » par l'acteur n'épuise pas l'ensemble du sens déposé ou disponible dans son conduite (*i.e.* ses motifs)[1]. L'interprétation du sens requiert par exemple de mettre en forme logique la délibération qui théoriquement l'a précédée et qui a pu rester implicite. Elle suppose d'établir ce que l'acteur savait à partir de ce qu'était son monde, de concevoir ce qu'il a voulu (voir Aron, 1981, p. 132). Dès lors, les entretiens ne sont pas abordés pour y repérer des informations, identifier des traces d'événements ni mobilisés pour procéder à des descriptions[2].

En revanche, notre intérêt se porte sur les normes convoquées dans la mise en œuvre de la violence par des organisations dites terroristes. Nous analyserons l'interprétation des normes et des valeurs engagées dans l'agir individuel et proposées par les acteurs eux-mêmes. Celles-ci relèvent de ce que M. Weber (1922a) désigne comme la dimension subjective du sens par opposition à sa dimension objective. Cette dernière correspond à la cohérence logique, qui constitue la dimension normative de la signification, la dimension subjective renvoyant au sens visé. Les sciences empiriques cherchent à expliquer ce qui s'est effectivement passé en recourant à des schèmes explicatifs permettant de reconstruire le sens subjectif de l'agir social. Cependant la perspective objective du sociologue ou de l'historien se distingue nécessairement de la perspective subjective des acteurs. La première correspond au sens que le processus extérieur « a » d'un point de vue analytique. La seconde coïncide avec le « sens » que, concrètement, les acteurs lui associent (voir Weber, 1907, p. 136).

Pour comprendre les opérations de mises en sens auxquelles nous procéderons, il convient de revenir au texte de Weber lui-même, considérant le caractère d'obligation constitutif de certaines normes :

> « Nous partons donc du fait empirique qu'il se rencontre factuellement des processus d'une certaine espèce, liés sur le mode de la représentation avec un certain "sens", lequel n'est pas un objet de réflexion clair mais une intention obscure ; nous quittons alors le domaine de l'empirie et demandons : comment le "sens" de l'agir des participants peut-il être construit en pensée [*gedanklich*] de sorte qu'une construction idéelle [*Gedankegebilde*] sans contradiction en résulte ? […] D'un autre côté, nous pouvons nous demander : le "sens" que nous attribuons dogmatiquement à un processus de ce type était-il aussi celui que les acteurs empiriques de ce processus y ont mis consciemment ? ou alors quel autre "sens" chacun d'entre eux y a-t-il mis ? ou enfin : y ont-ils mis de façon générale quelque "sens" conscient ? Nous avons alors d'abord à distinguer deux "sens" du concept même de 'sens' […]. Cela peut signifier d'une part que les acteurs voulaient consciemment assumer une norme les "obligeant", qu'ils étaient de l'avis (subjectif) que leur agir comme tel possédait un caractère les obligeant : une "maxime normative" s'instituait ainsi en leur sein ; ou alors, cela

[1] Max Weber considère toutefois que la tâche du sociologue ne consiste pas tant à interpréter le sens de l'action humaine (les motifs de son auteur) que l'action elle-même en tant qu'elle est « co-conditionnée » par un sens.

[2] Telle est la différence entre l'entretien semi-directif et l'observation *in situ*, les démarches ethnographiques de terrain et toutes les méthodes permettant de confronter les paroles des interviewés avec d'autres informations. Dans ce qui suit, nous mobiliserons les citations d'entretien, non pas pour laisser croire qu'on accéderait à la vérité, mais pour donner à voir ce que peut être une prise de position depuis une position sociale particulière (voir Laurens, 2007, p. 123) aussi bien que pour offrir un outil à la critique des pairs, via un accès direct aux matériaux récoltés.

> doit signifier seulement que chacun d'eux visait avec l'échange un "résultat" déterminé, pour lequel son agir, sur la base de son "expérience", apparaissait comme le "moyen", que l'échange avait une "finalité" (subjectivement) consciente » (Weber, 1907, p. 133 *sqq.* ; traduction modifiée)[1].

Notre ambition consiste donc à élucider les « bonnes raisons » (Boudon, 1995) convoquées par les acteurs pour motiver leur agir. Pour ce faire, il convient d'établir les intentions des actions, de pénétrer dans le domaine des besoins, des valeurs, des normes et des opinions. L'« explication rationnelle » consiste ainsi à élucider l'opportunité et la cohérence de l'action *pour l'acteur*.

Pour appréhender le sens subjectif construit par les acteurs, nous avons procédé à une condensation des informations relatives à chaque unité empirique – *i.e.* à chaque entretien –, en établissant des fiches, multipliant les commentaires, proposant des reformulations (Glaser, 1978 ; Schatzman et Strauss, 1973). La condensation résulte ici principalement du repérage des thèmes récurrents (répression, justice, autodéfense, etc.) apparaissant dans les discours et de l'inventaire des catégories lexicales utilisées par les enquêtés. Elle a ainsi permis de souligner la modulation des significations, en termes de continuité autant que de différenciation, de fluidité et de circulation. La présente analyse s'est en outre astreinte à respecter l'exigence méthodologique appliquée dans toute enquête qualitative consistant à accorder du crédit à la parole recueillie, à ne pas la disqualifier d'emblée ni à soupçonner les personnes rencontrées de travestir la réalité à leur avantage. Ce groupe de « terroristes » et leurs discours ont été abordés à partir des mêmes présupposés méthodologiques de sociologie qualitative que tout autre groupe social ou enquête en population générale.

Néanmoins la reconstruction biographique *a posteriori* doit en l'occurrence tenir compte de ce qu'une partie des personnes entendues sont des « repentis de la violence ». Si certaines estiment aujourd'hui encore que la prise des armes était légitime et juste, dans le contexte dans lequel elle s'est opérée, d'autres l'envisagent actuellement comme une erreur, au vu des évolutions historiques qui ont suivi les transformations des groupes dans lesquels elles étaient impliquées ou des conséquences qu'a eu l'usage des armes. Le récit biographique *a posteriori* n'est cependant pas dénué de valeur dans la mesure où l'entrée dans la lutte armée n'a concerné qu'une minorité de militant.e.s. L'adhésion à une idéologie dite radicale n'induit pas pour tous ceux qui l'endossent l'usage de moyens « radicaux », en l'occurrence violents. Ces difficultés sont également celles auxquelles l'historiographie se voit confrontée, qu'il soit question de la mise en forme des témoignages publiés ou recueillis *a posteriori*[2], affectés la plupart du temps par la volonté de justifier un parcours personnel et collectif (Bourdieu, 1986, p. 69-72) marqué par l'acceptation de la violence, et susceptible de conduire à des distorsions significatives (Sommier, 1998)[3].

---

[1] En l'occurrence, le paradigme du sens subjectif de l'obligation ou de la rationalité en valeur est fourni par l'impératif catégorique kantien. Nous y reviendrons dans les chapitres 3 (cf. 3.1, 3.2) et 5 (5.1.1). « On ne peut comprendre d'une façon adéquate le sens de l'action si l'on ne comprend pas déjà le sens de l'acte qui a préalablement consisté à poser un but et de celui qui a consisté à évaluer la situation » (Apel, 1979, p. 105). Par conséquent, la compréhension des raisons de l'action ne saurait être réduite à une simple explication causale, dont le schéma action-réaction(répression)-action offrirait une illustration.

[2] Sur les conflits liés spécifiquement aux autobiographies en Italie, voir Betta, 2009.

[3] Isabelle Sommier estime que le recours à la violence comme outil politique était banalisé à l'époque mais se trouve rejeté, voire refoulé par d'anciens militants intégralement revenus sur leurs engagements passés. Réciproquement la restriction de l'objet de recherche aux événements définis après coup par l'historiographie comme majeurs peut conduire à interpréter faussement les processus par lesquels l'activité protestataire se développe (voir Tilly *et al.*, 1975).

2.2 Que faut-il entendre par le terme « violence » politique ?

L'ouvrage a pour thème central la violence politique illégale. Quoique prêtant moins à débats que celui de terrorisme, le terme de violence suscite toutefois des controverses et des discussions, pour autant qu'il s'agisse d'un concept subsumant des formes empiriques de violence très variées[1]. La définition classique qu'en donnent les sciences sociales fait référence à un « comportement conçu dans le but d'infliger un dommage physique à quelqu'un ou à un bien » (Graham et Gurr, 1969, p. XVII), à « toute interaction observable au cours de laquelle des personnes ou des objets sont saisis ou sont la cible d'un dommage physique en dépit de la résistance opposée (Tilly, 1978, p. 176). La violence *politique* consiste alors dans l'usage de la force physique en vue de nuire à un adversaire politique. Si l'on omet la violence perpétrée et financée par les États, la violence politique des opposants consiste dans des « attaques collectives au sein d'une communauté politique contre un régime politique » (Gurr, 1970, p. 3-4). La violence politique s'incarne ainsi dans des répertoires d'actions collectives impliquant une importante force physique et ayant pour effet des dommages causés à un adversaire, dans le but de parvenir à des objectifs politiques (Della Porta, 2013, p. 6). Cette définition est cependant délicate à opérationnaliser dans la mesure où la compréhension d'« importante » [force physique], du « dommage » ou du « préjudice » est fortement subjective et historiquement déterminée (voir Della Porta, 2002). En effet, toute définition de l'action violente dépend de normes en vigueur donnant leur contenu à la notion. Dès lors, il en résulte « une forte subjectivité et relativité des définitions en fonction des groupes en charge de la qualification » (Fillieule, 1997, p. 95). En matière d'opérationnalisation du concept, il existe toutefois un certain consensus, dans les démocraties contemporaines, considérant que les formes violentes d'action collective incluent les atteintes à la propriété, les émeutes, les confrontations violentes entre groupes ethniques ou politiques, les affrontements avec la police, les attaques physiques contre des cibles spécifiques, les explosions indiscriminées, la prise armée de lieux ou la séquestration, les braquages de banque, les détournements d'avion (Della Porta, 2013, p. 6).

Par violence, nous entendrons pour notre part toute forme de contrainte matérielle, indépendamment des systèmes de légitimation qui la requalifient. Nous nous appuierons sur son appréhension descriptive désignant « des actes de désorganisation, destruction, blessures, dont l'objet, le choix des cibles ou des victimes, les circonstances, l'exécution, et/ou les effets acquièrent une signification politique, c'est-à-dire tendent à modifier le comportement d'autrui dans une situation de marchandage qui a des conséquences sur le système social » (Nieburg, 1969, p. 13)[2].

Cette approche descriptive, qui propose une détermination de la violence *politique*, la saisit à partir d'un double critère, d'une part, matériel – connotant un acte de force, indépendamment du statut de son auteur – et, d'autre part, un critère politique renvoyant à la *signification* dont l'acte est investi. Consistant en une définition « par l'effet », elle souligne le *rôle stratégique* de l'usage de la violence comme moyen de négociation. Elle décrit la violence comme un processus *interactif* qui se joue entre plusieurs groupes d'acteurs. Elle prend en compte aussi bien la violence des groupes protestataires que celle de l'État. Elle inclut à la fois les violences préméditées et

[1] Sur le caractère relatif et contingent de la notion de violence, voir Oberschall, 1973, p. 333 ; Michaud, 1978, p. 97-102 ; Della Porta, 2013, p. 9.

[2] Cette définition présente toutefois une limite en ce qu'elle ne permet pas de rendre compte de phénomènes comme la terreur dans lesquels la violence politique n'intervient pas dans un processus ou une visée de négociation mais comme un instrument d'élimination et de sidération de l'adversaire. S'inspirant de cette détermination, d'autres explicitations seraient également pertinentes telles celle considérant comme violence politique « toute action protestataire et/ou policière dans laquelle la réunion de plusieurs personnes à des fins politiques (ou, si l'on préfère, revendicatives) a pour effet de provoquer des blessures corporelles et/ou des dégâts matériels dans le domaine public ou privé et tend à modifier la situation des protagonistes dans une situation d'échange de coups » (Fillieule, 1997, p. 98).

celles non voulues à l'avance, produites par le jeu imprévisible des interactions[1]. La place conférée aux interactions et la perception de la violence comme processus présente l'intérêt d'inclure la responsabilité de l'autorité politique et de la répression dans le surgissement de la violence (voir Fillieule, 1997, p. 99). De la sorte se trouve contourné l'écueil des définitions normatives qui assignent la violence politique aux seules actions contestataires.

Si la violence est communément l'objet d'une réprobation sociale largement partagée, elle est, en revanche, valorisée par certains groupes sociaux et politiques, notamment anarchiste, révolutionnaire, autonome mais aussi, à l'autre extrémité du spectre politique, par des groupes nationalistes, fascistes et islamistes. Cette valorisation repose sur plusieurs raisons, non exclusives, qu'il s'agisse de se conformer à l'image négative du groupe, renvoyée par l'environnement, dans une logique de retournement du stigmate ; qu'elle s'enracine dans un modèle social, tel la figure du « bandit social » ; que cette valorisation bénéficie enfin d'une légitimation instrumentale, grâce notamment à un vecteur idéologique (voir Sommier, 2008, p. 12). En particulier, la violence reçoit une légitimation à travers la critique des institutions, la volonté de changer l'ordre social et un engagement au nom de valeurs supérieures à la culture dans lesquels les sujets dits « radicalisés » évoluent (voir Marchand, 2016). La violence illégale ne se déploie donc pas indépendamment d'un contexte axiologique et peut de ce fait être aussi appréhendée conformément aux valeurs et aux normes, au nom desquelles elle est perpétrée et qu'elle peut respecter dans sa mise en œuvre. La violence politique des organisations illégales émerge souvent de vagues de protestation, se déploie fréquemment au sein de mouvements sociaux et se trouve donc seulement être *l'un* des produits les plus visibles de ces derniers, alors même que la plupart des militants des organisations clandestines ont eu des expériences antérieures au sein de collectifs légaux, participant de ces mouvements sociaux (voir Della Porta, 1995 et l'ensemble des acteurs italiens interrogés dans le cadre de cette enquête). Ainsi et quoique la question demeure débattue (Sartori, 1987, chap. V.2), nous montrerons, à partir d'un matériau qualitatif, qu'il n'y a pas de solution de continuité entre actions légales, illégales et violentes ni pour les acteurs rencontrés ni en elles-mêmes. Des études quantitatives sont parvenues à une conclusion comparable, considérant que ces trois types d'actions doivent être compris comme un ensemble relativement homogène de pratiques sociales[2]. Nous privilégierons toutefois une approche qualitative dans la mesure où la méthodologie statistique est condamnée à aborder la violence comme un résultat. Or une telle démarche conduit à deux écueils au moins : d'une part, délaisser les *significations* de la violence, à la fois pour ceux qui y ont recours, ceux qui la subissent, et pour ceux qui ont en charge de la réduire (responsables politiques et forces de maintien de l'ordre) et, d'autre part, gommer les *processus* par lesquels se construisent la violence et la complexité des situations d'interaction dans lesquelles elle apparaît.

2.3 Quels outils sociologiques pour analyser la violence politique ?

[1] Cette définition s'écarte de la définition administrative qui considère que toute action illégale est une violence, justifiant une riposte de la force publique.

[2] À partir d'une analyse factorielle menée pour plusieurs pays sur dix items de modalités légales, illégales et violentes, F. Kaase et M. Neidhardt concluent à l'existence de *deux* dimensions bien séparées (légale et violente), quoique ces deux dimensions soient étroitement liées par les items de l'action illégale. Ainsi un *continuum* se dessine entre les trois dimensions. Une analyse des corrélations entre les dix items de participation, menée par Kaase et Neidhardt sur la RFA, renforce le résultat montrant que parmi les trois sous-dimensions, il existe une forte corrélation moyenne de.55 entre les items de chaque dimension ; qu'il existe des corrélations intermédiaires entre les items illégaux-légaux (40) et illégaux-violents (28) ; qu'enfin il n'y a pratiquement aucune relation entre les dimensions légales et violentes (r-09) qui se trouvent donc liées entre elles par l'intermédiaire de la dimension illégale (Kaase et Neidhardt, 1990, p. 11-14).

L'analyse de la violence s'inscrit, de ce fait, dans un espace théorique complexe. Celui-ci inclut à la fois le champ du conflit et de la crise, la prise en compte du sujet – fonctionnant hors système et en marge des normes dominantes – et celle de conduites, souvent interprétées en termes de déstructuration ou de dérives menant, dans certains cas, au chaos et à la barbarie (voir Wieviorka, 1998). De ce point de vue une analyse, fondée sur des entretiens biographiques contemporains, s'avère riche et susceptible de renouveler les approches courantes de la violence politique, de ses acteurs et des processus qui y conduisent, en particulier dans le cas de la gauche extra-parlementaire ou de mouvements de libération nationale et sociale.

Tout en prétendant les renouveler, nous nous appuierons néanmoins sur plusieurs perspectives sociologiques existantes et pertinentes pour aborder ces phénomènes. Face à l'action politique violente et, plus largement au terrorisme, de multiples approches ont été proposées. Certaines se sont mises en quête des motivations psychologiques profondes, d'autres, aux antipodes, ont convoqué les théories du choix rationnel pour comprendre l'usage de la violence. Nous adopterons une approche de sociologie interactionniste, à l'encontre des représentations courantes qui voudraient que l'individu « tombe » dans la radicalité ou le terrorisme. Cette approche sociologique invite à considérer l'engagement radical, extrême ou violent comme un mouvement dynamique, le fruit d'une « carrière morale » (Goffman, 1961), c'est-à-dire comme résultant d'une série de transformations à la fois objectives et subjectives progressant par étapes successives. Elle récuse le déterminisme causal et social. Du fait d'une référence constante à un matériau empirique, nous proposons un déplacement du regard vers les motivations des acteurs et leur interprétation, dans une logique volontairement compréhensive (voir Rogers, 1962, 2001). Ce regard doit permettre de détourner l'attention d'« une vision qui stigmatise leur comportement et le réduit à une pathologie, laissant libre cours au lexique de l'exclusion, de la dénonciation ou de la dramatisation et à des commentaires oscillant entre l'angoisse, l'indignation et l'instrumentalisation politique » (Collovald et Gaïti, 2006, p. 22).

L'analyse de sciences sociales que nous déploierons vise à comprendre la violence politique en référence aux motivations, points de vue et expériences des diverses parties impliquées. La sociologie des mouvements sociaux est alors précieuse pour autant qu'elle autorise une analyse croisée et multi-niveaux[1]. Ces plans d'analyse se spécifient en niveaux macro-contextuels, organisationnels intermédiaires et micro-individuels (voir Della Porta, 2010, p. 288)[2]. Il s'agira, en l'occurrence, d'aborder au niveau macro-analytique la structure des opportunités politiques qui influe sur les choix stratégiques des acteurs collectifs (voir chap. 4) ; au niveau méso-analytique, les dynamiques internes des différentes organisations des mouvements sociaux ; au niveau micro-analytique, les motivations des acteurs et les processus par lesquels ils attribuent du sens aux événements (voir chap. 3 et 5 ; Rapin, 2008, p. 196). En combinant ces niveaux d'analyse, plusieurs écueils sont évités tels une interprétation principalement volontariste de la

[1] Sur la sociologie des mouvements sociaux, voir Araujo, 1980 ; Fare et Spirito, 1982 ; Zwerman, 1992 ; Talbot, 2001 ; Israël et *al.*, 2002 ; Ruggiero, 2005 ; Felices-Luna, 2008, p. 164 ; Della Porta, 2010. « Un mouvement social se compose d'un ensemble d'opinions et de croyances distribué dans une population donnée et dont le but est de promouvoir le changement de certains éléments dans la structure sociale, dans la distribution des biens, ou dans les deux » (McCarthy et Zald, 1977, p. 1217-1218). Dès lors, le mouvement social se trouve défini comme « des *structures de préférence* dirigées vers le changement social ». On a en outre coutume d'appréhender ces mouvements sociaux par leur usage de formes non conventionnelles d'actions. Dans les études sur les mouvements sociaux, le terme de « protestation » est utilisé au sens large pour faire référence à des façons non coutumières d'influencer les processus politiques, sociaux et culturels. D'ordinaire, les mouvements sociaux ont tendance à convoquer des méthodes de persuasion et de coercition qui, le plus souvent, sont originales, hétérodoxes, dramatiques et à la légitimité douteuse (voir Wilson, 1973, p. 227).

[2] Dans notre champ d'étude, ils peuvent se déterminer, au plan macro-analytique à partir de la question de la répression et de celle des rapports que les groupes entretiennent avec le sujet révolutionnaire de référence, et au niveau méso-analytique dans l'étude des organisations de mouvement social et de leurs interrelations (voir Sommier, 2008, p. 59).

violence comme un choix stratégique exclusivement porté par des groupes et des organisations, comme en proposent parfois des études se bornant au niveau méso-analytique, ou encore des lectures purement psychologiques des phénomènes politiques ainsi qu'en présentent les analyses microciales de ce type de violence[1].

L'échelon microsociologique que nous privilégions dans cette étude a souvent été réduit, dans des travaux antérieurs, à l'examen des effets cognitifs et affectifs du fonctionnement en petits groupes. La connaissance des facteurs individuels du recours à la violence politique reste lacunaire en dehors du cas italien et, partiellement, du cas allemand pour l'extrême gauche, l'extrême droite partisane (Klandermans et Mayer, 2006) ou violente (Bjørgo, 1997 ; Fangen, 1998), de l'IRA (Bosi, 2012) ou concernant les processus de désengagement (Horgan, 2009)[2]. Pourtant, la dimension microsociologique est éclairante pour envisager, en phase initiale, la formation de dispositions à la violence politique et, en phase ultime, les formes de désengagement (voir Sommier, 2008a, p. 60 ; Horgan, 2009 ; Fillieule, 2010). Nous l'explorerons, non pas seulement pour les cas italien et allemand, mais également français et basque sans nous limiter aux effets affectifs des interrelations entre pairs mais en élargissant la focale aux cadrages normatifs et axiologiques mis en avant par les acteurs. Cette approche multi-niveaux prévient d'une individualisation excessive et contribue à replacer la violence politique dans la tradition des mouvements sociaux.

Or jusqu'à présent une faible attention a été portée aux principaux protagonistes de la violence politique. Les ressorts de leur engagement, leurs calculs, leurs objectifs, tout de même que les effets de leur origine sociale sont restés dans l'ombre[3]. Pourtant ces aspects sont cruciaux pour comprendre la dynamique de la violence politique. La prééminence conférée à la théorie de la structure des opportunités politiques a conduit à délaisser le rôle des facteurs idéologiques et culturels, des enjeux et des représentations du monde qui inspirent l'action des acteurs (Mathieu, 2004, p. 573)[4]. Cependant les dynamiques sociales sont aussi le produit de l'action interdépendante d'humains socialement et historiquement situés, pris dans des logiques spécifiques, poursuivant leurs intérêts et inspirés par des visions localisées de ce monde qu'ils s'attachent à changer. Ces représentations du monde peuvent-elles nous apprendre quelque chose de plus, concernant l'extrême gauche européenne, que l'orthodoxie marxiste révolutionnaire ? Nous verrons que l'approche choisie de sociologie de l'éthique permet précisément de prendre une distance à l'égard de contenus idéologiques bien connus et de saisir les normes et valeurs, l'expression d'un sens de la justice qui, par certains aspects, sont également partagés par le plus grand nombre, au sein des démocraties libérales occidentales. Elle réduit l'étrangeté des auteurs des actes incriminés et contribuera, en particulier, à mettre en évidence pourquoi il est rationnel pour ces acteurs, à partir de leurs perceptions des situations, d'agir ainsi qu'ils l'ont fait. Elle permettra de rendre compréhensible, *de l'intérieur*, des actions déterminées, en s'intéressant aux raisons d'agir.

---

[1] Un modèle d'analyse multi-niveaux a été déployé par D. Della Porta qui, dans ses travaux les plus récents, a conjugué les perspectives contextuelles, organisationnelles et interpersonnelles, c'est-à-dire les conditions environnementales, les dynamiques de groupes et les motivations individuelles (Della Porta, 2013, p. 21).

[2] L'approche microsociologique a également été mise en œuvre dans l'étude des mouvements sociaux non violents (voir Klandermans et van Stralen, 2015).

[3] Marc Sageman (2004) a toutefois tenté de produire un travail systématique sur les origines sociales des « terroristes » islamistes. L'attention portée aux sociétés dans lesquelles se déroulent les épisodes contestataires est aussi réduite que celle accordée aux protagonistes. Si les auteurs ont veillé à diversifier leurs exemples empiriques, ils l'ont fait avant tout en sélectionnant des types de régimes contrastés, ils ont délaissé la structuration sociale des pays pris pour objet (Dobry, 1986).

[4] De même, l'attention aux normes a progressivement émergé dans la sociologie des organisations qui a évolué, au fil du temps, d'une étude des systèmes fermés puis des systèmes ouverts pour enfin adopter une démarche néo-institutionnaliste (voir Della Porta, 2013, p. 149).

La double lecture microsociologique et axiologique permet de se tenir à distance d'une approche hypersubjectiviste conduisant à une individualisation excessive de la violence à tendance psychologisante pour laquelle la responsabilité est pensée et identifiée comme incombant en premier lieu à l'individu (voir Felices-Luna, 2008, p. 163 ; Guibet Lafaye, 2016c). Cette individualisation tend à peindre les acteurs impliqués dans la lutte armée comme des « terroristes » fanatiques et non pas comme des personnes qui luttent contre un ordre social injuste ou appréhendé par elles comme injuste. Si le choix de cette approche a des enjeux publics, politiques et médiatiques, il ne doit pas orienter systématiquement la méthodologie scientifique. Les modèles psychopathologiques d'interprétation de la violence politique visent surtout à disqualifier les terroristes et à évacuer la prise en compte de la composante politique du phénomène de la violence extrémiste (Rasch, 1979, p. 79-80)[1].

À l'inverse, la sociologie des mouvements sociaux permet d'aborder la violence politique à partir d'une lecture du comportement collectif qui, aux antipodes des théories de la contagion, en font un comportement, non pas inscrit dans la nature humaine, mais répondant à des *stimuli* extérieurs tels que l'indignation et l'apprentissage (voir Graham et Gurr, 1969 ; Sommier, 2012, p. 17). Elle délaisse une vision pathologique du phénomène, au profit d'une approche historicisant et « normalisant » l'objet « violence », pour le considérer comme un « sous-produit de l'action collective ». Dès lors, l'engagement radical, extrême ou violent se trouve placé et pensé dans la continuité de toute autre forme d'engagement (voir McAdam, 1986 ; Guibet Lafaye, 2017c). De ce point de vue, notre approche fait écho à celle de J. Tilly (1969), récusant la vision pathologique du recours à la violence politique. Plus généralement, la littérature sociologique a jusqu'à présent souligné la prééminence de deux répertoires de légitimation de la violence politique – l'un normatif, l'autre instrumental (voir Sommier, 2008) –, le premier étant précieux pour comprendre les normes et principes guidant l'usage effectif de cette violence[2].

Afin de saisir les répertoires axiologiques des organisations que nous étudions et l'éthique de la violence qu'elles convoquent, nous mobiliserons la théorie du « cadrage » (*frame analysis*) (voir Goffman, 1974a ; Benford et Snow, 2000, 2012) et le « vocabulaire des motifs » utilisés par les acteurs de ces organisations. Les « cadres » constituent des « schèmes d'interprétation » à partir desquels les individus « localisent, perçoivent, identifient et étiquettent » (Goffman, 1974a, p. 21) des situations de la vie ordinaire et, plus généralement, des situations auxquelles ils sont confrontés, qu'il s'agisse de situations de domination, d'exploitation, d'oppression, de guerre ou de violence. Les cadres confèrent un sens à des événements et à des situations. Ils organisent l'expérience et orientent l'action. Nous exploiterons cette théorie pour appréhender les discours producteurs de sens et de légitimation, issus de groupes et d'acteurs, ayant recours à la violence, pour des raisons idéologiques[3]. Cette théorie permettra de saisir la fonction des idées, des significations et des principes dans la constitution, la mobilisation et l'évolution de ces collectifs.

---

[1] Bien que l'existence de psychopathologies soient avérées au sein des organisations illégales, elles ne sont pas plus présentes qu'en population générale et semblent être plus fréquentes parmi les militants se situant sur leurs marges plutôt que parmi ceux qui sont les plus actifs (Silke, 2003). Ceci s'explique par le recrutement très sélectif qu'impose cet activisme politique, dans la mesure où les individus présentant des psychopathologies apparentes ne sont pas admis dans les groupes clandestins du fait du risque potentiel qu'ils sont susceptibles de poser pour la sécurité et la réputation du groupe (voir Ricolfi, 2005, p. 107).

[2] I. Sommier estime par exemple que le passage d'une violence sociale à une violence politique serait facilité par deux facteurs incitatifs : d'une part, la diffusion de justifications normatives à la violence, c'est-à-dire d'une idéologie ou d'une éthique légitimant son recours : droit de résistance à l'oppression, théorie du tyrannicide aux XVIe-XVIIe siècles, marxisme, anarcho-syndicalisme, théories de la libération ; d'autre part, la diffusion de justifications instrumentales (efficacité historique de la violence, sentiment de marginalisation du groupe) (voir Sommier, 2008, p. 95). Se trouve alors à l'œuvre la conviction, fondée sur les expériences antérieures, de l'efficacité pratique de la violence qui « seule paye ».

[3] La théorie du cadrage a été appliquée, en particulier dans la littérature anglo-saxonne, aux mouvements sociaux et à l'action collective n'ayant pas recours à des actions violentes.

Les principes qui motivent et régulent l'usage de la violence participent, dans les organisations ou les mouvements de gauche non réformistes, à la constitution des cadres de l'action collective. Ces cadres normatifs orientent l'action et sont investis d'une fonction motivationnelle (voir Benford et Snow, 1988)[1]. La référence à ces cadres conceptuels et axiologiques autorise une construction de sens, contribuant à produire et à définir la signification des idées et des valeurs utilisées pour mobiliser ou contre-mobiliser (voir Benford *et al.*, 2012, p. 223), aux antipodes d'approches psychologisantes (voir Berkowitz, 1989, 1993 ; Friedland, 1992 ; Lia et Skjolberg, 2005, p. 10) ou fondées sur l'identification de frustrations relatives (Gurr, 1970). Nous distinguons l'idéologie, d'une part, des cadres de l'action collective, d'autre part, pour autant que la première coïncide avec un ensemble cohérent et relativement durable de croyances, pesant sur les orientations politiques d'un individu ainsi que sur les dispositions qu'il déploie dans la vie quotidienne (voir Thompson, 1964). Les cadres de l'action collective, pour leur part, amplifient ou prolongent les motifs idéologiques existants ou contribuent à les contrecarrer. L'idéologie intervient alors soit comme une contrainte soit comme une ressource dans les processus de cadrage de l'action collective. Ainsi les cadres de l'action collective consistent en des ensembles de croyances et de significations, *orientés vers l'action*, et ayant une fonction de matrice et de légitimation des activités menées par les organisations sociales (voir Snow et Benford, 2000).

L'identification des cadres de l'action collective permet d'aborder, d'une façon qui ne soit pas simplement descriptive et statique, les contenus signifiants (croyances, valeurs, motifs idéologiques) et de les intégrer à une logique analytique et dynamique. Elle suppose principalement de considérer les acteurs des mouvements sociaux comme des agents signifiants, activement engagés dans des activités de production et de reconduction du sens, pour eux-mêmes et auprès des autres membres des organisations, de leurs adversaires, ainsi qu'auprès de leurs auditoires ou des observateurs (voir Benford et Snow, 1988)[2]. Ils prennent un autre visage que celui de fanatiques, de déséquilibrés ou d'individus ayant « dérivé ». Dès lors le passage par la violence, fondé sur des motifs politiques et des revendications, ne se réduit pas à un « dysfonctionnement » ou à une « subjectivité pathologique » réservée à des fanatiques, à des individus manipulés ou frustrés[3].

Incontestablement, dans un contexte où la violence armée se développe au cœur des démocraties libérales, la tentation est forte de l'identifier à un phénomène de déviance sociale (Merton, 1971), relevant de personnalités pathologiques. Pourtant le passage par la violence ne répond pas nécessairement à des déterminismes sociologiques ou psychologiques (Guibet Lafaye, 2016b)[4], mais s'inscrit dans des configurations sociales, historiques et politiques qu'il faut étudier dans leur singularité, en faisant varier les niveaux d'analyse. Considérer les individus ayant recours à la violence comme producteurs de significations permet de les envisager comme des acteurs politiques, bien que la violence soit souvent appréhendée comme une déviance, alors même que des formes de violence modérées sont, dans les démocraties libérales, jugées banales et acceptées. Ces usages, qu'il s'agisse d'occupations illégales de la voie

---

[1] Rappelons que notre analyse ne porte pas sur l'opportunité du recours à la violence, dans un contexte donné, mais sur les principes et les justifications éthiques qui encadrent son usage.

[2] « L'individu est le seul être capable de donner un "sens", une signification à ses comportements, qui deviennent alors des actions, plus ou moins rationnelles selon qu'elles sont définies par l'affectif, la tradition, la rationalité par rapport à des valeurs, ou par rapport à une fin nécessitant de déployer des moyens adaptés. La tâche première de la sociologie est donc de comprendre ce sens, cette signification que l'homme peut donner à ses comportements » (Delmotte, 2003, p. 43).

[3] Pas plus qu'à une « pulsion de mort » (L'Heuillet, 2009) : « les terroristes fanatiques ou embrigadés, mettent leur mort au service de la mort parce qu'ils sont convaincus, au moins le temps de leur recrutement, par la négation nihiliste, qui ne promet rien d'autre que de prendre part à la destruction d'un monde haï » (L'Heuillet, 2009, p. 320).

[4] Quoique le discours politique tende à privilégier le paradigme du déterminisme social.

publique, de barrages routiers, de déprédations bénignes, d'actions spectaculaires de destruction matérielle (explosions, incendies), voire de séquestrations, constituent une manière de « faire de la politique d'une autre façon »[1] et sont inscrites *de facto* dans le jeu institutionnel commun.

Les acteurs assumant cette « autre façon » de faire de la politique n'apparaissent alors pas seulement comme des sujets politiques mais également comme des sujets moraux. L'analyse des interprétations, proposées par les protagonistes, de leur propre parcours se nourrit du concept interactionniste de « carrière » (Hughes, 1996). Ce concept est issu de la sociologie interactionniste et a été développé par Everett Hughes (1958), Anselm Strauss (1959) et Howard Becker (1960, 1963). Il possède une valeur heuristique pour analyser les engagements militants dans une perspective multi-niveau. Les analyses de carrière d'inspiration interactionniste appréhendent ces engagements, non plus à partir de la question du « pourquoi » mais à partir de la question du « comment », abandonnant ainsi la recherche de causes générales, pour procéder à une analyse processuelle, visant à suivre la « radicalisation pas à pas » (Collovald et Gaïti, 2006, p. 32), selon le modèle séquentiel de Becker (1985, p. 46). De la sorte, la logique *déterministe* est mise entre parenthèses, au profit d'une attention aux interactions, présidant à l'adoption et à la stabilisation de l'engagement (voir Becker, 1960 ; Fillieule, 2001a, 2001b). Or ces interactions sont partiellement saisissables dans les discours des personnes rencontrées, à travers leurs descriptions des prémisses de leur engagement et de leur expérience de la répression (voir annexe 6).

La notion de « carrière » permet en outre de saisir les scansions objectives du parcours militant ainsi que leurs mises en sens subjectives (Fillieule, 2001b). Elle offre un modèle séquentiel d'analyse de l'engagement, permettant de rendre compte des significations et des choix opérés par les agents, à la lumière des dispositions acquises, au cours de phases antérieures de leur militantisme (voir Agrikoliansky, 2001). Ainsi nous envisagerons les phénomènes qualifiés de terroristes comme coïncidant avec et reflétant un processus. Ces phénomènes seront interprétés en termes de « carrière morale » (Goffman, 1961), c'est-à-dire comme la conséquence *imprévue* d'une série de transformations objectives et subjectives progressant par étapes successives, dont la dernière n'était pas forcément contenue ni annoncée par la première (voir Collovald et Gaïti, 2006, p. 22)[2]. L'ensemble de ces outils des sciences sociales et de la sociologie contribue à évacuer l'« exceptionnalisme méthodologique » dans l'étude de la violence politique » (Bonelli, 2011, p. 12) et plaide donc pour un recours aux outils ordinaires des sciences sociales dans l'étude de cet objet.

Afin d'explorer l'aspect « moral » des carrières en radicalité, la théorie du cadrage (Benford et Snow, 2000) sera utile pour esquisser les cadres d'interprétation de l'environnement des acteurs et à souligner les représentations cognitives et émotionnelles du passage à l'acte. L'interprétation de l'environnement social et politique s'opère spontanément dans toute démarche cognitive d'orientation au sein de la réalité sociale. Les individus convoquent, pour s'orienter dans la complexité du monde, agir et juger, des schémas cognitifs, des heuristiques du jugement et des modèles interprétatifs des états du monde auxquels ils sont confrontés (voir Guibet Lafaye, 2014). Le « cadre cognitif de crise » (Oberschall, 2000) – par opposition à un cadre cognitif normal de perception de l'autre et sous-jacent à un engagement politique donnant lieu à des actions violentes – est fondé sur des « croyances fortes ». Si celles-ci n'expliquent pas à elles *seules* l'engagement, la croyance forte constitue néanmoins une caisse de résonance, un élément explicatif de l'engagement. Ainsi l'étude des représentations et des répertoires

[1] Voir Braud (1993) et Guibet Lafaye (2017d) mais aussi Sorel (1908), Merleau-Ponty (1947), Fanon (1961), Simone de Beauvoir (1947) pour qui la violence a une place importante en politique.

[2] Nous avons, en d'autres lieux, traité de la dimension affective et émotionnelle de ces transformations subjectives (voir Guibet Lafaye, 2017b).

axiologiques[1], à partir de sources primaires, c'est-à-dire émanant des acteurs eux-mêmes – plutôt que de la presse, de sources judiciaires ou policières – autorisera une lecture critique de la thèse faisant de la violence politique le fruit de la frustration relative, entendue comme le résultat d'un état de tension entre des satisfactions attendues et des satisfactions refusées ou encore comme un écart négatif entre ce que des individus se considèrent en droit d'attendre et ce qu'ils reçoivent effectivement (voir Corcuff, 2009).

Enfin, plutôt que de privilégier une lecture instrumentale, téléologique, organisationnelle de la violence politique ou fondée sur la sociologie de la déviance, nous privilégierons une lecture axiologique et une sociologie de l'éthique d'acteurs politiques d'extrême gauche ou de mouvements de libération nationale, qualifiés de violents. Cette approche permettra de mettre en évidence le rapport analytique décisif entre convictions et actions qui se joue dans la détermination d'engagements décrits comme extrêmes ou radicaux.

2.4 Pour une sociologie de l'éthique de la violence

Les discours des acteurs de la lutte armée, tout en conjuguant utopie et idéologie, suggèrent une impérieuse nécessité d'agir face à – ce qui est identifié par eux comme de – l'oppression, de la violence systémique, de l'injustice et de la domination sociale. Si les formes d'action mises en œuvre par ces groupes laissent parfois perplexes, les personnes qui les ont assumées s'interrogent plutôt sur la possibilité de ne pas s'engager (voir infra chap. 5, 5.1.1). De leur point de vue, la question pertinente est renversée et devient : « comment est-il possible de ne pas s'engager ? », signifiant ainsi la centralité et le caractère apparemment inéluctable, incontournable de l'engagement dans l'action, tout comme l'impossibilité de reculer devant sa nécessité. Nous verrons que l'impératif du passage à l'action illégale s'exprime dans de nombreux cas sous la modalité catégorique – au sens kantien – du devoir moral.

Le militantisme moral, au sein d'organisations non armées, a fait l'objet d'études sociologiques antérieures (McCarthy et Zald, 1977 ; Mendras, 1980) qui distinguent, au sein des membres actifs des mouvements sociaux, ceux qui tirent un profit direct de la satisfaction escomptée des revendications et les membres par conscience, mettant leur savoir-faire militant et leurs ressources personnelles au service d'une cause qui ne les concerne pas directement (voir aussi Neveu, 1996). Le « militantisme moral » ou « militantisme par conscience » désigne l'engagement dans des luttes politiques sectorielles de la part d'individus qui ne sont pas directement concernés par ces causes. Tel est précisément le cas des militants antifascistes, de ceux impliqués dans la défense de prisonniers politiques liés à leur cause et, plus généralement, de toutes les luttes revendicatives dont ils ne sont pas les bénéficiaires directs, telles les luttes anti-impérialistes ou révolutionnaires. La référence aux normes et aux principes joue alors un rôle central (voir Della Porta, 2013, p. 172-173).

Une sociologie de l'éthique de la violence, fondée sur l'analyse des parcours et des raisons avancées par les acteurs, suppose de distinguer les motivations et les croyances des acteurs (voir Elster, 2005, p. 238). Des motivations principalement altruistes peuvent sous-tendre des actions mettant en danger la vie de ceux qui les mènent (voir Blom, 2011, p. 871) et les conduire à prendre des risques. On doutera alors de ce que le choix de l'engagement renvoie à la volonté calculatrice de satisfaire un intérêt quoiqu'il puisse, en revanche, s'ancrer dans une nécessité identitaire. L'identité individuelle, la définition de soi procèdent d'un travail de construction et de mise en scène, dans lesquels la référence à des principes éthiques ou à une forme de morale peuvent se transformer en revendications désirables et en dimensions pertinentes de l'identité personnelle, telle qu'elle est déclinée au cours d'un entretien. Nous verrons ainsi que les raisons

[1] Au-delà des seules « justifications de la violence » que nous avons abordées en d'autres lieux (Guibet Lafaye, 2017d).

d'agir peuvent être présentées, dans certains cas, sous l'angle de l'altruisme, du refus de l'injustice, du dévouement pour des valeurs supérieures à celles des sociétés marchandes et capitalistes (voir chap. 3). Chez d'autres, on identifiera une dimension de désirabilité ou d'imposition sociale eu égard aux attentes qui peuvent implicitement émaner d'un groupe de pairs. La lecture axiologique contribue à relativiser voire à récuser, dans le cas étudié, l'interprétation utilitariste de l'action à partir des profits, réels ou symboliques, retirés de celle-ci.

Ainsi l'exploration des raisons de l'engagement et des principes qui y sont convoqués offre l'occasion d'une incursion dans une sociologie empirique des phénomènes éthiques et politiques, pour autant qu'« une étude empirique des éthiques contemporaines et de leurs pratiques reste […] presque entièrement à penser » (Turina, 2010, p. 164). Une sociologie de l'éthique consisterait donc dans l'étude *empirique* des manières collectives ou individuelles d'incorporer certains principes dans la conduite quotidienne et les actions des acteurs. Or « les contenus éthiques de la protestation restent presque absents du discours des sciences sociales » (Turina, 2010, p. 164). La philosophie morale s'y est intéressée mais sans s'appuyer sur l'analyse empirique des trajectoires des acteurs ni de leurs discours[1]. Or les entretiens approfondis auxquels nous avons procédé pallient à cette lacune. Ainsi que nous le verrons – tout de même que d'autres de nos travaux le suggèrent (voir Guibet Lafaye, 2017b) – les engagements étudiés coïncident avec des choix de vie (voir infra Cyprien, Ziggy, Peter, Alexandra, Marco, Massimo Battisaldo). L'étude de ces formes d'engagement participe pleinement d'une sociologie de l'éthique (voir Turina, 2010, p. 167), aussi contestable le terme puisse-t-il paraître concernant des acteurs n'ayant pas reculé devant la violence politique. Cette sociologie permet de qualifier les actions comme morales ou éthiques à partir de leurs manifestations sociales, en termes soit d'intentions visées, soit de phénomènes observables produits. Les engagements étudiés se portent en effet au-delà de l'affirmation d'opinions ou de leur simple défense, dans la mesure où l'adhésion à ces conceptions entraîne des actions concrètes ainsi qu'une prise de risque majeure.

Du point de vue sociologique, des principes ou des actions qui permettent de renforcer l'ordre moral, la conformité des mœurs et la cohésion d'un groupe se distinguent spécifiquement de règles de conduite qui prétendent pouvoir, sur le long terme, induire des changements sociopolitiques. Ces règles se trouvent intégrées à des choix de vie par une minorité opposée à des habitudes majoritaires et luttant pour l'émancipation. Ce sont notamment ces règles de conduite que nous souhaitons mettre en évidence s'agissant des groupes armés étudiés. Une partie non négligeable de la dialectique entre majorités et minorités, entre individus et institutions ainsi qu'à l'intérieur de chaque groupe passe, comme nous le verrons, par des défis éthiques et politiques portés contre des normes morales.

Le recours à la violence politique n'est pas exclusif de conduites de vie et d'un agir politique qui se veulent *cohérents* et qui se donnent pour objectif de modifier l'ordre social par le biais de l'engagement personnel et de la lutte organisée (voir infra chap. 5, 5.1). Ces éthiques minoritaires, fondées sur des revendications d'émancipation ou de libération nationale et sociale, visent à terme à s'institutionnaliser comme normes morales dominantes. Si l'histoire des organisations, leurs faits et gestes, les modalités de leur fonctionnement interne ainsi que certains de leurs acteurs ont fait l'objet d'une attention historique, la sociologie s'est détournée des éthiques de la violence politique portées par ces groupes, l'usage de la violence étant d'emblée renvoyé à la sphère de l'interdit et de l'immoral, en raison notamment de son caractère illégal et de son rejet social contemporain. Pourtant les entretiens menés offrent un matériau de premier plan autorisant une démarche sociologique, prenant en considération la dimension

[1] Une approche normative du terrorisme voudrait être esquissée par Scheffler (2006) mais à un niveau de généralité qui se tient à distance des représentations et des discours des acteurs.

éthique d'actions réputées illégales et leur appliquant les méthodes empiriques qualitatives classiques.

2.5 En marge de toute apologie

Le présent ouvrage suscitera des accusations de complaisance voire de fascination pour le terrorisme et ses acteurs. Il subira la critique comme ce fût le cas d'autres approches textuelles ou audiovisuelles, telles l'ouvrage d'Anne Steiner et Loïc Debray (2006) sur la RAF ou le documentaire réalisé par Mosco Levi Boucault, *Ils étaient les Brigades Rouges*, proposé à l'écran en 2011. L'Association des Victimes du Terrorisme en Italie (AIVITER) lui reprochât d'avoir mis en scène le « terrorisme » uniquement à partir du discours de ceux qui y ont participé, sans faire de place à une confrontation critique, à la contextualisation, conduisant ainsi apparemment à la légitimation des méthodes de lutte adoptées[1]. Aborder ou représenter sans filtre une expérience, y compris lorsque celle-ci a été politiquement et judiciairement condamnée, demeure perçu par une partie de l'opinion publique comme une provocation. Pourtant, vouloir *expliquer* ne consiste pas nécessairement à *justifier*[2]. Il convient toutefois de garder à l'esprit que le contexte et le processus de production du savoir, incluant la façon dont les universités sont des institutions socialement situées, ainsi que les relations entre celles-ci et l'État, ont des incidences sur la production de la connaissance et les usages qui en sont ultimement faits.

Le fait même de refuser d'utiliser le terme de « terrorisme » a été considéré par AIVITER comme un procédé de justification, un geste de complaisance. En ce qui concerne l'emploi de ce terme nous renvoyons à l'ample littérature produite sur le sujet, laquelle souligne son potentiel polémique et politique (Tilly, 2004, p. 5 *et sqq.* ; Rapin, 2008 ; Sommier, 2008, p. 16-17). La recherche dont nous exposons ici les résultats a dû répondre à la question du statut des anciens acteurs, des « terroristes » de l'extrême gauche et de libération nationale basque, depuis la fin des années 1960 jusqu'aux années 2010, et de leur parole. Il ne s'agit pas, pour nous, de prendre parti pour ou contre la violence politique, le choix de notre carrière professionnelle et personnelle suffisent à témoigner de l'orientation qui est la nôtre. Notre seule ambition est, en l'occurrence, celle de l'analyse. Notre volonté a été de réaliser un ouvrage qui ne soit nullement de parti pris. Nous ne sommes évidemment pas favorable au règlement de conflits sociopolitiques avec des minorités ou des groupes sociaux via des dispositifs constituant des atteintes à la personne, la torture et l'assassinat en faisant également partie.

---

[1] « Les nombreux articles et livres en faveur de meurtriers ou d'idéologues radicaux discréditant de manière systématique la démocratie et les institutions italiennes, *la volonté de ne pas qualifier de terroristes des groupes armés comme les Brigades rouges*, tous ces éléments soutenus par une partie de la classe politique française et par une certaine presse ont inévitablement suscité l'incompréhension, voire la colère, en Italie ». (http://www.scribd.com/doc/77113474/Lettre-de-victimes-du-terrorisme-en-Italie-adressee-a-Arte-Tv ; nous soulignons. Dans le cas italien, le film *La Prima Linea*, inspiré de l'expérience autobiographique d'une de ses figures de proue Sergio Segio, a également suscité une polémique (voir De Sabbata, 2016).

[2] Quoique l'« on a longtemps cru expliquer les engagements à mort de terroristes dans les attentats par la folie, un narcissisme fragile, un abandon parental précoce, l'absence d'éducation ou le rôle de l'influence sociale » (Bacqué, 2006, p. 69), telle ne sera pas l'orientation que nous avons choisie. S'il revient à l'historien et partiellement au sociologue de proposer, autant que faire se peut, une explication exhaustive des événements considérés, cette exhaustivité n'est possible que comme résultat d'un travail pluridisciplinaire. Historiquement et conformément à la dichotomie traditionnelle léguée par W. Dilthey « expliquer » désigne la démarche de l'esprit à l'œuvre dans les sciences de la nature, laquelle consiste à relier entre eux des phénomènes par des lois causales mathématiquement exprimables. En revanche, la « compréhension » renvoie à la démarche des sciences de l'esprit, c'est-à-dire d'abord de l'histoire, mais aussi de la psychologie, de la sociologie ou de l'économie, se consacrant à reconstruire un sens à partir de la parole du sujet que l'on veut comprendre et du processus de décision qu'il met en œuvre dans ses choix et son agir.

De façon générale, on peine à aborder la question du terrorisme et plus encore de la parole des dits terroristes, sans qu'il soit imputé à celui qui s'y risque une responsabilité morale qui imposerait le silence, un devoir de réserve, parfois motivé au nom des victimes et de leur famille (voir Rechtman et Cesoni, 2007 ; Persichetti, 2013). Il s'avère difficile d'envisager la question du terrorisme dans une optique qui ne soit pas exclusivement celle de la condamnation sans se voir accuser de développer une argumentation *pro domo*, voire de nourrir des formes d'apologie. Cette thématique laisse une marge très étroite face aux récits et aux discours hégémoniques. Hautement émotionnelle, elle empêche une lecture aussi neutre que possible, voire compréhensive – au sens sociologique du terme – du phénomène, tant le débat est polarisé.

L'ouvrage proposé est fondé sur des témoignages dont les individus savaient que leur nom ne serait pas dévoilé sauf lorsqu'ils l'ont expressément demandé, comme ce fût le cas de quatre d'entre eux. Ont-ils voulu se racheter une bonne conscience devant une ou des enquêtrices plus jeunes qu'eux ? Les entretiens ont-ils été l'occasion entendre une voix qui, bien souvent, ne l'a jamais été auparavant si ce n'est devant des institutions judiciaires ? Pour notre part, sommes-nous aveuglée par la naïveté face à des discours proposés à distance – souvent à des décennies – des faits, dans un processus de reconstruction *a posteriori* des parcours, des motivations, de la biographie[1] ? Si certain.e.s peuvent se sentir en désaccord à la lecture de l'ouvrage, on ne pourra nous reprocher de ne pas avoir appliqué à cet objet – source de polémiques – une méthodologie de sociologie qualitative éprouvée, par nous-mêmes et par de nombreux collègues[2]. Le principal reproche qui puisse nous être adressé est d'avoir fait de ces « terroristes » un objet d'étude comme les autres et de leur avoir appliqué la méthodologie que nous avons mise en œuvre dans d'autres enquêtes de terrain (Guibet Lafaye, 2012, 2013, 2016a, 2016b), c'est-à-dire d'en avoir fait un objet « ordinaire » de sociologie empirique, sans aborder ce dernier à partir des actes posés pour remonter vers les discours, sans d'abord juger leur crédibilité pour ensuite les analyser. En somme, nous n'avons d'autre prétention que de proposer une analyse de discours et de représentations, comme nous avons pu en faire en population générale par le passé[3]. L'ambition d'une telle analyse est d'affirmer quelque chose de ces représentations (par exemple leur cohérence, leurs articulations et ancrages normatifs, leurs présupposés idéologiques, leurs références idéelles au sens wébérien) sans prétendre statuer, d'une part, sur la coïncidence entre le discours et l'agir – lorsqu'il est question de conduites morales par exemple[4] – et en nous gardant, d'autre part, de formuler un jugement moral ou axiologique sur les propos recueillis, ce que nous nous interdisons de faire concernant n'importe quel autre recueil de données, dans le cadre d'une enquête de sociologie qualitative classique. Il s'agira de montrer que les propos tenus importent et font sens. Nous récusons que le terrorisme, la violence politique ou les processus de radicalisation appellent une méthodologie spécifique et constituent des objets

[1] Nous avons procédé à une enquête similaire auprès de groupes d'extrême droite qui ne répugnent pas non plus devant l'usage de la violence.

[2] Rappelons que l'introduction puis la théorisation de la pratique de l'entretien non directif dans les sciences sociales (Michelat, 1975) ont été effectuées dans un mouvement de mise de distance critique des technologies du questionnaire et du sondage, accusées d'imposer une problématique aux enquêtés et, ce faisant, de collecter des discours sans rapport avec les activités pratiques ni même les points de vue des intéressés (voir Demazière, 2007a, p. 90).

[3] De façon générale, les perceptions par les acteurs des caractéristiques du contexte sont socialement construites. Il importe de les étudier dans la mesure où les groupes radicaux mettent en œuvre des réponses violentes à des situations qui sont appréciées de façon différente par la plupart des individus impliqués dans les mêmes luttes et contextes qu'eux (voir Della Porta, 2013, p. 35).

[4] Le cas se présente également en population générale, lorsque les individus affirment être favorables à la réduction des inégalités sociales tout en appelant, par ailleurs, de leurs vœux une réduction de leur niveau d'imposition (Guibet Lafaye, 2011). On se trouve ici confronté à une problématique classique de la sociologie qualitative où ce que les enquêtés disent faire ne correspond pas toujours à ce qu'ils font effectivement (voir Becker, 1998 ; Paugam, 2010 ; pour le travail domestique, Kaufmann, 2003).

sociologiques à part, qui ne pourraient être abordés avec les outils de la sociologie classique (voir Bonelli, 2011, p. 10-12). La déontologie élémentaire du sociologue de terrain, s'appuyant sur des enquêtes qualitatives en face-en-face, est, premièrement, de faire crédit à la personne avec laquelle il s'entretient (la présomption de véracité)[1] et, deuxièmement, de lui accorder une présomption de bonne foi, c'est-à-dire de ne pas systématiquement douter ou mettre en question chacune des propositions formulées par l'individu interrogé, au nom par exemple de la mauvaise foi, de la dissimulation ou du mensonge. Ces principes n'excluent pas certains biais induits par l'enquête de terrain et son analyse, tenant par exemple au fait que l'on n'aborde jamais une population « représentative » du groupe étudié par l'enquête qualitative. De même et dans la mesure où le discours collecté, dans le cadre de ce type d'entretien, apparaît particulièrement dépendant de ses conditions de production, du sujet qui l'a prononcé – et de sa subjectivité –, il ne peut être dissocié du contexte de l'énonciation, ni être attesté ou certifié (voir Demazière, 2007a, p. 94), en particulier parce qu'il est produit à distance des faits. Pour ces raisons, son statut épistémologique peut être interrogé et se trouve susceptible de définitions très variables, au même titre que les rapports du discours avec la réalité qui fait l'objet de ce discours.

Dès lors, la trame de l'analyse proposée ne sera pas tant l'élucidation de la véracité des propos recueillis, qui se loge dans le rapport entre ce qui est raconté et ce qui s'est passé effectivement, mais le nœud sociologiquement pertinent résidera plutôt dans une épreuve de cohérence (voir Heinich, 2006, p. 26). Nous ne considérons ni que tout ce qui est dit est objectivement exact ni que le récit s'épuise dans une reconstruction subjective, de sorte que rien de ce qui est dit ne peut être tenu pour certain. En revanche, nous tenterons d'isoler un noyau d'expériences et de pratiques, correspondant aux faits tels qu'ils se sont déroulés, associés à des représentations et interprétations qui accompagnent leur remémoration (Demazière, 2007a, p. 94). Il ne s'agira donc pas d'opérer un dévoilement critique des illusions des acteurs – comme Pierre Bourdieu ou Howard Becker s'y sont attelés – mais d'expliciter les logiques sous-jacentes à des conduites et à des représentations. Ce passage d'un « paradigme » explicatif à un « paradigme » compréhensif implique un changement de méthodes, lequel autorise une redéfinition des problématiques (voir Zaccaï-Reyners, 2003). Dans la mesure où les actions sociales sont des activités chargées de sens, l'explication suppose la compréhension. Celle-ci peut être soit rationnelle soit empathique[2]. Elle suppose, dans une démarche sociologique, de saisir comment, en orientant l'action des individus, certaines règles contribuent à la production de régularités sociales. Ainsi et sur le sujet abordé, l'originalité du présent ouvrage consiste à privilégier une approche « compréhensive » plutôt qu'« explicative », les deux paradigmes ayant chacun leur légitimité quoique le second, emprunté aux sciences de la nature, ait longtemps dominé les études sociologiques. Nous reviendrons de la sorte aux origines de la sociologie pour autant que celle-ci se définit comme « une science qui se propose de comprendre par interprétation l'action sociale et ce faisant d'expliquer causalement son déroulement et ses effets » (Weber, 1922a, p. 28). Nous nous efforcerons de saisir le sens qui motive les actions à l'occasion desquelles les

[1] Rappelons les principes théorisés par Max Weber (1917, 1919, 1922b) au titre de prérequis pour l'entretien biographique : neutralité, écoute, bienveillance, dialogue des consciences (voir aussi Beaud, 1996).

[2] W. Dilthey (1896) a théorisé la « compréhension par reproduction » (*nachbildendes Verstehen*), postulant que comprendre autrui suppose d'être capable de reproduire en soi l'expérience vive de ce dernier (Dilthey, 1896, V, p. 276), cette possibilité reposant sur notre capacité de ressentir les états d'autrui comme nos propres états, de nous réjouir et de nous affliger avec autrui (Dilthey, 1896, V, p. 277). Weber, à partir la distinction entre sens objectif et sens subjectif, permet toutefois de dépasser l'approche psychologisante de Dilthey, pour autant que la fiction heuristique du sens objectif constitue le cadre conceptuel de « l'interprétation du sens » (voir Weber, 1922b, p. 100-104 et 124 *sqq*.).

individus prennent en considération le comportement d'autrui et tenterons d'expliquer certaines séquences de faits dans lesquelles s'insèrent ces actions[1].

Le présent ouvrage se compose de cinq chapitres. Le premier propose une présentation succincte des groupes étudiés. Le deuxième est consacré à une mise au point sur le sens de la notion d'éthique à laquelle il sera fait référence dans la suite du propos. Le concept est envisagé sous sa double modalité philosophique et sociologique, à partir des distinctions entre morale et éthique, éthique de la responsabilité et éthique de l'action. Le chapitre 3 propose une sociologie de l'éthique, laquelle se trouve abordée en tant que conduite de la vie, l'analyse se situant au plan de l'individu (voir 4.1, 4.2, 4.3). Cette sociologie de l'éthique envisage également la morale, en tant qu'ensemble de pratiques, d'habitudes et de valeurs communes, en se plaçant au plan du collectif, *i.e.* des groupes armés eux-mêmes, pour identifier les valeurs constitutives de ces derniers (voir 4.5) ainsi que les conflits susceptibles d'émerger entre les principes revendiqués par les organisations, leurs actions, d'une part, et les normes ou convictions individuelles, d'autre part (voir 4.4). Le chapitre 4 déploie une analyse de l'éthique de la violence politique du point de vue philosophique, en s'attachant aux principes et aux normes structurant la légitimation de l'usage de la violence ainsi que sa mise en œuvre (voir 5.2). Il met à l'épreuve l'argument principiel de l'usage de la violence dans ces groupes, en l'occurrence la légitime défense, la contre violence (voir 5.3), et explore les redéfinitions de la violence dans les groupes étudiés (voir 5.4). Le cinquième et dernier chapitre aborde de façon exhaustive les rapports analytiques entre engagement politique, fût-il violent, et éthique individuelle, traçant les axes normatifs de la conduite de l'acteur politique dit radical ou identifié comme terroriste. Ce volet montrera également comment la référence à l'éthique, aussi paradoxal soit-il apparemment pour de tels acteurs, participe de la redéfinition morale et politique de soi (voir 5.2.2).

[1] Bien que nous nous appuyions principalement sur les discours des acteurs, toute relation établie entre des raisons et des actes sera contrôlée notamment par la comparaison, afin que l'interprétation du déroulement puisse tenir lieu d'« explication compréhensible valable ». C'est sous cet angle que nous aborderons par exemple les relations entre répression et « radicalisation ».

Chapitre 1 - Groupes illégaux

Dans la mesure où l'histoire événementielle et, dans certains cas, sociale de ces groupes est bien connue, nous n'entrerons pas dans leurs détails. Nous rappellerons simplement quelques traits et faits marquants de ces organisations.

Euskadi Ta Askatasuna

ETA est crée le 31 juillet 1959 par des étudiants basques marxistes-léninistes. L'organisation est connue pour l'attentat dans lequel Luis Carrero Blanco, chef du gouvernement franquiste, trouva la mort le 20 décembre 1973 mais également pour l'explosion d'une voiture piégée dans le parking souterrain du centre commercial Hipercor de Barcelone, le 19 juin 1987. Parmi les figures célèbres d'ETA et de l'appareil militaire, on retiendra les noms de Julen Madariaga, José Miguel Beñaran Ordeñana, dit Argala, de Domingo Iturbe Abasolo, dit Txomin (Txomin Iturbe) mais aussi de Mikel Garikoitz Aspiazu Rubina (alias Txeroki, alias Arrano), de Mikel Albizu Iriarte (alias Mikel Antza), de María Dolores Katarain (alias Yoyes) et de María Soledad Iparraguirre (alias Anboto). Un cessez-le-feu définitif a été déclaré par l'organisation le 21 octobre 2011. Le désarmement de l'organisation a commencé en avril 2017. ETA s'est dissoute le 3 mai 2018.

Potere Operaio

Potere Operaio (Pouvoir ouvrier, PO) incarne, en Italie, l'opéraïsme italien faisant de l'ouvrier la pièce cardinale des luttes sociopolitiques. Ce courant est né dans les années 1960, via des revues telles *Quaderni Rossi*, *Quaderni Piacentini*. Il est inspiré par des intellectuels communistes hétérodoxes, dont les figures les plus influentes furent Raniero Panzieri et Mario Tronti. Le groupe de PO est créé en 1969. Ses leaders les plus connus sont Antonio Negri, Oreste Scalzone, Franco Piperno. Son émergence coïncide avec la prolifération des luttes ouvrières dans les grandes usines du Nord de l'Italie (FIAT, Alfa Romeo, Petrolchimico di Porto Marghera, Marzotto). À partir de 1972, les Opéraïstes s'engagent de plus en plus dans les « assemblées autonomes ouvrières » et dans des groupes autonomes de quartiers populaires, portant à l'implosion le groupe-parti centralisé, jusqu'à sa dissolution au printemps 1973. À la dissolution de PO, les différents groupes de militants vont suivre des trajectoires croisées, certains rejoignant les Brigades Rouges (voir infra), d'autres s'investissant dans des expériences locales de lutte de masse, d'autres naviguant entre la tendance à la formation de groupes armés et celle de l'enracinement social dans les luttes. Au milieu des années 1970, une série de groupes régionaux, aux sigles divers (*Comitati Autonomi*, *Collettivi Politici*, *Comitati Comunisti*, etc.) et changeant, se reconnaissent dans un mouvement qui s'auto-définit comme Autonomie ouvrière (*Autonomia Operaia*). Ses militants viennent pour partie de PO, pour partie de *Lotta Continua* (LC)[1] mais sont, en grande majorité de nouveaux activistes, souvent jeunes.

Fraction Armée Rouge

Bien qu'il prête à discussion, on a coutume de considérer que l'acte de naissance de la RAF coïncide avec la « libération » d'Andreas Baader le 14 mai 1970. Alors qu'il est en visite à

[1] *Lotta Continua* est issue du mouvement ouvrier et étudiant. Elle est principalement active entre 1974 et 1976, plaçant à son actif l'exécution du commissaire Luigi Calabresi, par un de ses commandos, le 17 mai 1972.

l'Institut Central des Affaires Sociales à Berlin-ouest, A. Baader est « libéré » par un commando piloté par Ulrike Meinhof. Parmi les membres de la première génération, les figures les plus connues sont Ulrike Meinhof, Andreas Baader, Gudrun Ensslin, Jan-Carl Raspe qui, pour les trois derniers, seront trouvés morts dans leur cellule de la prison de Stammheim, au matin du 18 octobre 1977. La RAF a connu plusieurs générations. Le groupe s'auto-dissout en rendant public, le 20 avril 1998, un texte du 18 mars 1998 intitulé : *Pourquoi nous arrêtons*. La RAF s'est distinguée par l'attaque de l'ambassade d'Allemagne à Stockholm par le commando Holger Meins, le 24 avril 1975, par l'exécution du procureur Buback, le 7 avril 1977 par le commando Ulrich Meinhof, ou encore par l'enlèvement le 5 septembre 1977, par le commando Siegfried Hausner, d'Hans Martin Schleyer, « patron des patrons » puis son exécution. Le groupe déclare mettre un terme à ses actions en avril 1992.

Brigades Rouges

Il est quelque peu délicat de séparer l'émergence des Brigades Rouges (BR) du contexte des révoltes ouvrières et étudiantes de la fin des années 1960 et du début des années 1970. On se trouve, en Italie, face à un « mouvement social », c'est-à-dire à « un ensemble d'opinions et de croyances distribué dans une population donnée et dont le but est de promouvoir le changement de certains éléments dans la structure sociale, dans la distribution des biens, ou dans les deux » (McCarthy et Zald, 1977). Les BR revendiquent une première action le 17 septembre 1970 avec l'incendie d'une voiture d'un cadre de Siemens[1]. Si l'on a pu dénombrer 1 337 activistes dans les BR (Sommier, 2006, p. 56-57), certains individus sont restés célèbres, tels Barbara Balzerani, Renato Curcio, Enrico Fenzi, Alberto Franceschini[2], Mario Moretti, Paolo Persichetti. Les BR sont connues pour l'enlèvement du leader de la Démocratie Chrétienne (DC) Aldo Moro, qui est exécuté le 9 mai 1978, après 55 jours de détention. Plusieurs années de répression et de transformation du groupe précèdent la disparition des BR-PCC (*Brigate Rosse per la costruzione del Partito Comunista Combattente*)[3]. La dernière action revendiquée par un groupe s'inscrivant dans la filiation des BR consiste dans l'exécution de Massimo D'Antona, conseiller du ministre du travail, le 20 mai 1999, par un commando des BR-PCC.

Iparretarrak

Iparretarrak (IK) rassemble des militants du pays basque nord ayant choisi d'autonomiser leur lutte eu égard à celle menée au sud par ETA. IK voit le jour le 11 décembre 1973 avec une action contre une entreprise refusant un syndicat à ses salariées. Parmi ses membres les plus connus, on peut citer Philippe Bidart, Xan Marguirault et Gabriel Mouesca. Les principales actions d'IK visaient les symboles de l'État (police, gendarmerie, perceptions) ainsi que la promotion de l'immobilier et du tourisme sur la côte basque. On peut ainsi évoquer une opération commando contre une patrouille de gendarmerie en juin 1983, un attentat contre le comité de tourisme de Biarritz, en novembre 1988 ainsi que l'attentat contre le Mac Donald's de Saint-Jean-de-Luz, le 29 mai 1997. L'arrestation de Philippe Bidart le 20 février 1988 ne signe pas la fin des actions du groupe qui revendique un dernier attentat en avril 2000.

---

[1] Bien que ce soit le *Collettivo Politico Metropolitano* (CPM) qui en fut le véritable instigateur.

[2] Alberto Franceschini et Renato Curcio sont considérés comme les fondateurs des BR.

[3] En 1984, les BR éclatent en deux groupes : le *Parti Communiste Combattant* (*PCC*) et l'*Union des Communistes Combattants* (*UCC*). L'arrestation des derniers activistes de l'organisation, en avril 1988, marque la fin officielle des BR. Toutefois des actions sporadiques ultérieures se sont revendiquées des BR. Ainsi une explosion à la bombe contre le Defense College de l'OTAN, à Rome le 10 janvier 1995, est revendiquée par les BR, au nom des *Noyaux Communistes Combattants* (*NCC*).

Groupe d'Action Révolutionnaire Internationaliste

Le(s) Groupe(s) d'Action Révolutionnaire(s) Internationaliste(s) (GARI) se forme(nt) en mars 1974, suite à la condamnation à mort par la justice franquiste du jeune Puig Antich, camarade du Mouvement Ibérique de Libération (M.I.L.) et aux condamnations de quatre autres membres du M.I.L. Pour parvenir à influer sur le sort de ces détenus, le groupe procède à l'enlèvement du banquier Angel Baltasar Suarez, le 3 mai 1974. Plus qu'une organisation structurée, les GARI sont une coordination de groupes anarchistes fonctionnant sur des bases affinitaires. Au-delà de cet enlèvement, les GARI ont réalisé des destructions à l'explosif et des opérations de sabotage. Nombreuses ont été les personnes impliquées dans les GARI. On se souviendra de Bernard Réglat, Michel Camilleri, Raymond Delgado.

Mouvement du 2 Juin

Le « Mouvement du 2 Juin » (*Bewegung 2. Juni*) est numériquement plus faible que la RAF. Bien que d'inspiration anarchiste, il est proche de la RAF. Sa dénomination constitue un hommage à l'étudiant Benno Ohnesorg, tué le 2 juin 1967, par l'officier de police judiciaire Kurras, lors de la visite du chah d'Iran à Berlin. La principale action du groupe a consisté dans l'enlèvement le 27 février 1975 de Peter Lorenz, candidat de la CDU à la mairie berlinoise, en vue de la libération de camarades et prisonniers politiques. Les quatre « irréductibles » du mouvement, Ronald Fritzsch, Gerald Klöpper, Ralf Reinders et Fritz Teufel, sont connus sous le nom de « Bande des Quatre de Moabit ». Le groupe s'auto-dissout en 1980.

Commandos Autonomes Anticapitalistes

Les Commandos Autonomes Anticapitalistes (CAA) voient le jour au pays basque en 1976. Leur conception de la lutte consiste à venir en soutien renforcé des mouvements ouvriers et populaires. Progressivement toutefois les CAA réalisent des actions armées contre les forces de l'ordre en soutien à la répression qui s'abat sur l'ETA. En 1979, des divergences naissent au sein des CAA entre les militants acceptant de suivre la ligne et l'alternative KAS et ceux défendant le principe de l'autonomie, non seulement dans les actions menées, mais également au plan idéologique. Avec ETA-m, les CAA prennent pour cible les entreprises sous-traitantes, contractées pour le projet de centrale nucléaire à Lemoiz. L'exécution le 23 février 1984 d'Enrique Casas Vila, sénateur socialiste, candidat aux élections en Guipúzcoa et pièce maîtresse dans la coordination des Groupes antiterroristes de libération (GAL), constitue l'action la plus remarquable des CAA. Néanmoins le commando auteur de l'attentat et réfugié au pays basque nord est pris dans une embuscade le 22 mars 1984 à Pasajes où quatre de ses membres sont tués. Cette liquidation signe la fin des Commandos Autonomes.

Prima Linea

Le congrès fondateur de *Prima Linea* (Première ligne, PL) a lieu en avril 1977 à San Michele a Torri, près de Florence. Le statut de cette nouvelle organisation y est formalisé et approuvé, ainsi que la première structure de direction, dénommée Direction nationale (*Comando nazionale*). PL naît d'une scission à l'intérieur du *Comitati Comunisti per il Potere Operaio* (CCPO), après que la répression ait touché certains de ses membres. La première action signée par PL a pourtant lieu

le 30 novembre 1976 avec une intrusion dans les locaux des dirigeants de Fiat. PL, « guérilla de l'autonomie organisée », est issue des courants de *Lotta Continua* qui prônaient l'armement de masse ainsi que de membres de *Potere Operaio*. La première des actions marquantes, attribuée au groupe par la justice, a lieu le 29 avril 1976, lorsque est exécuté Enrico Pedenovi, conseiller municipal milanais du parti néofasciste, le Mouvement Social Italien (MSI). PL s'est également distinguée par une opération à l'École de gestion de Turin où, après avoir rassemblé toutes les personnes dans une salle, sont choisis cinq responsables de FIAT et Olivetti et les cinq plus vieux étudiants. On les fait mettre à genoux pour ensuite leur tirer dans les jambes. L'organisation a également à son actif l'exécution de membres des forces de l'ordre, de juges, de « collaborateurs » de justice, de responsables d'usines, de professeurs d'université. Sergio Segio et Roberto Rosso en sont des figures marquantes. William Vaccher[1] et Roberto Sandalo en sont deux repentis fameux. À la fin des années 1970, PL subit la répression. Certains militants souhaitent quitter l'organisation qui s'auto-dissout en avril 1981.

Noyaux Armés Pour l'Autonomie Populaire

Les Noyaux Armés Pour l'Autonomie Populaire (NAPAP) se constituent à la fin de l'année 1976 à partir des Brigades Internationales. S'y rejoignent des membres de *Vaincre et vivre*[2], d'anciens militants de la Gauche Prolétarienne (GP) et des personnes actives au sein du mouvement autonome. Ils revendiquent, le 23 mars 1977, l'assassinat de Jean-Antoine Tramoni qui, le 25 février 1972, avait tué Pierre Overney, ouvrier chez Renault. Les NAPAP se distinguent par plusieurs attentats anti-nucléaires, coordonnés avec d'anciens membres des GARI, au cours de l'été 1977, ainsi que par l'explosion d'une bombe, fin septembre 1977, devant le domicile du garde des Sceaux, Alain Peyrefitte, en solidarité avec leurs camarades emprisonnés, ayant commencé une grève de la faim[3]. Parmi les membres les plus connus des NAPAP, on citera Frédéric Oriach, Michel Lapeyre, Christian Harbulot. Le groupe annonce son autodissolution au cours de l'été 1977. Certains anciens des NAPAP rejoignent la Coordination autonome puis Action Directe (voir Bourseiller, 1996).

Action Directe

La première opération revendiquée d'Action Directe (AD) date du 1er mai 1979, avec le mitraillage de la façade du Conseil National du Patronat Français (CNPF) à Paris. AD a souvent été réduit à son noyau internationaliste (Joëlle Aubron, Georges Cipriani, Nathalie Ménigon, Jean-Marc Rouillan), alors que plusieurs collectifs ayant eu des fonctionnements autonomes sont associés à ce nom. Le congrès du 1er août 1982 institue une scission entre le noyau internationaliste et d'autres membres d'AD. Deux des faits les plus marquants réalisés par le noyau internationaliste sont l'exécution du général Audran, directeur des affaires internationales au ministère de la Défense, le 25 janvier 1985, et celle de Georges Besse, PDG de Renault, le 17 novembre 1986. Le 21 février 1987, les quatre membres précités sont arrêtés. Jean-Marc Rouillan estime que l'histoire d'AD a pris fin au terme de sa mise en liberté conditionnelle le 18 mai 2018 (*La Dépêche*, 26 février 2018).

---

[1] Orthographié également Waccher.

[2] *Vaincre et vivre* est un groupe issu de la Gauche Prolétarienne. Tout en menant des actions légales, il pratique également une lutte violente.

[3] « Nous, NAPAP, avertissons la justice capitaliste en général et son ministre en particulier que nous les considérons comme responsables à partir de ce jour de la santé des prisonniers politiques révolutionnaires, sans distinction d'appartenance, en grève de la faim depuis le 26 septembre, pour leurs droits les plus élémentaires » (*Le Monde*, 11 octobre 1977).

Francs-tireurs Partisans

Les Francs-tireurs Partisans (FTP) constituent une petite organisation clandestine dont les principaux membres de la branche militaire sont Yves Peirat et William Ferrari. Le groupe émerge le 14 juillet 1991 avec une attaque aux cocktails Molotov contre le siège du Front National (FN) à Marseille. L'ensemble des actions commises par le groupe visent des éléments matériels et ont des objectifs antifascistes. On citera notamment deux actions menées suite à la mort d'Ibrahim Ali[1], en février 1995. D'une part, l'attaque contre un local du FN, d'où étaient partis les meurtriers d'Ibrahim Ali le 21 février 1996. Elle est revendiquée par les FTP Groupe « Missak Manouchian ». D'autre part et à la veille de l'ouverture du procès des meurtriers d'Ibrahim Ali, le 9 juin 1998, une attaque contre le nouveau local du FN, par les FTP Unité combattante « Jean Robert ».

De chacune de ces organisations, nous avons interrogé plusieurs membres qui se répartissent numériquement comme suit :

Tableau 1 : Répartition des enquêtés dans les groupes politiques[2]

Groupes	**Nombre**
ETA	43
CAA	1
RAF	3
Mouvement du 2 Juin	1
Potere Operaïo	3
BR	6
PL	9
GARI	8
IK	11
AD	10
NAPAP	2
FTP	1
Antifasciste	1
Total	**99**

Pour comprendre qui peuvent être les individus rencontrés et jugés pour des faits de terrorisme, il convient de se départir de l'image, produite politiquement, socialement et médiatiquement, associée au terroriste. La diversité et l'absence d'exceptionnalité des acteurs interrogés peuvent être saisies à partir d'études antérieurement réalisées. En particulier, les travaux menés par Donatella Della Porta sur l'extrême gauche italienne, dont le nombre de militants est comparable à celui de l'ETA, rappellent quelques caractéristiques des membres de ces groupes. Parmi le millier d'activistes d'extrême gauche intégrés dans l'étude, seulement

[1] Jeune Français d'origine comorienne de 17 ans, tué lors d'une soirée de collage d'affiches par des militants FN.

[2] Certaines des personnes rencontrées ont fait à la fois partie des GARI et d'AD par exemple. Dans ces cas de doublons, les individus n'ont été comptés qu'une fois dans le groupe le plus récent historiquement, c'est-à-dire, pour l'exemple évoqué, dans AD plutôt que dans les GARI. On trouvera en annexe 1 (tableau 2) la liste des enquêtés et leurs caractéristiques sociodémographiques. Les entretiens qui sont le support de cette analyse ont été réalisés pour la France et le pays basque par Caroline Guibet Lafaye, à l'exception de celui d'Olivier mené par Alexandra Frénod (CNRS). Ils ont été conduits en Italie par Laura di Fabio (Univ. de Rome) et traduits, pour l'essentiel, par Grégoire Le Quang (Univ. de Paris VIII). L'enquête a été menée en Allemagne par Laura di Fabio et Juline Beaujouan (EHESS) qui s'est chargée de leur traduction.

11 %, c'est-à-dire 129, étaient clandestins (Della Porta, 1990). Au moins 66,8 % d'entre eux n'avaient jamais participé à des actions visant des personnes et 40 % n'a jamais pris part à une action armée. Seulement 6 % ont intégré les commandos et œuvré à des actions de type militaire. En revanche, 44 % se sont exclusivement cantonnés à des tâches logistiques ou administratives. De façon générale, le temps au cours duquel les acteurs ont participé à des groupes clandestins était toujours très bref. Du côté d'ETA, on a coutume de considérer que la durée de vie moyenne d'un commando est de 3-4 ans. Si l'on replace dans cette perspective la « participation à un groupe terroriste », on comprendra mieux la nature des conclusions de l'analyse normative et sociologique proposée dans le présent ouvrage.

Chapitre 2 - Éthique de la responsabilité et éthique de l'action

2.1 DE QUELLE ETHIQUE PARLE-T-ON ?

Le paradoxe de l'éthique de l'engagement politique armé.

> « La seule éthique à mon avis qui peut exister dans l'usage des armes, qui sont justement l'opposé en terme d'éthique, d'*ethos*, de vie… c'est plutôt quand des deux côtés… la force est utilisée… quand, en face, ils ont recours à une méthode qui n'est pas éthique. À partir du moment où d'un côté, du côté du plus fort, du plus injuste si on veut, on utilise arbitrairement le pouvoir, c'est à ce moment-là que la réponse a une sorte de brevet d'éthique. Ça, c'est à mon avis, le seul moment où il y a la possibilité éthique de l'utilisation de la lutte armée » (Éric).

On a coutume d'admettre que le discours de la vertu, tout en s'articulant aux idées substantielles de préférence raisonnable et de vie bonne, se caractérise par la « médiété », « sorte de milieu escarpé et juste qui sépare en chaque vertu un excès d'un défaut » (Ricœur, 2004, p. 693 ; voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*). Dès lors, la qualification de radical ou d'extrême a pour immédiat effet de rejeter hors du champ de l'interrogation morale tous ceux qui en seront frappés. Lorsque, de surcroît, ils ont eu recours ou légitimé des moyens d'action violents, la réflexion se heurte à l'interdit de la violence qui prévaut dans les sociétés occidentales. Nous proposons ici, dans un effort paradoxal, de dépasser la référence et l'écran des actes commis pour tenter de saisir/comprendre ce qui se joue derrière son usage.

Si l'on admet que « l'intention éthique, à son niveau le plus profond de radicalité, s'articule dans une triade où le soi, l'autre proche et l'autre lointain sont également honorés : vivre bien, avec et pour les autres dans des institutions justes » (Ricœur, 1990) sont au cœur de la question éthique et le paradoxe d'une éthique de l'engagement politique violent se dissout. Les acteurs, lorsqu'ils ne sont pas réduits aux actes qu'ils ont posés ou contribués à mettre en œuvre, attestent de ce souhait de vivre dans des institutions justes (voir Ricœur, 2004, p. 694). Telle est, à en croire leurs propos, l'une de leurs motivations politiques cardinales.

2.1.1 La mise à distance contemporaine de la violence physique

La réflexion que nous souhaitons mener supposer de dépasser le stigmate placé sur « ceux qui, dans le système démocratique, cherchent à s'imposer comme acteurs par la force » et qui s'avère de plus en plus prégnant « pour des raisons sociales et culturelles profondes, [dans] la dynamique de l'Occident » (Braud, 1993). En effet, les démocraties libérales contemporaines ont procédé à une distanciation progressive à l'égard de l'usage de la violence. Or « la pacification des sociétés contemporaines est allée de pair avec une réprobation et une pénalisation croissantes de la violence physique » (Fassin, 2011, p. 210). Cette réprobation et pénalisation sont corrélatives d'un rapport de substitution entre violence physique et violence morale dont les témoignages recueillis se font l'écho. Bien que la violence, en particulier la violence physique qui est la plus visible, soit souvent appréhendée comme une déviance (Merton, 1971), il existe dans les démocraties libérales des formes de violence modérées, banales, acceptées, tolérées.

2.1.2 S'agit-il de morale ou d'éthique ?

Afin de lever le paradoxe d'une éthique de l'engagement politique armé, il convient de déterminer en quel sens il peut être question de morale ou d'éthique. Avant toutes choses, se pose la question de savoir si l'on traite ici de morale ou d'éthique ? Bien que les deux termes ait un sens étymologique commun (« éthique » vient du grec *ethos*, « morale » du latin *mores*, tous deux signifient « mœurs »), on tend aujourd'hui à distinguer fortement « éthique » et « morale ».

La sphère de l'agir est régie par des obligations et des devoirs dont certains relèvent de la morale tandis que d'autres s'apparentent à une éthique. La morale désigne alors, d'une part, la région des normes, *i.e.* les principes du permis et du défendu, et, d'autre part, « le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes » (Ricœur, 2004, p. 689)[1]. L'éthique, en revanche si l'on suit l'inspiration ricœurienne, coïncide à la fois avec l'amont des normes, c'est-à-dire avec un enracinement des normes dans la vie et dans le désir, mais également avec une « éthique postérieure », traduisant l'insertion des normes dans des situations concrètes de la vie. Ces qualifications « techniques » et philosophiques des termes de morale et d'éthique permettent d'envisager les conflits armés à partir d'une perspective qui ne soit pas axiologique – *i.e.* jugeant du bien et du mal, jaugeant les valeurs à l'œuvre et visant à produire un jugement de valeur – mais simplement normative, c'est-à-dire explorant, de façon descriptive, les normes à l'œuvre dans les représentations, les discours et les interactions.

La morale, en particulier dans son interprétation kantienne, présuppose que ne peuvent être tenues pour obligatoires que les maximes d'action qui satisfont à un test d'universalisation (voir Kant, 1785, p. 25 ; II, p. 308-309 ; AK IV, 440). Or ce versant normatif n'a de sens qu'eu égard à un sujet d'obligation, à un sujet obligé. Ainsi s'articule, d'une part, le prédicat « obligatoire » qui se dit des actions et des maximes d'action et, d'autre part, un impératif qui se dit du rapport d'un sujet obligé à l'obligation (voir Ricœur, 2004, p. 690). En effet, « une norme – quel qu'en soit l'intitulé – appelle pour vis-à-vis un être capable d'entrer dans un ordre symbolique pratique, c'est-à-dire de reconnaître dans les normes une prétention légitime à régler les conduites » (Ricœur, 2004, p. 690). Dans les entretiens que nous analyserons, nous verrons combien cette dimension subjective, concernant le rapport d'un sujet obligé à l'obligation, est prééminente et vécue par les acteurs comme une injonction de premier ordre (voir chap. 3 et chap. 5, 5.1.1).

Cette articulation entre norme objective et imputabilité subjective conduit vers le concept mixte d'auto-nomie, en ce sens que s'opère une détermination mutuelle de la norme et du sujet obligé – comme le témoignage des acteurs que nous allons considérer le montre[2]. L'imputabilité, comme capacité proprement éthique, comme capacité à se reconnaître comme l'auteur véritable de ses propres actes (voir chap. 5, 5.1.3[3]), distingue une partie des acteurs rencontrés. Or l'imputabilité peut aussi bien être associée au concept grec de préférence raisonnable qu'au concept kantien d'obligation morale.

L'imputabilité n'est pas le seul facteur qui autorise à convoquer la référence à la morale pour envisager les acteurs désignés. Les sentiments moraux, tels le sentiment d'injustice ou l'indignation, le justifient également. En effet, ces sentiments se situent à la jonction entre le royaume des normes et de l'obligation morale (*i.e.* la dimension objective et normative du devoir), d'un côté, et celui du désir de l'autre (*i.e.* la dimension subjective du sujet obligé). Nous verrons la fonction et le rôle des sentiments d'injustice dans les trajectoires des acteurs, aussi bien au moment des faits que dans la reconstruction rétrospective des motifs de la

[1] La morale désigne « une existence caractérisée par l'immanence des normes » (Jaffro, 1995, p. 229).

[2] À travers par exemple le fait de ne pas tuer un présumé traître – ancien camarade que l'on connaît – quand bien même l'organisation en aurait donné l'ordre (voir Mathieu infra), le refus des crimes de masse, d'attaque de civil ou d'attentat à la vie humaine.

[3] Voir infra les discours de Cyprien et Margareth.

« bifurcation » politique (chap. 5, 5.2.3)[1]. Enfin la notion de préférence raisonnable (*prohairesis*), c'est-à-dire la capacité de dire et de considérer que ceci vaut mieux que cela et d'agir selon cette préférence pourra être convoquée dans l'analyse des usages de moyens violents[2]. Or cette capacité tient lieu de médiation, de moyen terme entre les deux dimensions objective et subjective de l'obligation, entre la norme qui oblige et le sujet de l'action.

2.1.3 Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction

Si la morale interroge le rapport d'un sujet à des normes, l'éthique concerne, pour sa part, l'insertion des normes dans des situations concrètes de l'existence, la lutte politique n'en pouvant être exclue *a priori*. Kant (1797) interrogeait déjà la possibilité d'une subordination du politique à la morale, en l'occurrence les rapports entre la normativité pratique et l'effectivité, entre l'idéalité de la norme et la réalité effective, tout en considérant que l'impératif catégorique a une réalité objective et désigne, comme tel, une *praxis*. Cette insertion peut s'opérer selon diverses modalités. Ainsi on distinguera l'éthique de la responsabilité (*Verantwortungsethik*) de l'éthique de la conviction (*Gesinnungsethik*) (voir Weber, 1919 ; Aron, 1967 ; Weyembergh, 1972). Quel sens et quel contenu l'« éthique de la responsabilité » et « éthique de la conviction » trouvent-elles dans notre champ ? L'éthique de la responsabilité relève de la rationalité téléologique, en ce sens qu'elle est rationnelle par rapport à une fin, à un but poursuivi par celui qui agit et qu'il a, sinon posé lui-même, du moins clairement reconnu. Cette rationalité téléologique, visant un but, est à l'œuvre dans toutes les organisations politiques et armées poursuivant des buts explicites et clairement énoncés.

L'éthique de la responsabilité, pour sa part, se caractérise par l'attention aux *moyens* dans une double perspective, qui concerne à la fois leur *efficacité pratique*, opératoire (car c'est bien la fin – par exemple le renversement de la société contemporaine ou la fin d'une domination perçue comme coloniale – qui justifierait les moyens) d'une part, et leurs *conséquences*, d'autre part[3]. Dans un contexte politique institutionnel, le souci d'efficacité encourage le pragmatisme, le compromis, une tendance à réajuster moyens et finalités, selon les aléas de l'action, à redessiner les contours du but visé, comme cela a pu être le cas pour ETA ou IK qui ont nuancé leurs

---

[1] Nous avons proposé des analyses préliminaires de la place des sentiments d'injustice dans les parcours en radicalité (Guibet Lafaye, 2017b, 2019). Elles trouvent un écho dans les travaux menés sur des acteurs impliqués dans des luttes politico-religieuses (Khosrokhavar, 2006).

[2] Aux marges de l'échantillon, le discours de Ziggy antifasciste de 33 ans permet de le comprendre : « j'aime pas le terme extrême, et quand les gens me parle de radical, je dis : pour moi c'est pas radical ou extrême de… chercher à avoir un meilleur système de santé, un meilleur rapport au travail, je vois pas ce qui est fou là dedans, en fait. De la même manière, je vois pas où est la folie que quand il y a un gars qui te massacre, qu'il soit flic ou pas, de lui remettre un coup. Je vois pas où c'est du radicalisme ou de l'extrémisme. Pour moi, ça va de soi ». S'il semble que la préférence « révolutionnaire » soit aux antipodes d'une « préférence raisonnable », la rationalité des luttes de libération nationale se comprend à partir d'un regard rétrospectif et au vu des succès de combats menés dans le Tiers Monde ou l'Amérique du sud dans les années 1970-80. La fin de certaines colonisations, la victoire du Vietminh et du Viêt-Cong sur les États-Unis et la France, les succès de mouvements de guérilla en Amérique du sud (Nicaragua et Salvador) offrent par exemple aux militants basques, s'appuyant sur les cadres interprétatifs de la colonisation (Fanon, 1961), une perspective pour appréhender leur situation et son avenir. De façon comparable, ce qui a été perçu comme les succès de la résistance face au fascisme en Italie ou au nazisme en France a constitué un possible pour des acteurs se pensant comme des résistants, luttant contre la montée du fascisme en Italie. De l'autre côté du spectre politique, le choix fait par l'État italien de s'engager dans une « stratégie de la tension », y compris en sacrifiant plusieurs centaines de citoyens dans l'attentat de la Piazza Fontana, peut être envisagé non pas seulement comme un calcul politique mais aussi comme une préférence raisonnable pour rétablir l'ordre en Italie. C'est certainement sous cet aspect que cette option violente a pu être envisagée par ses instigateurs.

[3] Nous verrons ultérieurement comment Frédéric souligne l'importance de ne pas faire de l'adversaire ou de l'ennemi une victime, lorsqu'on le prend pour cible (voir chap. 4, 4.2.1, p. 160, note 1*).

revendications d'indépendance[1]. Ces réajustements permettent d'envisager cette éthique comme une « éthique du succès » (*Erfolgsethik*) ou une « éthique de l'adaptation au possible » (Weber, 1919).

Au-delà de ces réajustements, l'éthique de la responsabilité suppose une attention aux conséquences des moyens utilisés et aux conséquences en général des actions entreprises et menées jusqu'à leur terme, comme nous le verrons dans la description des éthiques appliquées de la violence politique (chap. 4, 4.2.2). Les *conséquences* sont soigneusement examinées, pour autant qu'existe un risque qu'elles soient contre-productives par rapport au but visé ou *néfastes pour d'autres finalités*, jugées importantes ou pour certaines valeurs à respecter[2]. Nous verrons que la distinction entre attentats ciblés et indiscriminés joue un rôle clé au même titre que celle entre atteinte à la personne et atteinte aux biens. L'éthique de la responsabilité implique une attention aux conséquences, le souci des effets de l'action sous ses divers aspects et aussi eu égard à tous les intéressés. Elle se préoccupe des *conséquences concrètes de l'action sur les autres* et nous verrons à quel point cette question se pose avec les personnes rencontrées. Cette attention aux conséquences distingue la morale de ce type d'engagement d'une morale de l'intention – de type kantien – qui voudrait que le critère de la moralité ne réside pas dans le succès ou dans les buts de l'action mais dans la nature de l'intention, du vouloir lui-même. Tenir compte des conséquences suppose de prévoir. Ainsi une composante essentielle de l'éthique de la responsabilité est la capacité d'anticipation et de prédiction quant aux effets des actions entreprises et des moyens utilisés. L'anticipation et l'incertitude quant aux conséquences de certaines actions requièrent, dans certains cas, la précaution dont les témoignages recueillis suggèrent de multiples occurrences.

L'enjeu et la thèse du présent travail consistent à montrer que l'éthique de l'engagement politique armé de l'extrême gauche européenne et de certaines luttes de libération n'est pas une éthique de la conviction, contrairement à ce que l'on pourrait penser à la lecture de certains manifestes, mais une éthique de la responsabilité, dès lors que l'on prête attention aux discours des acteurs, ayant été impliqués dans ces combats, et pour autant que l'on analyse les principes qui ont guidé leurs actions. Le discours de Serge Netchaïev est paradigmatique d'une éthique de conviction :

> « le révolutionnaire est un homme condamné d'avance : il n'a ni intérêts personnels, ni affaires, ni sentiments, ni attachements, ni propriété, ni même de nom. Tout en lui est absorbé par un seul intérêt, une seule pensée, une seule passion – la révolution […]. À ses yeux, il n'y a de moral que ce qui contribue au triomphe de la Révolution ; tout ce qui l'empêche est immoral […] Le révolutionnaire ne peut chérir et traiter en ami que celui qui a réellement fait preuve d'une activité révolutionnaire égale à la sienne. La mesure de l'amitié, du dévouement et autres devoirs envers un camarade, est déterminée exclusivement par le degré d'utilité de celui-ci au point de vue des effets pratiques de la révolution destructrice » (Netchaïev, 1869).

En ce sens, le partisan de l'éthique de conviction « ne se sentira *responsable* que de la nécessité de veiller sur la flamme de la pure doctrine afin qu'elle ne s'éteigne pas » (Weber, 1919, p. 173). Le partisan de l'éthique de conviction entretient « un rapport inconditionnel ou quasi inconditionnel » à une ou plusieurs valeurs qui « dominent toutes les autres » (Bronner, 2001, p. 150). Le recueil de données primaires, auprès d'acteurs commentant leurs trajectoires et leurs actions, permet de nuancer la thèse selon laquelle ils adhéreraient nécessairement à une éthique de conviction. La distinction entre ces deux types d'éthique a été convoquée pour élucider les divergences de position entre les partis légalistes basques : AB et Batasuna (voir Lacroix, 2013,

[1] On le voit également lorsque ETA a décidé des cessez-le-feu unilatéraux.

[2] Existe en particulier le risque, souvent évoqué dans les organisations clandestines ou illégales, de se couper de la population.

p. 38). Nous la convoquerons plutôt pour comprendre les positions normatives et politiques assumées par certains acteurs de la lutte armée.

Cette élucidation de la rationalité en valeur s'inscrit dans l'idéal wébérien d'une élucidation philosophique du sens des valeurs, *i.e.* d'une « interprétation des valeurs » (Weber, 1922b, p. 309 *sqq*.). La distinction entre rationalité en valeur et rationalité en finalité ressortit à la sphère du sens subjectif. Elle oppose deux façons dont les acteurs peuvent comprendre leur agir. Ces deux types de rationalité définissent chacun un horizon de sens, dans lequel l'acteur inscrit son agir et les attentes que cet agir implique concernant les actions des autres participants. Cette distinction, rationalité en valeur ou rationalité en finalité, éthique de la conviction ou éthique de la responsabilité, présente également une valeur heuristique, de sorte que l'interprétation du sens subjectif de l'agir fait « comme si » les acteurs prêtaient à leur agir un sens axiologique ou téléologique. Il s'agit dès lors d'identifier les indices empiriques à partir desquels distinguer ces deux orientations de sens (tels la recherche de l'équité *vs*. la maximalisation du profit, pour les deux types de finalité ; tels la responsabilité historique et l'injonction morale, pour les deux formes de la responsabilité) qui renvoient chacun à un sens objectif (comme l'idéal normatif de l'échange équitable *vs*. la théorie marginaliste, ou la pureté morale *vs*. le pragmatisme).

2.2 L'ETHIQUE ABORDEE PAR LA SOCIOLOGIE

Les distinctions, de nature philosophique, précédemment abordées trouvent un ancrage et une illustration dans les dispositions des acteurs et le fonctionnement des organisations illégales étudiées. Leur « éthique » peut alors devenir un objet d'étude sociologique. La dissociation entre éthique et morale s'avère utile et éclairante pour préciser le positionnement des acteurs et identifier des phénomènes sociaux distincts. En effet, des instances éthiques et morales donnent vie, dans leurs manifestations observables, à des phénomènes sociaux de types différents. Durkheim parle de morale, Weber d'éthique car ils font, l'un et l'autre, référence à « deux classes de phénomènes qui, bien que souvent entremêlées dans la réalité sociale, restent pourtant hétérogènes dans leur origine et leur nature » (Turina, 2010, p. 182).

En l'occurrence et dans une perspective sociologique, on entend par « morale » « un système de normes imposées par un groupe, […] qui assure l'ordre entre ses membres par l'appel à des sentiments donnant à ces normes elles-mêmes une valeur inconditionnelle » (Isambert *et al.*, 1978, p. 337). Alors que certains phénomènes sociaux consistent à défendre les intérêts du groupe (en marquant les frontières, en excluant ou réduisant au silence les dissidents, en protégeant l'orthodoxie, en évitant des confusions identitaires avec d'autres groupes, etc.) et s'inscrivent dans cette morale de groupe, la défense de ces intérêts peut, par ailleurs, être motivée par des *contenus moraux*, tels la lutte contre les discriminations, les inégalités – interprétées comme engendrées par le capitalisme –, le racisme, la protection des travailleurs, le refus de l'exploitation et de la domination, du fascisme, de la violence d'État.

Au sein de ces ensembles s'articule une morale, c'est-à-dire un ensemble de pratiques, d'habitudes et de valeurs communes, qui marquent la cohésion et l'appartenance au groupe, aussi bien que la frontière avec « les autres ». Cette dimension est celle qui, concernant les organisations armées, a jusqu'à présent été le plus étudiée par la littérature secondaire. En revanche, les contenus moraux qui nourrissent ces attitudes de défense du groupe, tout comme l'adhésion à un style de vie articulé autour de principes, décrivant les contours d'une éthique (Weber, 1996), au sens d'*une conduite de vie organisée avec plus ou moins de cohérence autour de certains principes*, ont été délaissés. Ces contenus sont pourtant consciemment élaborés – autour de la lutte contre le capitalisme et les discriminations, de la libération nationale et sociale – et portés par un choix délibéré. Les acteurs assument leur engagement en référence à ces contenus moraux, comme nous le montrerons (chap. 3). Ce faisant, « la rébellion contre l'ordre moral

peut être considérée comme [une] conduite éthique » (Isambert *et al.*, 1978, p. 337). À un autre niveau, l'objection de conscience illustre une telle conduite éthique, pour autant qu'elle incarne le refus de se plier à la « raison de groupe », *i.e.* à la raison d'État, en se justifiant de contenus moraux empruntés à la philosophie ou aux religions.

Ces éléments suggèrent donc de distinguer la morale de l'éthique pour autant que la première coïncide avec un respect dû au groupe, appelant des sanctions, lorsqu'il est transgressé (voir Durkheim, 1924), et que la seconde reflète une conduite de vie qui s'inspire de principes déterminés (voir Weber, 1996 ; Turina, 2010, p. 181). Dans cette perspective, la conduite de vie s'envisage comme incarnant et coïncidant avec un projet éthique, dès lors que celui-ci exprime une doctrine plus ou moins formalisée, contrastant avec les modes de vie ordinaires, et inspirant des acteurs œuvrant pour des changements sociaux majeurs[1]. Une éthique cohérente peut être le choix de quelqu'un qui, dans certains cas – en l'occurrence dans les groupes étudiés –, fait quelque chose *contre* la morale du groupe dominant ou majoritaire ou contre la loi, et tente de dépasser les conventions morales ou les lois du pays. On s'efforcera alors d'appréhender la revendication *morale*, associée à cette forme d'action politique (voir chap. 3) plutôt que d'interpréter l'engagement comme le reflet mécanique de dispositions acquises, comme le fruit d'un calcul rationnel (Agrikoliansky, 2001) ou d'une dérive pathologique. L'originalité de l'ouvrage consistera à mettre en évidence les aspects moraux de la lutte de l'extrême gauche et de libération nationale, parallèlement à et au-delà des revendications et des stratégies politiques. Il s'agira ainsi de dévoiler les contenus moraux de la protestation et de l'action politique.

Quoique les façons de faire et les manières d'agir des acteurs, engagés dans la violence politique, se distinguent en tous points d'actions renforçant l'ordre moral, la conformité des mœurs et la cohésion du groupe dominant, elles dévoilent des règles de conduite, intégrées dans des choix de vie s'opposant aux habitudes du plus grand nombre et susceptibles, aux yeux des acteurs, d'induire, sur la longue durée, des changements sociaux. Sont alors revendiqués et assumés des défis éthiques, s'articulant autour de la solidarité, de la défense des plus défavorisés – pour certains groupes de l'autonomie –, et portés contre des normes morales dominantes. Ces modes de vie et d'action visent à produire des changements dans les idéologies et pratiques contemporaines. Ils s'appuient sur des conduites de vie se voulant cohérentes et se donnant pour objectif de *modifier l'ordre social par le biais de l'engagement personnel et de la lutte organisée* (voir chap. 5). Ainsi l'ensemble des groupes étudiés promeut des positions et principes révolutionnaires appelant une modification des attitudes individuelles. Les acteurs se situant dans une logique d'opposition aux idées et aux modes de vie traditionnels ou dominants, ils visent à les faire évoluer. La perspective, pour ces éthiques minoritaires promouvant le rejet de la domination, le refus du patriarcat et de l'exploitation notamment, est, à terme, de s'institutionnaliser pour devenir des normes morales dominantes.

Or cette dimension de production des normes et d'élaboration axiologique graduelle peut être saisie à travers les récits des acteurs. En effet, « la propension à la morale ne reflète […] pas simplement des normes et des croyances qui guideraient inflexiblement les choix d'action [quand bien même l'ancrage dans une histoire et une doctrine politiques sont très présents au sein des groupes étudiés] mais procède plutôt d'un travail continu d'interprétation du passé et d'ajustement à la situation présente » (Agrikoliansky, 2001, p. 39). L'attitude militante – y compris de la part d'acteurs ayant usé de moyens politiques illégaux et violents – passe par l'insertion de principes dans des situations concrètes (voir chap. 4), cette insertion supposant de conférer une attention notable à la situation face à laquelle on se propose de réagir ou

[1] Si la clandestinité n'avait pas simplement une fonction stratégique et pragmatique, elle aurait pu être envisagée sous cette modalité. En revanche, la dimension de sacrifice de soi, dont témoignent les réseaux de soutien des clandestins notamment d'ETA mais qui s'observe également parmi les guérilleros du PKK ou des FARC, témoigne du choix pour une conduite de vie s'écartant des modes de vie ordinaires et endossée en vue de parvenir à des changements sociaux majeurs.

d'intervenir. Nous envisagerons donc, dans ce qui suit, la possibilité d'une éthique de l'engagement politique armé dans la double modalité d'éthique fondamentale, c'est-à-dire de conduite de vie organisée autour de principes (chap. 3), mais également d'éthique appliquée pour autant qu'elle implique un passage à l'action et, en l'occurrence, à l'action dite violente (chap. 4). Ces catégories morales offrent ainsi des outils et des jalons pour une lecture de sociologie historique du déploiement de la violence politique dans les groupes clandestins étudiés.

Chapitre 3 - Une morale dans l'engagement politique armé ?

Eu égard à la distinction précédemment établie entre « éthique » et « morale », nous traiterons à présent de ce qui relève de la « morale », définie de façon sociologique, comme un ensemble de pratiques, d'habitudes et de valeurs communes, qui marquent la cohésion et l'appartenance au groupe, aussi bien que la frontière avec les « autres » extérieurs à ce dernier. Le fonctionnement de groupes clandestins ainsi que leurs aspects organisationnels ont été étudiés dans la mesure des capacités des chercheurs et des limites de leurs accès à ceux-là. Nous souhaitons, pour notre part, mettre en évidence la dimension normative de ces fonctionnements, à partir d'un regard immanent fondé sur les propos recueillis auprès des acteurs de ces collectifs. Cette dimension n'a pas systématiquement été abordée pour elle-même, pas même dans les récits autobiographiques des parties prenantes des conflits (Klein, 1980 ; Curcio, 1993). Dans ce chapitre, nous prêterons en revanche une attention particulière à l'éthique de l'engagement politique armé dans sa double modalité d'éthique fondamentale, c'est-à-dire de conduite de vie organisée autour de certains principes – coïncidant avec ce que la sociologie décrit comme une « morale » – (voir chap. 3, 3.2, 3.3 et chap. 5), mais également d'éthique appliquée, en un sens philosophique, pour autant qu'elle implique, en son premier versant, un passage à l'action et, en l'occurrence, à l'action dite violente (voir chap. 4, 4.2).

Notre approche méthodologique consiste à partir des individus et de leur parcours de vie pour seulement, dans un second temps, questionner la manière dont leur existence peut éventuellement être en partie déterminée par des facteurs structurels aux niveaux méso et macro. Cette démarche se situe dans un cadre d'analyse compréhensif, attentif aux justifications produites par les acteurs. Cette perspective signifie-t-elle que nous nous bornons à justifier et à légitimer les parcours envisagés et leurs modes d'action (voir Jongerden, 2016) ? L'approche compréhensive ne consiste pas tant en une justification qu'elle ne part du postulat selon lequel les discours des acteurs manifestent que leurs actions font sens et ont un sens, pour eux-mêmes et pour leurs groupes (voir Becker, 1998). Elle suppose également de cerner le contexte social dans lequel ces actions surviennent et prennent sens, tout en saisissant la signification que leurs actions ont pour les acteurs, aussi bien que les concepts qu'ils convoquent et leurs idéaux. C'est cette dimension signifiante que nous tenterons de cerner en identifiant, dans les discours recueillis, les représentations et les cadres de lecture projetés par les militants sur leur propre trajectoire, les raisons de leur engagement ainsi que les justifications qu'ils produisent. Cette démarche revient en outre à traiter les individus inculpés voire condamnés pour des faits de terrorisme comme des acteurs politiques, dotés d'un intérêt pour la chose politique voire pour le bien commun et ayant la volonté de l'élaborer et de l'articuler (voir Gould, 1995, p. 95). Une telle méthode fait une place à leur capacité réflexive d'analyse de leurs actions, à leur conscience discursive et pratique, ainsi qu'à leur aptitude à fournir des raisons et à rationaliser leur conduite (voir Giddens, 1979)[1].

L'analyse des représentations et des cadres de lecture projetés sur l'environnement est décisive dans la mesure où l'on a coutume de considérer que la radicalisation violente relève d'un mécanisme d'interprétation de la réalité sociale qui encourage le recours à la violence (Crettiez, 2011). Ce passage à l'action suppose pourtant trois dimensions : en premier lieu que les acteurs potentiellement mobilisés s'accordent sur un diagnostic de la situation (*diagnosis framing*) qui identifie le problème et attribue des responsabilités à des acteurs identifiés (tels l'État ou la police), ensuite qu'ils convergent sur un moyen d'y remédier ou, tout au moins, de s'y attaquer (*prognostic framing*) et, enfin, sur la nécessité et la possibilité d'agir (*motivational framing*).

[1] L'entretien semi-directif constitue alors la méthode appropriée pour autant que « la construction de l'information et de la signification passe par des voies multiples, orientées vers ce que l'on peut appeler une élaboration dialogique, condition de la production narrative, et irréductible à une doctrine abstraite et uniforme qui serait indifférente aux coordonnées de la situation et aux caractéristiques des interactants » (Demazière, 2007a, p. 91).

En effet l'idéologie, en tant que telle, ne conduit pas naturellement l'acteur, adhérant à une doctrine ou convaincu par son contenu, à user de la violence. Cette élaboration des significations opère au plan micro et mésosocial. Elle n'est pas indépendante du travail biographique, en tant qu'activité de symbolisation et d'unification de sa propre expérience (Voëgtli, 2004), auquel l'enquêté s'adonne lors de l'entretien.

3.1 NORMES ET VALEURS DANS L'ACTION POLITIQUE ILLEGALE

3.1.1 Cartographie des normes et valeurs

Nous commencerons cette exploration normative, se déployant aux plans micro et mésosocial, par une cartographie à valeur descriptive des normes et des valeurs mises en avant par les acteurs ayant conduit des actions illégales. Pour s'orienter dans la complexité du matériau recueilli et le traiter de façon systématique, une fiche de synthèse, contenant un résumé des informations associées à chaque entretien, a été réalisée selon la méthode d'Huberman et Miles (1991). Tous ont été soumis à une analyse individuelle à partir d'un codage thématique, permettant d'identifier des régularités dans les discours. La condensation des données brutes s'est appuyée sur plusieurs méthodes prenant pour objet les mots des enquêtés. Ces vocables constituent le support premier et essentiel de l'analyse. À partir de ces derniers, la condensation des données a procédé en plusieurs opérations, passant en premier lieu par la constitution d'une fiche de synthèse pour chaque entretien. Cette fiche contient un résumé des informations émanant de chaque contact avec le terrain et de chaque entretien. Nous avons ensuite procédé au codage de ces derniers en vue d'une classification. Ces codes sont des catégories, utiles pour résumer et regrouper des segments de données. La classification permet d'exploiter l'entretien à des fins de connaissance, de compréhension et d'analyse. Elle facilite l'exploration, la description (consistant en identification, description, classification) ainsi que la mise en relation (passant par l'analyse et la comparaison). À cette catégorisation, nous avons ajouté un codage thématique, d'un niveau plus général et plus explicatif que le précédent. Ce « métacode » recherche les « régularités répétables » à travers tout le corpus. C'est à partir des codes utilisés et des relations entre ces codes que se construit la réflexion théorique.

Afin de réaliser cette cartographie des aspects normatifs de l'engagement politique armé, nous avons, en premier lieu, produit une synthèse des réponses aux trois questions suivantes : 1. « pensez-vous qu'il puisse y avoir une morale ou une éthique, lorsque l'on s'engage dans la lutte armée ? »[1] ; 3. « y a-t-il des choses que vous n'êtes pas ou vous n'étiez pas prêt à faire ? » ; 3. « jusqu'à quel point ne voudriez-vous pas utiliser la violence ? ». Nous avons ensuite procédé à une identification systématique de toutes les valeurs (solidarité, fraternité, générosité, honnêteté, sincérité, courage, persévérance[2]) et normes convoquées par les enquêtés soit de façon spontanée[3], soit dans la description de situations susceptibles de faire intervenir des normes morales. À plusieurs reprises par exemple, des enquêtés sont sur le point de commettre une action (exécution, mitraillage) et s'aperçoivent sur l'instant de la présence non anticipée d'enfants. À la question 1 – désignée comme la « question de référence »[4] – trois personnes seulement ont répondu non (voir annexe 2). On recueille 88 réponses affirmatives dont 76 absolument catégoriques dans l'affirmation (voir annexe 2, tableau 3).

---

[1] La question est associée à l'éventuelle relance : « comment la décririez-vous [cette morale, cette éthique] ? »

[2] On pourrait y ajouter la coopération, l'altruisme, la confiance et la réciprocité qui dessinent autant de comportements prosociaux.

[3] S. Segio, lorsqu'il est interrogé sur la signification de son engagement, avoue : « je dirais que ça a été un ensemble de motivations éthiques, de références culturelles, idéologiques, une volonté utopique ».

[4] Dont les réponses sont indécidables dans 7 cas.

Cette cartographie permet d'élucider la question des valeurs revendiquées, d'une part, individuellement par les acteurs dans leur lutte, ainsi que par les groupes, comme leur « marque d'identité ». Elle contribue également, d'autre part, à cerner les références morales tenant lieu d'horizon normatif des pratiques de membres de groupes armés. Les valeurs revendiquées sont pensées et présentées comme distinctives de celles jugées caractéristiques de l'« ennemi » (la différenciation étant plus aisément réalisable à partir des entretiens avec les membres d'ETA, d'AD (Cyprien, Gabrielle[1]) voire d'IK. Il s'agit ainsi, à travers les principes, normes et valeurs mis en avant, de saisir la dimension symbolique qui accompagne les actions des groupes armés (voir Della Porta, 2010, p. 283).

3.1.2 La constitution d'un univers normatif légitime

La cartographie réalisée participe de l'élucidation d'un univers normatif dont la validité apparaît aux acteurs bien supérieure à celle des normes socialement dominantes. Se trouve ainsi dévoilée une « coordination non consciente des conduites et des représentations par des schèmes collectifs implicites » (Heinich, 2006, p. 18), cette coordination coïncidant avec ce que Durkheim (1906) aurait appelé le « social ».

Que l'on considère ces groupes armés ou toute autre communauté sociale, la participation à un collectif soumet l'individu à l'apprentissage de valeurs, de normes, d'usages ou de conventions, au moyen desquels il fait l'expérience du monde. Cet apprentissage est conçu, par la sociologie, soit comme le produit des forces de la tradition ou de la socialisation – conformément aux thèses d'inspiration culturaliste[2] et fonctionnaliste[3] – soit comme un effet d'intériorisation induit par l'interaction sociale, si l'on admet la thèse structuro-fonctionnaliste (Parsons, 1949 ; Merton, 1971). Ce faisant, les individus tendent à respecter la contrainte qui les fait vivre en société, sans recours à la force et avec une grande régularité. Ces dispositions résultent d'un apprentissage qui se réalise de façon insensible et duquel l'individu a peu de chances de s'affranchir, pour autant qu'il coïncide avec une intériorisation des normes. Ces dernières sont de deux sortes (voir Parsons, 1949) : un premier type de normes concerne les conventions, habitudes et manières d'appréhender le monde. Elles s'acquièrent dans le cours de la socialisation primaire qui porte l'enfant vers l'âge adulte[4]. Un second type de normes est produit par une sorte d'équipement cognitif de base, au moyen duquel une signification peut être attribuée à une activité. Ce sont des « variables de configuration » (Parsons, 1949, chap. 2) ou catégories de pensée qui permettent à l'individu de juger du type d'action dans lequel il est pris et de s'adapter aux circonstances évolutives des échanges sociaux.

Loin d'être transcendantes, les valeurs prennent sens et sont institutionnalisées dans un contexte d'interaction. Autrement dit, elles prescrivent avec plus ou moins de précision ce qui est désirable, convenable ou obligatoire dans un contexte donné. Elles éclairent l'individu sur lui-même et l'informent de ce qu'il peut et doit attendre d'autrui (Bourricaud, 1977, p. 73). Réciproquement, toute interaction sociale s'inscrit dans un contexte régi par des normes. On parle de sous-culture, lorsque plusieurs individus partagent un même ensemble de valeurs, constituant des références ou des normes autorisant l'interprétation des choses et des événements, et que s'instaure, entre eux, une communication assurant le bon déroulement de l'interaction (voir Parsons, 1949). La sous-culture délinquante n'est pas simplement constituée

[1] Les caractéristiques sociodémographiques des enquêtés figurent en annexe 1.

[2] Voir Mead, 1963 ; Benedict, 1934, 1938 ; Hannerz, 1983.

[3] Voir Mead, 1934 ; Merton, 1938, 1971 ; Parsons, 1949 ; Nadel, 1970 ; Goffman, 1983.

[4] « La socialisation désigne le double mouvement par lequel une société se dote d'acteurs capables d'assurer son intégration, et d'individus, de sujets, susceptibles de produire une action autonome » (Dubet et Martuccelli, 1996, p. 511).

par une série de règles ou l'adhésion à un mode de vie différent, hermétique ou même en conflit avec les normes dominantes de la société, mais elle se définit par sa « polarité négative » vis-à-vis de ces normes (voir Ogien, 1995, p. 95). Cette sous-culture tire ses normes de la culture dominante tout en *en inversant le sens*. En somme, la conduite du déviant est normale, par rapport aux principes de sa sous-culture, précisément parce qu'elle est anormale selon les normes de la culture dominante (voir Cohen, 1955, p. 26). La violence illégale des organisations clandestines a été considérée comme participant d'une sous-culture régie par un système de valeurs distinctif. Celui-ci a été considéré « non seulement comme une rupture avec la normalité mais aussi comme le développement d'une contre-culture, d'un système de normes et d'objectifs alternatifs qui établissent des frontières, réduisent les contraintes, imposent le consentement, et – dans une situation d'isolement complet avec le reste du monde – remplace les normes communes du juste et de l'injuste, du bien et du mal par une orientation normative distincte ou alternative » (Jäger, 1981, p. 157).

En effet les normes, qui régissent les interactions sociales, sont à la fois prescriptives et procédurales (voir Ogien, 1995, p. 203). Dans le champ philosophique, on estime également que « le pouvoir du choix rationnel ne s'étend pas aux intérêts et aux orientations axiologiques elles-mêmes, mais les présuppose comme données » (Habermas, 1991, p. 102). Les normes, d'une part, instituent une codification explicite de l'action. Elles établissent des injonctions, dont le respect est contrôlé. Elles posent un cadre stable, et donc prédictible, à une série délimitée de relations sociales. D'autre part et sous leur aspect formel, les normes s'apparentent aux éléments constitutifs du processus d'interaction. Dès lors, leur transgression, *i.e.* la déviance, peut consister soit à enfreindre une prescription, c'est-à-dire à se mettre ou à être mis en marge d'une activité sociale de manière transitoire, soit à ne pas appliquer une règle de conceptualisation, c'est-à-dire à s'exclure, ne serait-ce que de façon momentanée, de l'ordre même de la rationalité, à faire peser un doute sur sa participation à la rationalité communément partagée.

Néanmoins la définition même de la nature des normes – c'est-à-dire la conception de la normalité – varie selon le modèle théorique explicatif de l'action adopté. En effet, la sociologie a recours à deux paradigmes – respectivement normatif et interprétatif – pour appréhender leur nature (voir Wilson, 1970). Dans le premier, l'individu intériorise ou incorpore un système de valeurs, imposé par la culture ou la structure sociale à laquelle il appartient. Ici, la normalité est inhérente à des manières de faire, entièrement déterminées par une disposition à la conformité, qui fait directement partie de l'équipement mental des membres d'un groupe social. Dans le paradigme interprétatif, en revanche, l'individu est considéré comme pris dans des situations d'action. Il peut juger de l'opportunité de respecter les contraintes des systèmes de valeurs, dont il connaît l'existence et qui s'actualisent dans l'activité pratique. Ici, la normalité est le produit de l'action plus qu'un lot de prescriptions censé en fixer *a priori* la forme et le contenu. Ce paradigme est le plus pertinent et le plus approprié pour rendre compte des dilemmes normatifs dans lesquels les individus, rencontrés dans le cadre de la présente étude, sont pris.

Pour les tenants du paradigme normatif, les critères utilisés pour apprécier la conformité de l'action aux normes sont fixes et extérieurs à l'action : ils appartiennent à une culture, à une sous-culture ou à un système de valeurs tenus pour invariant et imposant un ensemble précis de normes de conduite auquel l'individu ne saurait se soustraire. Pour ceux qui privilégient le modèle interprétatif, ces critères prennent plus volontiers l'allure de règles, c'est-à-dire de principes de conceptualisation permettant d'évaluer la conformité de l'activité d'un partenaire en relation à une situation particulière. Néanmoins qu'elle adopte le modèle normatif ou interprétatif, l'analyse sociologique conçoit rarement le rapport entre déviance et conformité dans les termes d'une séparation franche.

En particulier, la lecture fonctionnaliste des normes sociales suggère que « le normal et le stigmatisé ne sont pas des personnes mais des points de vue (voir Goffman, 1975, p. 161). Ces points de vue sont socialement produits, lors des contacts entre individus s'y conformant et ne s'y conformant pas, en vertu des normes insatisfaites qui influent sur la rencontre. Ainsi un acte

tenu pour déviant, lorsqu'il est décrit à l'aide de critères relevant d'un certain ordre normatif, peut être considéré comme normal, lorsqu'il l'est en usant de critères propres à un autre ordre normatif. C'est précisément ce décalage entre univers normatifs que permettent de saisir les discours des acteurs rencontrés, le fait que leur engagement et leurs actions s'inscrivent et répondent à un ordre normatif qui constitue l'image inversée de l'espace normatif socialement et politiquement légitimé. Cet univers constitue le champ normatif au sein duquel leurs actions prennent sens et font sens à leurs yeux. Tout en étant intrinsèquement lié aux cadres de lecture à partir desquels les acteurs interprètent la réalité sociale et historique, cet univers résulte également de dispositions subjectives inhérentes aux individus, telles la sensibilité à l'injustice, l'exposition à des chocs moraux. Dès lors la déviance apparaît comme un jugement exprimant une relation plutôt que comme un état de fait (Ogien, 1995, p. 201). Les termes mis en relation – « normal », « déviant », « terroriste », « résistant » – ne sont pas prédéfinis ni préexistants. Il appartient à chacun d'opérer le choix de leur détermination, en raison de ses préférences théoriques, ainsi que le suggère Jean-Claude Chamboredon (1971) et comme les entretiens réalisés en donnent de nombreuses illustrations[1].

Toute théorie de la déviance défend donc une certaine *idée de la normalité*, en ce qu'elle attribue un contenu chaque fois différent à un système de normes spécifique (Ogien, 1995, p. 202). Ainsi pour les culturalistes et les fonctionnalistes, ce contenu renvoie essentiellement à des prescriptions traduisant des valeurs particulières en pratique[2]. Pour les structuro-fonctionnalistes, il s'agit d'un mixte de valeurs et de règles d'interaction universellement partagées par les acteurs. Pour les interactionnistes, la normalité s'épuise dans les principes généraux de l'intercompréhension. Enfin, pour les théories critiques, ce qui est tenu pour « normal » traduit un arbitraire culturel imposant une forme déterminée de domination. Au vu de cette variabilité dans la détermination sociologique de ce qui peut constituer la normalité, il est pertinent de considérer que le jugement de déviance ne devrait s'appliquer qu'à une action mettant en jeu la *responsabilité morale* de celui qui l'accomplit et entraînant des conséquences pour autrui (voir Ogien, 1995, p. 202).

On retrouve, au sein des discours recueillis, la variabilité ainsi que l'historicité de la détermination du normal. Elles interviennent fréquemment de façon explicite. Cet écart est précisément ce qui permet aux acteurs de s'engager dans des actes illégaux et de proposer des discours de justification. L'expérience de la variabilité du « normal » ouvre en particulier une

---

[1] Thierry, avec le recul du temps, le souligne : « je me suis jamais considéré comme radical. J'ai été au bout de mon engagement, parce que ce que je revendique moi et avec d'autres, c'était pas radical mais légitime et quand je vois que 30 ans plus tard, tout ce qu'on disait, défendait, c'est devenu normal. Aujourd'hui qui au pays basque dit qu'il faut une évolution institutionnelle pour le pays basque, une reconnaissance officielle de la langue ? ». Patxi, qui participa également à IK et en garda des séquelles physiques, défend ses convictions normatives à partir d'un registre analogue : « devant l'injustice, moi je trouve normal qu'il y ait des hommes qui se révoltent. Alors c'est quand on est jeune, évidemment. On se révolte plus facilement. […] Mais bon, ça se grille pas comme ça ! Moi, je sais qu'après avoir été libéré, j'y retravaille encore !! J'en remets une couche ! ». De même, Pierre explique son engagement dans ETA par une comparaison avec la France vichyste : « la question au début c'était pourquoi je m'engage. Je vous ai mis le parallélisme avec la France occupée. Il y a d'abord le village, une ambiance d'oppression, de mouvement. Il y a des gens que vous connaissez qui se font torturer, il y a des gens qui sont en prison et vous réagissez, moi je pense que c'est une façon normale ». De même, à la question de savoir si elle se considère comme une radicale, Gabrielle répond : « Non. Non, non simplement comme une combattante, mais normale » (voir infra 3.2.2.b, p. 76*). À propos de son interprétation de la radicalisation, Rebecca estime que c'est « aller au bout de ce que je pense, de ce que j'ai dans le ventre, ce que je veux. Bon, il faut avoir envie de changer, ou envie de s'exprimer, ou essayer de changer les choses, si je ne suis pas d'accord avec ça ».

[2] Les valeurs dominantes d'une culture donnée délimitent le champ de la normalité. La culture fournit des repères normatifs et conditionne la possibilité d'une codification. Elle inscrit des comportements dans le légalisme d'une coutume, d'un droit rituel et institue une « normalité », en référence à des valeurs sociales ou à des règles d'arbitrage collectives.

réflexion critique sur le légitime et le légal (voir Thierry en note 2, p. 43* ou Éric[1]). Cette problématique a été soulevée, de façon historique, par les groupes d'extrême gauche italiens, comme s'en souviennent Alessandro Stella[2], Federico et Éric[3]. Federico souligne comment cette partition se pose, de façon cruciale, lorsqu'il est question de recourir à la violence et comment elle s'est posée dans le contexte italien des années 1970 :

> « Alors s'il y a une exigence qui ne relève pas de la légalité, mais qui appartient à la *légitimité*, et donc à la justice, s'il y a un intérêt[4] qui est écrasé, un intérêt qui est étouffé, un intérêt qui est réprimé, alors qu'il essaie de s'affirmer selon les règles existantes, donc à travers le régime démocratique et la normale conflictualité sociale, syndicale, etc… Et si à cet intérêt on répond militairement, que ce soit ouvertement ou en sous-main, à travers des actions secrètes, des attentats commis directement ou indirectement par les services secrets, tout en criminalisant ceux qui, à l'intérieur du mouvement démocratique, cherchaient jusque là à imposer un intérêt légitime, social, de classe (on peut en donner plusieurs définitions)… et donc en niant ses propres règles, alors, à ce moment-là, oui, c'est un problème qui relève de la justice, c'est-à-dire un problème constituant[5]. On n'est plus sur un terrain de règles reconnues et partagées, on bouge dans un champ où ne compte que la force, en dernier ressort. Bien sûr, pas à tout moment et pas partout, sinon on serait dans le régime des colonels argentins, grecs ou chiliens… Tout était imposé, avec des espaces de démocratie, certes, mais pas quand les choses se gâtent [*ma non al dunque*]. C'est-à-dire qu'on ne pouvait pas penser gagner, même en gagnant les élections. C'est ce qu'Allende a prouvé, non ? Tu gagnes les élections, nous t'éliminons. *Ce n'est pas possible de changer le système légalement*, c'est ce que ça veut dire. […] *Un système économique et politique qui est prêt à violer ses règles, là où sa prééminence est mise en question, cela on le résout par la force*. Après, si l'on est bien, on gagne, si l'on ne l'est pas, on perd… » (nous soulignons).

Cet extrait, comme celui du discours d'Éric cité en note, contribue à mettre en exergue certains aspects de contexte spécifique de l'Italie, pesant notamment sur l'élaboration conceptuelle, proposée par les acteurs, du permis et du défendu, du légitime et de l'illégitime, du bien et du mal. Nous verrons que ce cadre conceptuel et interprétatif contribue corrélativement à nourrir une interprétation de la violence comme légitime défense (voir infra chap. 4, 4.3), ce paradigme étant l'un des arguments majeurs de la légitimation de l'usage de la violence et de sa représentation comme principal moyen d'action efficace de la lutte politique. La reconceptualisation du légitime intervient également chez les ex-militants d'ETA. Ainsi François, théologien de la libération au sein d'ETA, propose une mise au point éclairante sur

---

[1] « Les objectifs, c'était simplement de renforcer, de faire progresser la conscience que les intérêts à l'intérieur de la société sont opposés entre les ouvriers, les étudiants, etc., ces différents secteurs de la société, et la bourgeoisie, qui est soutenue par le système du libéralisme, entre guillemets. Et leurs positions sont inconciliables. C'était vraiment un système idéologique très manichéen, c'est sûr, qui dérive aussi beaucoup de mon éducation, où il y avait d'un côté le bien et de l'autre le mal, et où finalement, comment dire, si tu es contraint à faire usage d'une violence à laquelle tu ne voudrais pas recourir, mais que malheureusement les autres utilisent, et bien, on considère que c'est légitime de le faire. C'était en gros ce qu'on pensait, et ensuite, on faisait… », en l'occurrence incendier la voiture d'un cadre, monter « des opérations de terrorisme entre guillemets » (Éric).

[2] « À partir de… 70-71, tout le mouvement extra-parlementaire était parcouru par cette question de… se défendre d'abord, et ensuite : est-ce… qu'il est légitime d'utiliser la force, la violence contre l'ennemi, l'État, l'ennemi de classe, le patronat, etc. Et c'est un débat qui a eu lieu durant toute la première moitié des années 1970. Parce qu'après la seconde moitié des années 1970, c'était les années de plomb. Mais ça a pris des années ».

[3] Éric poursuit le propos précédemment mentionné en note ainsi : « Quand il y avait un conflit social, on intervenait d'une part en faisant des propositions politiques réformistes, progressives, dans le sens du syndicat etc., mais on avait aussi la possibilité d'intervenir de manière implacable, de manière forte, par exemple, je ne sais pas, en incendiant la voiture d'un cadre, en montant des opérations de terrorisme entre guillemets, une pression armée pour obtenir des résultats dans le cadre de ce conflit ».

[4] Intérêt dans le sens de « cause », de nécessité sociale, et non dans le sens d'un « intérêt » privé ou personnel.

[5] Ou « fondamental » (NdT).

la notion de légitimité[1]. Cette problématique est explicitement soulevée par la RAF, déclarant que « la légalité est une question de pouvoir. Le rapport entre légalité et illégalité est à définir par la contradiction entre l'exercice réformiste et fasciste du pouvoir » (RAF, « Sur la conception de la guérilla urbaine », 1972 ; voir aussi Cyprien pour AD en 4.2.1, p. 157*).

Les phénomènes d'interaction entre groupes sociaux adverses ont également joué historiquement un rôle décisif, en particulier dans l'évolution des représentations des acteurs que ce soit en Italie, en Allemagne ou au pays basque. Federico et Éric témoignent de ce que les parties prenantes du conflit, conformément au paradigme interprétatif de la sociologie interactionniste, sont placées dans des situations d'action qui pèsent sur leur appréciation de l'opportunité qu'il y aurait ou non de respecter les contraintes des systèmes de valeurs dominants, en l'occurrence légaux et historiques de l'Italie des années 1970. Le contexte social de l'époque fait évoluer les acteurs d'une représentation souvent essentialiste des normes vers une approche interprétative de ces dernières. Dans la première, la forme et le contenu des normes sont fixés *a priori* et, dans le cas italien, légués par la tradition catholico-conservatrice dont Éric se fait l'écho[2]. Dans l'approche interprétative des normes, la normalité et le permis sont le produit de l'action plus que de prescriptions fixées de façon immuable et soustraites à toute remise en cause. Le glissement d'une appréhension essentialiste des normes vers l'adhésion à un paradigme interprétatif est motivé par une opération critique, portée par un contexte social propice. Il conduit, de façon paroxystique, à un renversement des hiérarchies. Ainsi l'Espagne franquiste des années 1970 présente, aux yeux d'anciens militants d'ETA comme Julien, le tableau d'une inversion de légitimité qui autorise l'action illégale :

> « C'était beaucoup plus facile à l'époque parce que tous les concepts autour de la personne, ils ont évolué plus tard. La violence, c'était pas un problème à l'époque. Déjà, il y avait une partie de légitimation et de réponse du fait que le régime, il n'avait pas de légitimité pour exercer la violence qu'il exerçait. Déjà on parle d'un État gouverné par un putschiste qui a renversé la légalité. Donc pourquoi pas poser la confrontation dans les mêmes termes ? Quand il n'y a pas d'autre issue autrement »[3].

Néanmoins la perte de la légitimité des représentants légaux persiste pour Julien, y compris dans les années 1980 durant lesquelles l'Espagne a amorcé la « transition » démocratique, au regard notamment des pratiques anti-terroristes menées par l'État espagnol et le gouvernement socialiste alors au pouvoir[4]. Beaucoup des acteurs rencontrés récusent qu'il y ait eu

---

[1] « Pour un croyant monothéiste qui marche dans le chemin spirituel de la Théologie de la Libération, l'engagement pour détruire le grand Satan, le capitalisme, est une obligation éthique, morale, religieuse. Après c'est à chacun de demander à Dieu ou à sa conscience – Dieu nous parle à travers tous les êtres de la Création, mais cela devient intelligible dans les profondeurs de notre conscience – de demander sa voie : la non violence – comme Gandhi – (il y a une branche non violente dans la Théologie de la Libération – comme Mgr. Romero) – ou la branche armée : *c'est légitime, éthique et moralement juste de prendre les armes pour débarrasser le peuple de la tyrannie*. Si un jour le choix des armes est à portée de ma main, c'est *mon obligation morale par rapport à tous les pauvres de la planète* parce que je ne suis pas nationaliste basque – il faut le souligner trois fois en rouge – mais un patriote navarrais, communiste et croyant. Mon projet, c'est pas un État basque. Mon projet c'est la destruction du capitalisme, de l'État et du patriarcat. […] Ça, c'est la version laïque, laïque de mon projet. Mon projet c'est le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'égalité, le bonheur pour tout le monde. Voilà, et la destruction des idoles de mort, l'argent, etc. Et cela, pour moi, c'est la Révolution Socialiste. Le premier pas vers la victoire des opprimé.e.s ». Si Elyana et Jovani, de générations pourtant distinctes, ne considèrent pas nécessairement que leurs actions, au cours de leur participation à ETA, étaient justes, ils estiment néanmoins qu'elles étaient légitimes (voir infra 3.1.2, p. 50, note 3*).

[2] « C'était vraiment un système idéologique très manichéen, c'est sûr, qui dérive aussi beaucoup de mon éducation, où il y avait d'un côté le bien et de l'autre le mal » (Éric).

[3] Le style de Julien s'explique du fait que sa langue maternelle est le basque et qu'il a grandi dans un environnement linguistique hispanophone.

[4] « Après, une fois les années 80 engagées, une fois la transition faite, bon ils ont quand même eu un moment jusqu'à ce qu'ils ont commencé à avoir un peu de légitimité pour défendre le système démocratique. Il était pas

effectivement transition démocratique, dans la mesure où les mêmes individus sont restés aux postes clefs de l'exécutif, de la justice et de la police entre les régimes franquiste et postfranquiste (voir Carmona, 1998, 2009 ; Baby, 2013). La transition démocratique espagnole est explicitement perçue de façon très critique par Etan, Elliot, Idris, Iwann, Zachary, Julien, Jacques, Jayden, Louisa, Martial, Pierre, Xavier, *i.e.* 12 militants d'ETA sur 39. Le même constat peut être fait pour l'Italie postfasciste (voir Wahnich, 2006, p. 100) et pour l'Allemagne (voir Rasch, 1979, p. 81).

L'argumentation de Julien concernant la violence mérite toutefois l'attention. S'il estime que la confrontation est nécessaire pour renverser le *statu quo*, en revanche, il ne considère pas que la violence soit systématiquement légitime dans ce processus et dans une confrontation avec l'État, visant à instituer davantage de justice sociale[1]. La question de la légitimité de l'action est en effet cruciale dans la détermination du passage à l'acte. Ainsi lorsque l'on demande à Grégoire (IK) s'il n'était pas prêt à faire certaines actions, la référence normative pour en décider tient en une phrase : « le premier filtre, c'est la légitimité politique de l'acte posé ou pas, et [la légitimité] morale »[2].

Bien qu'existent des précédents historiques à la remise en question de la distinction entre usages légitimes et illégitimes de la violence, notamment dans le discours proposé par Yasser Arafat à la tribune des Nations Unies en 1974, doit-on néanmoins considérer qu'à travers ces mentions ne sont à l'œuvre que des procédés de « rationalisation » de la déviance ? Cette interprétation pourrait prévaloir dans des approches partisanes du terrorisme (voir Bouzar, 2007, 2015 ; Boutih, 2015 ; Daguzan et Lorot, 2010 ; Roy, 2015), dans lesquelles l'attention est portée à l'idéologie, aux croyances individuelles plutôt qu'aux motivations des acteurs (voir Elster, 2005, p. 238). En effet, lorsqu'une transgression est découverte, le contrevenant peut produire une « rationalisation » visant, pour atténuer les conséquences redoutées d'une accusation, à montrer que les faits qui lui sont reprochés ne dérogeaient pas réellement à la loi ou aux mœurs » (Sykes et Matza, 1957). Sykes et Matza considèrent, non seulement que la rationalisation *précède* tout acte déviant, mais que c'est précisément cette manière d'anticiper le sens de ce que l'on fait qui rend l'infraction réalisable (Ogien, 1995, p. 139), comme le suggèrent les extraits reproduits. La capacité à élaborer de bonnes raisons pour suspendre provisoirement la validité d'une norme légale ou morale est toutefois largement partagée. Cette mise entre parenthèse prononcée, l'individu se sent alors autorisé à commettre la transgression proscrite.

---

aussi démocratique parce que Felipe Gonzalez, c'est le [Monsieur] X des GAL. Quelle légitimité pour dire qu'il faut pas utiliser des moyens violents quand lui il les utilise, en ayant tous les moyens d'exercer la violence institutionnelle, il passe au-delà, il utilise des violences extra-légales contre la population. Encore, ça a été valide. Alors tu as besoin de [te] confronter via les armes à ces gens-là, à ces élites-là parce qu'il entend pas une autre chose ». Dans le cas évoqué et concernant le GAL, on peut considérer qu'un terrorisme d'État est à l'œuvre (Jackson, 2011).

[1] Voir citation de Julien, 4.4.γ, p. 222*. Nous analyserons le paradigme de la violence comme mal nécessaire infra (chap. 4, 4.3.3 ; voir aussi Guibet Lafaye, 2017d).

[2] L'ensemble de la réponse s'explicite ainsi : « C'est très difficile parce que maintenant je sais où j'en suis, je sais ce qu'on fait. C'est vraiment une question difficile parce que… je ne peux pas parler de ce que je n'ai pas fait mais je sais que dans le contexte de la clandestinité, quand vous êtes coupé d'une forme de lien avec la société réelle. On a des liens mais des liens avec des gens qui nous soutiennent, qui nous accompagnent, qui nous comprennent, c'est-à-dire qu'il y a une part de la Vérité – avec un grand V – de la vie qui vous échappe. Parce que vous êtes pas avec des gens différents qui ont des pensées différentes donc forcément ça vous amène à ne penser que d'une certaine forme, d'être alimenté que par un certain flot d'informations. Tout ça pour dire – pour répondre à votre question – que je pense que j'aurais pu tout faire, dans la mesure où politiquement, il y avait légitimité à faire ceci ou cela. Après, la barrière aurait été morale mais je me dois dire avec honnêteté que je peux pas vous dire : moralement, je n'aurais pas accepter de faire ça. C'est en situation que vous dites : "ok, ça c'est légitime de le faire mais je ne peux pas le faire". Comme il y a des choses aujourd'hui que je peux pas faire mais rien ne dit que demain, ou dans six mois ou trois ans, je pourrai le faire. Intellectuellement, honnêtement je ne peux pas vous dire qu'il y a 30 ans j'aurais pu ne pas faire ce genre de chose. Mais il y aurait le premier filtre, c'est la légitimité politique de l'acte posé ou pas, et [la légitimité] morale mais là je peux pas vous en dire plus ».

La neutralisation de la norme, susceptible de convoquer plusieurs « techniques de neutralisation », conduit l'individu à rationnaliser ou à justifier la transgression de la règle, qu'elle soit morale ou légale. L'apprentissage de la déviance ne consiste alors pas tant à intérioriser les valeurs d'une sous-culture, s'opposant au système normatif supposé régir l'ordre social dominant qu'à acquérir la maîtrise de techniques de neutralisation permettant à l'individu de maintenir sa croyance dans la validité de l'ordre légitime, tout en en violant les règles (Sykes et Matza, 1957).

Deux interprétations du phénomène « terroriste » s'affrontent alors ici, celle suggérant que le vecteur du terrorisme passe par l'adhésion aux valeurs d'une sous-culture (voir Ferracuti et Bruno, 1981 ; Taylor et Ryan 1988 ; Friedland, 1992 ; Hoffman, 1998 ; Merari, 1998 ; Levine, 1999 ; Post, 2004 ; Sageman 2004 ; Arena et Arrigo, 2005) et une autre lecture d'orientation cognitive et interprétative – que nous développerons de façon privilégiée – consistant à faire jouer un rôle central à l'évolution des systèmes normatifs et interprétatifs dans les conduites. Dans le cas des transgressions dites terroristes – et c'est un des éléments qui les distingue des transgressions criminelles –, les acteurs se sont départis de la croyance dans la validité de l'ordre légitime. De même, les « techniques de neutralisation », mises en évidence auprès de délinquants, ne sont pas systématiquement convoquées par les « terroristes » rencontrés[1].

Contrairement aux délinquants, ces acteurs n'usent pas du déni de responsabilité, première des « techniques de neutralisation » dans la typologie de Sykes et Matza. En effet, le délinquant peut justifier son action en prétendant qu'il agit sous l'empire de causes externes, invoquant des facteurs comme la désunion familiale, la violence parentale, les mauvaises fréquentations. À l'inverse du « terroriste » qui revendique son action et en assume la responsabilité, le délinquant, qui mobilise le déni de responsabilité, se conçoit, non pas comme un acteur – encore moins comme un acteur politique –, mais comme l'objet de forces qui le font agir à son insu. Il transgresse le système normatif dominant sans affronter la nécessité de s'attaquer ouvertement aux normes elles-mêmes (Sykes et Matza, 1957, p. 667). *A contrario*, ce sont précisément les normes du système dominant tenues pour légitimes que les acteurs rencontrés attaquent, ce qui fait d'eux des acteurs politiques plutôt que de simples criminels[2].

Le déni du mal causé constitue une deuxième « technique de neutralisation » mobilisée par les jeunes délinquants pour minorer l'importance des torts que leurs forfaits occasionnent. Le procédé les conduit à requalifier les actes qu'ils commettent, le vandalisme devenant une broutille, si l'on ajoute que la victime a de surcroît les moyens de supporter le préjudice. La requalification, tout en reconnaissant l'illégalité de l'acte, met en exergue la faiblesse de son incidence réelle, suggérant que les dommages subis sont sans gravité. Sur cet aspect également, les procédés de requalification mis en œuvre par les organisations dites terroristes n'ont pas une vocation de neutralisation. Dans ETA – organisation qui a causé en Europe le plus de victimes parmi celles étudiées –, on trouve une reconnaissance par les acteurs *à tous les niveaux d'implication*

---

[1] Rappelons que notre ambition n'est pas de procéder à une généralisation s'appuyant sur des « individus » ou des « populations » mais à partir de « processus » ou de « relations », autorisant des généralisations partielles, conformément à l'idée selon laquelle « sous telle et telle condition, dans tel ou tel contexte, si tel événement (action) a lieu, alors tel autre événement (réaction) devrait suivre » (Beaud et Weber, 1997, p. 289-290).

[2] Voir, à titre d'exemples, pour la RAF « À propos de l'attaque du Q.G. de l'armée américaine en Europe à Heidelberg (1972) » (http://lesmaterialistes.com/fraction-armee-rouge-propos-attaque-qg-armee-americaine-en-europe-heidelberg-1972), le communiqué « Action contre Neusel (1990) » (http://lesmaterialistes.com/fraction-armee-rouge-action-contre-neusel-1990). Pour AD, voir la revendication de l'attaque de l'usine Dassault à Saint-Cloud (http://lesmaterialistes.com/action-directe-contre-dassault-hispano-1984) et celle contre l'Institut Atlantique (http://lesmaterialistes.com/action-directe-contre-institut-atlantique-1984). Pour ETA, voir « ETA met fin à la trêve » (http://forumdespeuplesenlutte.over-blog.com/article-10731832.html), « Communiqué d'ETA 31/12/09 » (http://forumdespeuplesenlutte.over-blog.com/article-communique-d-eta-31-12-09-en-fran-ais-43207070.html).

du mal causé, notamment aux familles, à l'occasion des exécutions. Julien qui n'a écopé d'aucune condamnation longue n'élude pas la question :

> « Il y a des erreurs… Quand on utilise la lutte armée, bien sûr qu'il y a des dams [des dommages] à la population. […] C'est pas des "dams collatérales", c'est des dams [des dommages] directs, c'est des gens qui souffrent. Déjà ceux que tu choisis comme objectifs, même s'il a je sais pas quelle faute, il y a lui, il y a toute sa famille, qui sont dedans. À un moment tu t'abstrais mais c'est des personnes, des êtres humains que tu les as en face. L'idéologisation, ça peut aider à pas y voir l'autre comme une personne, mais ça sert un tout petit moment, on n'est pas con. Tu le vois tout de suite. Il y a des personnes derrière les confrontations idéologiques. L'autre, c'est pas une machine, c'est une autre personne. Et sa famille, ils sont de l'idéologie contraire. Dans notre cas, la plupart des fois, ils sont ceux qui aident… le système, le pouvoir espagnol à maintenir le *status quo*. C'est difficile à pas les voir comme un ennemi mais c'est vrai que tu es conscient que c'est pas un ennemi l'autre qui est en face. L'ennemi, c'est l'État. L'ennemi, c'est l'oligarchie espagnole ou française, le *status quo*, le pouvoir établi mais pas les gens. Ça c'est strict, ok. Il y a toujours une contradiction. Et après […] quand ça peut être Hipercor[1] ou ça peut être je sais pas quoi, évidemment ça fait mal au cœur »[2].

La reconnaissance du mal et de la douleur causés n'est pas l'apanage des exécutants[3] mais également des acteurs qui ne sont pas directement responsables des actes commis, faute d'avoir participé aux commandos d'exécution, et qui sont parfois en désaccord avec ces actions, tel Julien, Ianis ou Jacques pour ETA[4]. En revanche, les discours des acteurs de ces organisations ne sont pas exempts de procédés de requalification dont la valeur est principalement symbolique qu'il soit question des réappropriations ou du vocabulaire de l'exécution plutôt que de l'assassinat, dont la connotation est criminelle[5].

La technique du « déni de la victime » se voit parfois convoquée, non pas tant sous la modalité de la justification qu'à titre explicatif. Mobilisée dans le cadre d'un acte criminel, elle fait valoir que la victime méritait le sort qui lui a été fait, qu'elle soit présentée comme discréditée, honnie, injuste. À certaines occasions, les discours des Italiens comme des Basques laissent pointer des arguments à connotation justificatrice. Nicolas, qui participa très activement

---

[1] Allusion à l'explosion de la bombe placée dans le parking du supermarché barcelonais qui n'a pas été évacué en dépit de l'alerte donnée. L'explosion a fait 21 victimes.

[2] Jacques lui fait écho lorsqu'on lui demande s'il considère que ce qu'il a fait est juste : « non, non. J'ai jamais pensé que c'était juste mais que c'était un *mal nécessaire*. Mais pour moi c'était évident. Je veux pas me tromper moi-même. Il faut être honnête. On fait pas le bien. Vous êtes obligé, moralement, finalement, malgré vous et avec mal au cœur, il faut admettre que ce que vous faites c'est un mal nécessaire ».

[3] Mathieu qui a passé plus de 22 ans en prison n'élude pas le mal commis à l'occasion des exécutions : « j'ai fait les choses de façon consciente, je sais qu'il y a eu de la souffrance mais ce que j'ai fait, je crois qu'à cette époque, c'était nécessaire [de le faire] ».

[4] Nous envisagerons ultérieurement le sens de la revendication de responsabilité collective (voir infra 5.1.3). Jacques s'exprimant au sujet de sa « première action » reconnaît qu'« il y a toujours ce problème moral, que vous avez peut-être, peut-être contribué à enlever la vie à quelqu'un, à créer le malheur, et pas seulement cette personne-là évidemment. Vous ne prenez pas quelqu'un qui est banalement, totalement innocent, pour nous. […] De la même façon que ce qui vous arrive à vous génère de l'incertitude, de la peine, de la douleur dans vos familles, vous pensez à… des gens qui sont en face, et donc ça c'est inévitable, c'est inévitable. Donc vous pensez à la douleur aussi, à l'action mais aussi aux conséquences dans le sens où ça crée un malheur qui n'a pas de retour quoi, de retour en arrière ».

[5] Gabrielle l'évoque sur le mode de la dérision : « Quand on fait les choses simplement, bah, c'est facile. C'est aisé. Pas se poser trop, trop de questions. On a le droit de faire ça ? Pas le droit ? Oh, c'est pas bien ! On va voler une banque ! Oh là, rien à faire. Voler une banque, je trouvais ça tout à fait normal et juste. Réappropriation. Ça, je l'avais bien compris très vite. On se réapproprie de ce qu'on nous vole ». D'autres travaux le mettent également en évidence : « there was "an escalation of feeling responsible and wanting to be committed" (Life History, n° 27, p. 459) » (Della Porta, 2013, p. 248).

à la logistique comme au soutien des commandos d'ETA et qui a été incarcéré plus de six ans, ajoute à la fin de notre entretien :

> « c'est vrai qu'en faisant une lutte armée, il y a des victimes. Mais […] ils nous ont tellement fait et nous, si peu. Après chaque personne est irremplaçable par définition, est unique dans l'univers. Mais il y a aussi certains qui sont bien où ils sont. Mais il y a des innocents, parce qu'il y a eu des innocents aussi. Et tout ça fait mal. Mais malheureusement je crois que jamais nulle part dans le monde, il y a eu des omelettes faites sans casser des œufs. C'est un risque qu'on prend, qu'il faut minimiser… Mais il y a toujours des dégâts collatéraux et sans compter qu'il y a les dégâts collatéraux de la souffrance qu'on cause à nos propres familles »[1].

La représentation de la victime comme discréditée, injuste ou honnie, permet que l'acte perpétré à son encontre puisse être conçu comme une juste vengeance (voir chap. 4, 4.3.4)[2]. De fait, nombre des actions menées par les groupes étudiés s'inscrivent et se pensent comme des actions de justice (de « justice populaire » dans certains cas) et souvent comme des représailles suite à la liquidation de camarades, à des faits de torture qu'ils ont subis ou à des coups portés aux intérêts des groupes sociaux dont les organisations se conçoivent comme les défenseurs, tels la classe ouvrière, le prolétariat, le peuple basque. Un exemple emblématique est fourni par l'exécution du commissaire Calabresi qu'Alessandro Stella retrace :

> « le commissaire Calabresi qui avait été accusé par les mouvements de rue, et par les media aussi, une partie des medias d'avoir jeté par la fenêtre Guiseppe Pinelli, cheminot anarchiste de Milan. Évidemment, quand on est interrogé dans un commissariat de police, on est d'abord attaché au radiateur avec les menottes et c'est difficile de se jeter par la fenêtre. Donc il y avait de fortes présomptions de culpabilité de ce commissaire dans la mort de Guiseppe Pinelli. C'est une évidence. Pendant deux ans, notre revue a fait des éditoriaux, des articles sur le commissaire Calabresi en l'accusant d'assassinat et dans la rue des millions d'Italiens criaient "Calabresi assassin ! On aura ta peau". Et en mai 72, un commando de trois hommes tue le commissaire Calabresi. Ce commando était un commando issu du service d'ordre de *Lotta Continua*. Des millions de gens crient : "Mort au commissaire Calabresi !" Et puis il y a trois individus qui disent : "Il faut y aller. Il faut y aller. C'est le peuple qui le demande. Il faut y aller. Il faut le tuer". Et ils l'ont tué »[3].

Les exécutions du général Audran et de Georges Besse sont également conçues par AD comme des actions de justice face, respectivement, à l'implication du premier dans des marchés de vente d'armes et des guerres qui ont coûté la vie à des centaines de milliers de personnes au cours de la guerre Iran-Irak durant les années 1980 et, pour le second, dans les plans sociaux qui allaient s'imposer au sein des usines Renault. S'opère alors une substitution d'un système de normes de justice revendiquées par les organisations au système légal en vigueur.

Si l'on peut considérer, dans le cas de délits criminels que la conscience de l'atteinte à autrui se brouille, dès lors que l'existence de la victime est ignorée ou n'est qu'une abstraction, comme en cas de vandalisme, de graffiti, de fraude, de cambriolage d'une maison abandonnée, la représentation de l'autre, dans son humanité, est interrogée par les auteurs des exécutions. Que

---

[1] Ainsi, parmi les 32 militants d'ETA rencontrés ayant connu, dans les années 1980, l'époque du GAL en France, 22 ont fait mention d'une expérience directe (attentats contre leur personne) ou indirecte avec le GAL (*i.e.* qui a touché des familiers). Tel est également le cas pour une militante des CAA et pour deux membres d'IK ayant vécu dans le contexte où le GAL frappait.

[2] Le procédé est comparable lorsque l'État est constitué en ennemi (voir supra Julien).

[3] A. Stella poursuit : « Aujourd'hui, c'est incroyable, en Italie, le silence imposé à une mémoire autre que l'officielle qui dit que, et en particulier donc le livre écrit par le fils du commissaire Calabresi – qui était nourrisson à la mort de son père et qui a toutes les raisons du monde d'en vouloir à ses assassins et d'avoir souffert toute sa vie de l'absence de son père bien sûr – mais sa version comme la version officielle, aujourd'hui en Italie, est que le commissaire Calabresi était un pauvre martyr qui a combattu le terrorisme et voilà… Il y a l'autre face de la médaille, l'autre face de la médaille sur laquelle, ils ne vont pas revenir ».

ce soit dans ETA ou dans AD, la conscience de tuer un humain pour une cause que l'on considère juste demeure présente, quand bien même sont mis en place des mécanismes pour surmonter cette contradiction. Mathieu est explicite sur ce point, dans le retour qu'il opère sur le passé :

> « personne n'accepte ce schéma : aller tuer des gens dans la rue mais s'il y a une conviction, un raisonnement, que tu es organisé, qu'il y a une organisation connue et que les gens savent que tu luttes pour des idées, des convictions, l'action est justifiée pour moi. C'est vrai que les gens te disent parfois : tu tues quelqu'un qui peut être un policier, un garde civil, un entrepreneur, etc. et il y a une famille derrière, des enfants. Et cela provoque des émotions. J'ai appris quelque chose : quand je vais faire une action contre un policier ou autre, je ne fais pas quelque chose contre lui, qui est un policier en sachant qu'il a un enfant. Pour moi, c'est un objectif, quand tu t'engages dans une organisation comme ETA, tu déshumanises l'ennemi et toi aussi, tu te déshumanises en même temps, c'est-à-dire que tu ne vois pas une personne. Tu vois un uniforme, un oppresseur. Tu ne vois pas un garde civil qui a un enfant, non, sinon tu ne fais rien. Tu entres dans un processus de déshumanisation qui te conduit à faire ça naturellement ».

Quelles que soient les peintures qui en sont proposées dans les discours politiques et médiatiques, la conscience de leur geste par les acteurs est aigue, comme les propos de X. en témoignent :

> « Quand tu penses tuer quelqu'un, tu ne penses pas à une élimination physique mais à la mort d'un être humain sur le coup. Tuer quelqu'un ça ne veut rien dire, c'est complétement abstrait mais être confronté à la réalité de cela, ce n'est plus du tout abstrait. Donc il faut être confronté à cette réalité-là. C'est quoi un être humain ? On est tous des êtres humains, nos ennemis comme nous. […] *Je me bats pour l'humain* donc est-ce qu'en éliminant un humain, on continue à se battre pour l'humain ou pas. La grande question était là. J'ai pas de réponse exacte mais je crois que oui. C'est encore se battre pour l'humain. Quand un humain déshumanise d'autres humains en leur assignant un rôle de pions, désolé mais il a perdu son humanité au moins momentanément. Ça ne veut pas dire qu'il est irrécupérable. Il reste humain, dans son milieu, avec sa famille, oui sûrement qu'il reste un être humain avec sa famille. C'est pour cela que ses proches souffrent de sa perte mais nous, non. La contradiction reste quand même là parce que ça reste un être humain qu'on a tué. Donc il faut réfléchir à ça » (entretien II avec Aurélien Dubuisson, 2018)[1].

Alors que les organisations armées se tiennent en marge du « déni de la victime »[2], elles mobilisent, comme paradigme de justification, la technique de « l'accusation des accusateurs ». L'accusation consiste en l'occurrence à attirer négativement l'attention sur les mobiles de ceux qui les condamnent. Les États impérialistes, fascisants, les dictatures incarnent des références phares dans des argumentaires qui ne sont pas seulement rhétoriques. Les discours visent alors à contester la légitimité de ceux qui dénoncent les agissements des organisations illégales ou clandestines. Le paradigme de l'inversion de l'origine de la violence y joue un rôle central, comme le rappellent la référence systématique au contexte franquiste des années 1970-80 par les ex-militants d'ETA ou au massacre de la piazza Fontana par les Italiens. Des groupes français, comme AD, évoquent plus volontiers les injustices du système et les exactions de

[1] Sur cette contradiction, voir aussi Kropotkine, 1921. Les entretiens réalisés par A. Dubuisson ont été publiés dans *Action Directe, les premières années*, Montreuil, Libertalia, 2018. Nous y avons eu accès de façon anticipée.

[2] Contrairement à une interprétation fréquemment projetée sur les groupes par des auteurs qui ont fait l'économie de la rencontre avec les acteurs (voir Casquete, 2009 ; Loyer, 2015). Les récents communiqués d'ETA permettent également de prendre une distance à l'égard de cette lecture (voir la déclaration « ETA au peuple basque : déclaration sur les dommages causés » du 20 avril 2018).

certains de ses représentants phares[1]. Dès lors, l'infraction à la loi est considérée comme une réaction à des institutions partiales, inadaptées voire vicieuses.

Quand bien même les individus déviants mobilisent des techniques de neutralisation, on ne peut en déduire qu'ils évoluent au sein d'un monde de valeurs *spécifiques* qui se reproduit et circonscrit une altérité (Ogien, 1995, p. 140). Il conviendrait plutôt de l'envisager comme une sous-culture déviante (Matza, 1964), c'est-à-dire comme une norme d'action organisée autour d'« un certain rapport à la culture conventionnelle et à la loi » (Herpin, 1970, p. 125) qu'un individu apprend à mettre en œuvre de façon adéquate, mais qui ne recouvre pas l'ensemble de ses engagements sociaux ni ne détermine son destin social.

En plaçant l'accent sur l'action plutôt que sur la culture, sur la rationalité cognitive plutôt que sur les valeurs, on privilégie une approche de la conduite déviante, non pas à partir de la *singularité* que le déviant manifeste, en relation avec un système normatif donné, qu'il soit général ou particulier mais à partir des *caractéristiques universelles* de sa conduite, les normes prévalant dans ces groupes étant identiques à celles promues dans le reste de la société, quoiqu'elles trouvent une fonctionnalité plus concrète et une réalité plus tangible à travers notamment des solidarités chaudes plutôt que froides dont témoignent ces collectifs. Cette approche permet en outre de contourner les biais qui faussent d'ordinaire les définitions savantes et officielles de la déviance : ethnocentrisme de classe, acceptation *a priori* de la conformité parfaite des conduites ordinaires, illusion de la cohérence et de l'unité des valeurs d'une société.

On reconnaîtra de la sorte que les déviants et, de ce fait, les terroristes participent pleinement à l'univers de la normalité, tout en dérogeant à ses règles. Ils se trouvent simplement placés dans une situation paradoxale consistant à avoir à surmonter les incompatibilités *pratiques* qui naissent du heurt entre registres opposés d'*interprétation* de l'action, en particulier lorsque se pose la question des exécutions[2]. Ce conflit des interprétations appert dans plusieurs des discours recueillis (voir supra X. ou Julien). Il nourrit un questionnement paradoxal : comment peut-on voler et prétendre être honnête, tuer en respectant des principes moraux et en affirmant lutter pour l'humanité ? La contradiction s'évanouit, lorsque l'on admet que le contrevenant neutralise, momentanément et selon les circonstances, la référence à l'un ou l'autre des registres d'interprétation (celui de la normalité et celui de la déviance) dont il se sert pour concevoir et expliquer son action (voir Matza, 1969) mais également lorsque l'on reconnaît, sans verser dans

---

[1] Voir les revendications des attaques de l'usine Dassault à Saint-Cloud et de l'Institut Atlantique.

[2] La thématique du « mal nécessaire » en témoigne ainsi que les propos de Julien, de Mathieu ou Jacques le soulignent lorsque sont évoquées les exécutions (voir les citations supra ; Jacques, p. 47, note 3*). Mathieu, engagé dans ETA-m, explicite le conflit des registres interprétatifs, lorsqu'il est interrogé sur le fait d'avoir agi de façon « juste » : « À ce moment-là, oui. Quelqu'un ne peut pas juste regarder ce que j'ai fait, ce que l'action a fait : *i.e.* un mort par ci, un mort par là. Personne n'accepte ce schéma : aller tuer des gens dans la rue mais s'il y a une conviction, une lutte pour des idées, des convictions, l'action est justifiée. […] Une psychologue m'a demandé si les actions et leurs conséquences m'ont causé du mal être pour dormir, etc. Moi je n'ai pas de problèmes pour dormir, mais ça ne veut pas dire que je m'en fous. J'ai fait les choses de façon consciente, je sais qu'il y a de la douleur mais ce que j'ai fait [je juge] que c'était nécessaire ». Elyana, répondant à la même question, en convient également : « c'était juste ? Je pense que dans un conflit politique et armé, il y a beaucoup de choses qui sont justes. Je sais pas. Peut-être c'était légitime… plutôt que juste ». Tout comme Jovani sur le même sujet : « je pense que c'était légitime. Juste… la violence a toujours quelque chose d'injuste. Toujours. Pourquoi ? Parce que la violence ça ne peut pas être quelque chose de chirurgical. C'est impossible. Même si on prenait l'exemple de la résistance française sur laquelle nous serions tous d'accord que c'est légitime… par rapport aux Nazis, à l'invasion… l'usage de la violence. Mais moi je suis certain que certaines actions de la résistance ont touché des civils innocents. C'est pour ça qu'il y a toujours une part d'injustice. Dans la violence, il y a toujours quelque chose d'injuste. Il y avait même un camarade qui avait coutume de dire que la lutte armée était préjudiciable pour la personne elle-même [qui la menait]. C'est-à-dire que les individus ne devraient jamais recourir à la violence. Ça nous fait du mal. Nous faisons du mal et ça nous fait du mal », ça nous nuit. La question des « réappropriations » (ou « levées de fonds ») soulève une autre problématique se nourrissant plutôt du paradigme selon lequel « la fin justifie les moyens » qui est rarement mobilisé explicitement par les acteurs rencontrés s'agissant des exécutions. Dans ce second cas, la figure du « mal nécessaire » se voit plutôt investie.

le relativisme, la pluralité des ordres normatifs que nous évoquions en introduction (voir Gurvitch, 1973 ; Lévi-Strauss, 1981 ; Heintz, 2015, p. 68). Les propos de Mathieu comme de X. (supra p. 50*) sur la déshumanisation de l'ennemi permettent de le saisir.

Au-delà du recours à des techniques de neutralisation, les acteurs peuvent se trouver pris dans un conflit entre deux systèmes de normes (voir infra Margareth, Alexandra), le choix d'une *soumission à des loyautés supérieures* les conduisant à des conduites jugées, du point de vue dominant, illégales et illégitimes. En effet, le respect des prescriptions du système normatif général peut être suspendu, lorsque les circonstances obligent un individu à obéir à celles d'un système normatif particulier (groupes religieux, organisation criminelle ou clandestine, groupes de pairs, relations d'amitié, code d'honneur et de solidarité de la famille) (Ogien, 1995, p. 140). L'individu affronte alors un *dilemme* entre l'allégeance due à la société et celle due au groupe auquel il se reconnaît appartenir (voir aussi infra 3.4)[1]. Lorsque ce dilemme se résout par le non respect de la loi, l'infraction peut ne pas être conçue, par l'agent et ses pairs, comme une violation des normes de la légalité.

Pour les groupes étudiés, on peut, dans certains cas, identifier une telle concurrence entre univers normatifs. Nous détaillerons ultérieurement les normes cardinales de « l'univers terroriste » (loyauté, solidarité indéfectible, sincérité, honnêteté envers soi) qui ne se distinguent pas nécessairement des principes acceptés dans l'ensemble de la société mais qui ont, dans ces groupes, une effectivité plus tangible, au moins dans leur validité pour le groupe de pairs. En effet, l'infraction à une série de normes n'interdit pas de partager les valeurs de ceux qui ne se résoudraient à aucun prix à les transgresser, telles la solidarité, la justice (Ogien, 1995, p. 204). Nous verrons également que la dimension d'exemplarité morale représente un axe constitutif des dispositions normatives de certains membres des groupes étudiés (BR, PL[2], ETA[3], IK dans une certaine mesure, lorsque l'on s'en remet aux explications détaillées des raisons des actions). La thématique du sacrifice de soi fait également écho à cette disposition morale[4]. L'exemplarité illustre alors l'aspect éthique de la conduite conformément à l'acception sociologique

---

[1] Ce paradigme appert, de façon implicite ou explicite, dans nombre d'analyses du terrorisme (Khosrokhavar, 2006, p. 359 ; voir le rôle conféré à la fratrie dans les attaques du 13 novembre 2015 à Paris et en région parisienne ; Roy, 2015). On notera que les premiers contingents d'ETA ont été alimentés par des militants venant de façon privilégiée de la région de Guipúzcoa (Navarre).

[2] Benoît décrit son éthique en ces termes : « c'est l'éthique et la morale d'un sujet politique révolutionnaire, c'est-à-dire de quelqu'un qui doit être un exemple pour lui-même et face aux autres : nous avons fait des dizaines de braquages de bijouteries ou de banques, et personne n'a jamais gardé pour soi une seule lire ni un gramme d'or ».

[3] À la question de référence, Nicolas répond : « ben sinon il faut pas y rentrer [dans la lutte armée]. Un militant, il doit être le mieux en tout. Oui. On peut pas avoir des militants ivrognes, addicts, machin. Non. Un militant est sensé être un exemple pour les autres. Quand c'est un militant clandestin, évidemment c'est un exemple pour personne. Moi, j'ai vécu vraiment dans la clandestinité pendant 30 ans […]. Éthique oui : absolument. Je vois pas qui pourrait avoir plus d'éthique, c'est-à-dire *tout sacrifier pour une idée*. Qui peut avoir plus d'éthique ? Je vous parle de sacrifice. Moi, je suis libéré depuis que je suis sorti de prison : dans le verbe, dans mes contacts. Je vois des tas de gens que je ne voyais plus. Avant, on était dans un autre régime. J'ai passé comme ça toute ma vie. C'est presque monacal comme engagement ». Le terme de « monacal » intervient également dans les propos de Benoît. Répondant à la même question que Nicolas, Elikia est affirmative : « Je pense que c'est la base sinon c'est n'importe quoi. Oui, même si forcément, tout le monde n'est pas d'accord et ils vont te dire que ça c'est n'importe quoi comme réponse. Mais je pense que c'est la base sinon ça devient n'importe quoi, sinon ça devient juste quelque chose qui est fait des tripes. Et il faut rationnaliser les choses. C'est pas juste : "je te tape parce que tu me tapes". Il doit y avoir aussi une réflexion de "pourquoi. Où on va ?" Parce que sinon c'est une réaction viscérale et c'est pas juste ça, c'est pas juste… Non, c'est quelque chose de plus vaste… ». Sa réponse est remarquable car elle expliquait antérieurement dans l'échange qu'elle n'était pas politique.

[4] Ainsi Andreas Baader est décrit par ses camarades comme « volontaire, conscient des objectifs à atteindre, déterminé », exemplaire dans la lutte (voir Steiner et Debray, 1987, p. 155). Ulrike Meinhof, en 1975, le compare à ce que Fidel Castro est à Cuba, le Che pour l'Amérique Latine, Lumumba pour le Congo, Ho pour le Vietnam, Marighella pour le Brésil, Malcolm X pour les Noirs américains, George Jackson pour les prisonniers des États-Unis (voir Steiner et Debray, 1987, p. 157-158).

précédemment évoquée (chap. 2). L'univers moral de ce groupe d'acteurs se caractérise donc par « un certain rapport à la culture conventionnelle et à la loi ». Il reconnaît l'ordre normatif dominant et partage certaines de ses valeurs morales, telles la solidarité, tout en en critiquant la légitimité sur le fondement d'une distinction entre le légal et le juste ou entre le légal et le légitime.

3.2 La soumission a des loyautes superieures ou l'adhesion a un systeme de normes non conforme

Un idéal normatif, raison de la lutte et du combat.

3.2.1 Un ordre moral supérieur

« *Être militant d'ETA, c'est pas un délit mais c'est un honneur* » (Vicenzo)[1].

Lorsque l'on évoque le nom d'organisations comme les BR, la RAF, AD ou ETA, leurs actions violentes sont ce qui frappe le plus l'imagination et ce que la vulgate a également retenu. Pourtant dans les groupes d'extrême gauche ou de libération nationale, ces actions s'associent et se voient aussi fondées sur des valeurs positives. Antérieurement, l'histoire a montré que la violence des résistants était stigmatisée – au sens goffmanien du terme[2] –, par l'ordre nazi et vichyste, comme « banditisme », « criminalité » ou « terrorisme », alors qu'elle s'est révélée ultérieurement fondatrice d'un ordre social lié aux valeurs des démocraties libérales (voir Sommier, 1992, p. 88). Nous verrons à présent en quoi l'éthique révolutionnaire, se dessinant en creux dans les discours, consiste dans « l'éthique exigeante d'un groupe social d'autant plus convaincu de la valeur de son projet et d'autant plus convaincant dans son action qu'il se sait porteur d'un mouvement réel d'émancipation » (Lew, 1987, p. 68-69). Dans ce qui suit, nous mettrons en évidence le fonds commun normatif des groupes étudiés, *i.e.* leur univers moral, tenu pour supérieur. Les acteurs reconnaissent – individuellement et collectivement – à ce dernier une légitimité. Ils sont prêts à se dévouer, à se battre voire se sacrifier en son nom que ce soit en prenant le risque de lourdes condamnations pénales et parfois de la mort violente. Nous identifierons la place qu'y trouvent la justice et l'émancipation, le souci de l'humain et le sens du sacrifice, la référence à la résistance.

Dans le cas de l'extrême gauche et des groupes de libération nationale, la violence se trouve légitimée par la critique des institutions, par la volonté de changer l'ordre social et par un engagement au nom de valeurs supérieures à la culture dans lesquels les acteurs évoluent (voir Marchand, 2016). L'ouvrage d'Alessandro Stella permet de saisir et de se souvenir de ce qui portait les étudiants italiens des années 1970[3]. Cet univers normatif peut se résumer en quelques

---

[1] Ce jugement n'est pas propre à Vicenzo. Il est exprimé publiquement par Fernando Alonso Abad, journaliste à *Egin* (*El País*, 19/11/1997) ainsi que par d'anciens militants d'ETA plus récemment, tels Idoia Mendizabal, Jon Kepa Preciado et Jon González (*El País*, 20/03/2012).

[2] Les stigmates sont les « marques destinées à exposer ce qu'avait d'inhabituel et de détestable le statut moral de la personne ainsi désignée » (Goffman, 1975, p. 11).

[3] « Nous avions une envie irrépressible de changer le monde, c'est-à-dire la société dans laquelle nous vivions. Nous voulions faire la révolution, mais nous étions avant tout des rebelles ; c'était presque une sensation physique, instinctive. Tout n'était pas bien clair, c'était parfois même assez confus : un mélange d'anti-autoritarisme, d'antimilitarisme, contre la discipline à l'usine comme à l'école, pour la justice et l'égalité, pour changer les rapports sociaux comme les relations interpersonnelles. Le mouvement culturel des "fils des fleurs" [note de l'auteur : expression née à San Francisco en 1967, désignant ceux qui étaient autrement appelés hippies ou beatniks], des jeunes et des étudiants en révolte dans tout l'Occident contre toute forme d'autoritarisme et de domination sociale, raciale, sexuelle, faisait sa greffe en Italie sur une pensée critique de la gauche communiste qui, depuis Gramsci,

mots et se traduit dans « ce rêve collectif qui nous semblait se réaliser, le désir de construire des rapports sociaux alternatifs, de détruire les cages autoritaires qui nous enfermaient dans une vie réglée de travail, de consommation et de conformisme » (Stella, 2016, p. 31). Ces valeurs décrivent un champ normatif dont la légitimité est tenue par les acteurs pour supérieure à celle de l'existant, conformément à une dichotomie entre légitime et légal. Au sein de ce champ, nous distinguerons les valeurs *associées* à l'action violente, d'une part, des normes axiologiques sous-jacentes au recours à la violence, d'autre part. Concernant les premières, comme nous l'avons précédemment suggéré, ces valeurs ne coïncident pas avec celles d'une sous-culture de groupe délinquant mais consistent en des valeurs socialement partagées[1]. La mise au jour de ces références axiologiques contribuera à révéler des valeurs qui ne sont pas celles, bien connues et largement relayées par la littérature déjà produite sur ces groupes[2].

Nous soulignerons ainsi la place que prend le souci de l'humain dans le discours de membres d'AD, cette préoccupation n'ayant rien d'exceptionnel d'un point de vue kantien dont l'impératif recommande « que chacun doive se donner comme but final le plus grand bien possible en ce monde »[3] (Kant, 1793, Ak. VI, 7, p. 19). Cette ambition se retrouve dans les discours de nombre des acteurs des luttes passées et présentes ainsi que l'exprime Ziggy :

> « Je me dis de gauche automatiquement. Après j'aime pas le terme extrême, quand les gens me parle de radical, pour moi c'est pas radical de… chercher à avoir un meilleur système de santé, un meilleur rapport au travail, je vois pas ce qui est fou là dedans ».

Le souci de l'autre[4], la sollicitude – c'est-à-dire « la structure commune à toutes ces dispositions favorables à autrui qui sous-tendent les relations courtes d'intersubjectivité » (Ricœur, 2004, p. 692-693) – s'illustre aussi bien dans l'idéal normatif poursuivi par ces groupes que dans leurs principes de fonctionnement ainsi que nous le verrons. L'action politique demande alors à être interrogée et abordée comme le lieu de l'actualisation d'une morale exigeante qui, par certains aspects et dans les discours produits par les acteurs, peut se lire à la lumière de l'impératif kantien. Or celui-ci impose de se mettre en pratique (Kant, 1797 ; voir infra chap. 5, 5.1).

Le fait d'avoir une morale et des dispositions éthiques, de se mouvoir dans un univers de principes pour lesquels on se bat définit une position qui distingue – dans les discours recueillis

---

s'était affranchie de l'obligation de pensée unique, stalinienne, et avait ouvert des espaces de débat à sa gauche » (Stella, 2016, p. 53-54). Évoquant des camarades morts dans des affrontements avec les *carabineri* et les groupes d'extrême droite, un communiqué, diffusé dans les assemblées publiques et sur les ondes d'une radio créée par les groupes politiques de ces années, souligne leur combat dans « l'antagonisme de classe contre cet État, contre une société fondée sur l'exploitation de l'homme par l'homme », « la lutte pour la réalisation des besoins, des aspirations et des idéaux qui liaient la vie de ces camarades à nous et à des milliers d'autres communistes et prolétaires » (Stella, 2016, p. 20).

[1] Le souci de l'humanité en général – plutôt que de ses proches et familiers –, tel qu'il s'exprime dans le discours de Gabrielle par exemple, n'est pas propre aux groupes d'extrême gauche portés par une idéologie de type communiste ou révolutionnaire. On le retrouverait dans les discours religieux notamment chrétiens.

[2] Gabrielle en est consciente : « Ça a été un moyen pour le pouvoir de nous discréditer, de dire que l'on était des personnes horribles, etc. Le pouvoir savait très bien ce qu'il faisait à ce moment-là. Ils avaient besoin de nous salir pour faire croire qu'ils étaient bons alors qu'en réalité se sont des salopards. Les hommes de pouvoir sont des saloperies qui ne pensent qu'au fric et à leur position sociale. Ils ne se battent pas pour *laisser à l'histoire une idée de la direction que l'humanité doit prendre pour s'épanouir*. Ils se battent pour leurs propres besoins et leurs propres désirs. Ce sont des humains déshumanisés » (Dubuisson, 2018, entretien II).

[3] Il s'agit là d'« un principe pratique synthétique a priori, et même un principe pratique objectif, imposé par la raison pure, parce qu'il s'agit d'un principe qui dépasse le concept des devoirs dans le monde et ajoute à ces devoirs une conséquence (un effet) qui n'est pas compris dans les lois morales, et ne peut donc en être dérivé analytiquement » (Kant, 1793, Ak. VI, 7, p. 19).

[4] Qui renvoie à la seconde formulation de l'impératif kantien, qui demande que la personne, en moi-même et autrui, soit traitée comme une fin en soi et non seulement comme un moyen. Nous y reviendrons lorsque sera abordée la question des exécutions et, de ce fait, la représentation de l'ennemi, par les groupes armés.

– les acteurs rencontrés, pour autant qu'ils mettent en œuvre, quoiqu'il leur en coûte, des moyens à la hauteur de leurs idéaux, dans une perspective de transformation radicale de l'état du monde. De la sorte et lorsqu'il est question d'incarner par des actes ses convictions morales, les acteurs investissent la partition « nous *vs*. les autres » (Elias, 1965 ; Dubet, 1987 ; Guibet Lafaye, 2013) à partir de laquelle ils se situent dans une opposition sociale et axiologique aux groupes sociaux dominants honnis. Interrogé sur l'éventualité d'une morale ou d'une éthique dans la lutte armée[1], Sylvain formule une réponse tranchée :

> « Ah ouais, ouais !! Moi je pense qu'*un révolutionnaire s'il a pas de morale, c'est pas un révolutionnaire*. Je pense que c'est essentiel. Il y a une morale. Il y a des choses qu'on peut faire et d'autres qu'on peut pas faire parce que sinon… Non, non il faut une morale. Nous, on a une morale ; eux en face, non, ils ont pas de morale » (Sylvain)[2].

Ce schéma identificatoire et positionnel (« nous *vs*. les autres ») fonctionne comme un archétype du raisonnement quotidien, à partir duquel les individus s'orientent dans le champ social, se le représentent et l'interprètent. Il sert de point d'appui à la critique sociale et à la dénonciation de ceux qui tirent profit du système (Guibet Lafaye, 2013). Plus qu'une caractéristique d'un discours socialement situé, l'opposition « nous *vs*. les autres » constitue un paradigme de la réprobation morale. Ainsi lorsqu'il se conjugue à une évaluation normative plutôt qu'il ne joue simplement un rôle descriptif (du type « nous, les ouvriers par opposition aux patrons »), ce paradigme anime les discours, en tous points de l'espace social et donne lieu à des « sentiments d'injustice typiques »[3]. Dès lors l'univers normatif auquel adhèrent ces individus se définit bien par sa « polarité négative » eu égard aux normes dominantes de la société (voir Ogien, 1995, p. 95 ; 3.1 supra) et surtout eu égard aux normes sous-jacentes aux conduites des personnes politiquement et économiquement dominantes. Il n'est pas simplement question, chez ces clandestins et membres d'organisations illégales, d'adhérer à un mode de vie différent. Leurs références normatives, si elles sont partiellement tirées de la culture dominante, *en inversent le sens*. Les propos de Damien sont, de ce point de vue, éloquents :

> « ce qui est moral, c'est essayer d'abattre ce système, essayer de survivre déjà, la première des choses […]. Ce qui est immoral, c'est tout ce qu'ils font eux. Ce qui est moral, c'est le contraire de l'immoralité, donc tout le contraire de l'économie actuelle, c'est moral » (Damien)[4].

---

[1] Sur le traitement systématique des réponses à cette question, voir annexe 2, tableau 3.

[2] Lorsqu'on lui demande de préciser les termes de cette morale, il répond : « *On se bat pour l'humanité, avant tout.* Moi, je me bats, je me suis battu pour mes frères et mes sœurs humains, comme je dis toujours. Donc ma morale, c'est ça : respecter l'humanité. Déjà, c'est la base. Et puis soutenir justement une morale, c'est soutenir les idées qu'on a et qu'on défend. Parce que j'en ai connu tellement, moi, qui ont retourné leur veste. J'ai connu ceux qui braquaient les banques à l'époque. Maintenant, ils ont une chambre d'hôte en Thaïlande… qui finance le tourisme sexuel » (Sylvain). On trouverait des arguments comparables sur l'inversion de la moralité chez Gabrielle et la dichotomie entre l'absence de moralité de l'adversaire face à « nous » qui assumons une position morale. Madeleine, qui a essuyé un attentat du GAL et une tentative d'enlèvement, avoue : « Ça fait mal quand il y a des effets collatéraux. C'est pour ça que je pense qu'on a une éthique et une morale. Et surtout parce qu'on n'a rien fait pour nous, dans notre profit. C'est tout parce qu'on croyait que c'était au profit de notre peuple. Donc, on fait pas comme d'autres : "au nom du peuple" mais le profit, il est personnel, au niveau économique, etc. ».

[3] Cette dichotomie resurgit également, lorsque se trouve évoquée la question des exécutions ou des jambisations, y compris dans les organisations françaises. Ainsi Yvon, ancien d'AD, ne s'estime aucunement légitime pour procéder à des exécutions. Il s'interroge : « ce truc de "*qui on est pour… ?*" ça m'a toujours gêné. Alors, je sais, ils se moquent toujours de moi, de *ma morale*. Moi, j'ai beaucoup de mal même si des fois j'ai la colère. Je m'entends dire : "il en mérite une ; je lui collerai bien un bonbon dans le cigare" ». Nous reviendrons ultérieurement sur le passage dont est tiré cet extrait et dans lequel Yvon souligne la différence situationnelle entre la France, le Chili, l'Italie fasciste et l'Allemagne qui n'a pas connu de « dénazification ».

[4] De même, Pantxo (ETA-m) interrogé sur le caractère possiblement juste, des actions illégales qu'il a menées, répond : « Je sais très bien pour moi ce qui est juste. Oui. Ici on est dans le temps pour reconnaître que ça a été injuste. Qui donne le titre de juste ou injuste ? Qui ? Tu te mets à la hauteur de Dieu qui va donner des diplômes ?

Ainsi et de façon récurrente, les acteurs esquissent un univers normatif alternatif cohérent – dont nous allons détailler les facettes – conçu comme étant l'exact envers du système de valeurs dominant contre lequel ces acteurs se battent. Ceux-ci sont bien des « déviants normatifs », si l'on considère qu'ils assument et défendent un univers de normes marginales, eu égard aux règles socialement dominantes, ainsi qu'en témoigne Damien :

> « - *C'est juste et moral, essayer de lutter contre ce monceau de saloperies et d'injustices*, oui, c'est moral, je pense. C'est justifié. - Légitime ? - Justifié, légitime, pourquoi pas moral. Oui […]. Un patron, un grand patron pourrait considérer que c'est totalement immoral. De son point de vue, il a raison »[1].

En ce sens, la conduite du déviant serait normale, par rapport aux principes de sa sous-culture, précisément parce qu'elle est anormale selon les normes de la culture dominante (voir Cohen, 1955, p. 26). Pourtant les éléments précédemment mentionnés permettent de préciser le rôle des normes promues par un groupe, engagé dans des conflits et rapports de force sociaux.

Russell Hardin considère que les normes auxquelles adhèrent les membres d'un groupe peuvent constituer une des raisons des conflits, notamment ethniques. Ces normes dites « différenciantes et excluantes » se distingueraient de « normes universelles ». Alors que les premières s'articulent au bénéfice des membres d'un sous-groupe plus ou moins bien défini, au sein d'une société plus vaste, les secondes s'appliqueraient de façon universelle à l'ensemble des membres de la société (Hardin, 1995, p. 72). Les premières renforcent l'identification individuelle au groupe et augmentent la séparation du groupe d'avec le reste de la société (Hardin, 1997, p. 72). Elles sont constitutives de la dichotomie entre *in-group* et *out-group*. Ce processus s'autoalimenterait, dans la mesure où l'identification au groupe contribue à l'émergence de « normes différenciantes et excluantes ».

Pourtant pour ces groupes d'extrême gauche – qui ne sont pas impliqués dans des conflits dits ethniques –, les normes de rang supérieur auxquelles les acteurs subordonnent leurs

---

Ça c'est le juste, et l'autre c'est l'injuste ? Qui dit ça ? Pour moi, un peuple qui se défend avec les méthodes violentes devant l'oppresseur qui, en général, c'est notre État, c'est juste, et légitime. Même si dans cette application, il peut y avoir des choses… collatérales que c'est un innocent qui peut tomber. Évidemment, tu demandes pardon, et tout ça comme a fait l'ETA, parce que c'est pas logique. Mais une armée, un flic, n'importe qui qu'il vienne occuper avec ses armes un peuple, chez moi, c'est légitime et c'est juste que je réponds comme ça. […] Cette question je l'avais posée la Madame Levert un jour [la juge antiterroriste française] : "Madame, imaginez qu'un groupe d'hommes et de femmes armés jusqu'aux dents rentrent chez vous et que vous êtes tranquillement dans votre famille". Ça c'est la légitimité de se défendre avec n'importe quel truc. C'est légitime et c'est juste. C'est juste de se lever devant l'oppresseur. Après, quand il y a un conflit, évidemment il se passe qu'il y a des victimes innocentes aussi. Tu sais, les victimes collatéraux. Mais juste, oui ; légitime, aussi. Après tu peux faire l'analyse, à un moment donné si c'est tes méthodes… Après cette question, ça viendra bientôt… ».

[1] Damien déclarait précédemment : « c'est totalement moral… la lutte armée, enfin ça dépend laquelle. Si c'est un groupe pronazi qui veut faire de la lutte armée, non. La révolution prolétarienne est profondément morale. *La morale, elle est pas dans la méthode, elle est dans ce qu'on désire faire, pourquoi on veut le faire.* Après la méthode, elle peut changer selon les moments historiques, ça peut changer. Mais une éthique, oui ». La relativité des appréciations morales – lorsqu'elle fait intervenir la référence au bien ou au mal – se trouve soulignée par certains acteurs qui institue la justice en référence normative ultime. À l'occasion d'un deuxième entretien, nous demandons à Damien de revenir sur la déclaration selon laquelle « la révolution prolétarienne est profondément morale ». Il répond : « je sais pas s'il faut voir les choses du côté moral ou pas. Oui, oui, *c'est moral dans la mesure où ça tente d'aller à l'encontre de tout un tas d'injustices et de saloperies*, oui, je trouve ça moral. Ça a un côté un peu judéo chrétien. Maintenant moral… c'est comme courage ou pas courage [allusion à la condamnation de Jean-Marc Rouillan suite à son interview sur radio Grenouille] ; moral, pas moral. Je sais pas. Elle est *juste*. Mais c'est pareil… c'est une échelle de valeurs. Quelqu'un peut trouver par ailleurs que c'est totalement injuste. […] Ce qui est bien pour les uns… on le voit là avec ce qui se passe, les attentats, les trucs. On peut avoir la vision, quelle que soit la vision, ou la désapprobation pour certains […] il n'en reste pas moins que les mecs de Daech sont des êtres humains qui pensent quelque chose, même s'ils sont manipulés. Mais, nous, on part du principe, Occidentaux, que c'est nous qui avons raison. […] Je ne m'étonne pas de leurs convictions. Je ne vois pas comment je pourrais m'étonner de leurs convictions. On réagit tous en fonction de nos échelles de valeurs et de notre culture ».

conduites et actions ont une portée universelle, sous un double aspect au moins. D'une part leurs revendications sont fondamentalement des revendications de justice, comme nous le verrons en détail ultérieurement (cf. 3.2.2, a.). D'autre part, les bénéficiaires escomptés de leur combat ne sont autres – si l'on s'en tient à leurs propos – que l'humanité ou l'ensemble des peuples[1]. Dans les groupes européens également, se dessine une interprétation – qui pour certains tend à l'euphémisation – des moyens politiques violents, comme subordonnés à une fin plus noble. Celle-ci constitue l'idéal régulateur de leur combat. La réaffirmation de valeurs supérieures, inhérentes à ces luttes, permet à Ludwig (RAF) de faire une distinction entre terrorisme et radicalisme, terme très associé, au moment des entretiens, aux attaques de l'État islamique en Europe :

> « c'est difficile pour moi d'utiliser le mot "terrorisme" pour parler de ce que nous avons fait. Même si je suis très critique des actions menées par la RAF, je n'emploierais pas le terme de terrorisme. J'ai été radicalisé, j'ai mené un combat armé mais je vais le dire sans détour : c'était pour un monde meilleur et plus juste, et aussi pour instaurer des rapports de solidarité entre les hommes, etc. Nous avons tant fait. Le mouvement féministe aussi a beaucoup œuvré. Il n'y avait pas d'autres moyens : lorsque l'on veut créer quelque chose de nouveau, on fait des erreurs. Il n'y avait pas de recette, pas de modèle. Le terrorisme aujourd'hui fait pour moi référence à l'État islamique, qui a ses propres raisons. Ce que nous avons fait en 1968, c'était l'action d'une partie du monde pour sortir du fascisme et du colonialisme pratiqué par la France, la Belgique, l'Angleterre, un peu l'Italie aussi en Éthiopie etc. Le colonialisme a été un crime bien pire que ceux commis par l'État islamique »[2].

L'horizon du juste[3] s'avère donc constitutif dans l'ensemble des luttes qui ont été menées, durant ces années, aussi bien pour l'extrême gauche que dans les combats de libération nationale et sociale, ainsi que le souligne encore A. Stella : « la violence que j'ai utilisée était juste parce qu'elle allait… vers un juste horizon, vers une société juste, des rapports sociaux justes »[4]. Cette vision est très largement partagée puisqu'on la trouve dans le discours des anciens membres de la RAF[5]. L'idéologie internationaliste et le souci de l'humanité font écho à

---

[1] Interrogé sur le courant idéologique qui constitue pour lui une référence, Sylvain ne se cache pas : « je suis pour la réalisation du communisme sur la terre entière, le partage, le règne de la fraternité et de la justice ». De la même façon, Etan considère que « notre engagement ici dans cette logique de transformation sociale [qui implique l'organisation armée ETA], c'est une contribution au monde, à l'Europe, à la France et à l'Espagne. C'est de prouver ailleurs qu'il est possible de faire autrement et autre chose. Et ici notre engagement politique s'est déployé sur différents terrains. Il y a la question de la lutte armée qui a attiré l'attention mais il y a aussi une manière de se réapproprier, d'habiter ce territoire avec des modèles économiques, qui se sont déployés à grande échelle au niveau des coopératives, avec un engagement social qui est quand même considérable. On est quand même un pays, un territoire – on est le seul – à avoir réussi à ce qu'une centrale nucléaire ne se mette pas en place [allusion à la lutte contre la centrale de Lemoiz qui a donné lieu à la mort de six personnes, opposants et partisans confondus]. On est un modèle de société, un modèle de territoire, un modèle économique, voilà, qu'on ne trouve pas ailleurs. Pourquoi on le trouve ici ? C'est la lutte qui a habité ce territoire, la lutte qui a politisé ce territoire, et qui nous a permis de prendre les idées d'un peu partout dans le monde, de se réapproprier ces idées-là et on les a intégrées dans ce territoire et dans cette lutte qui se déploie dans ce territoire ».

[2] Ludwig a participé à l'attaque de l'ambassade d'Allemagne à Stockholm en avril 1975. Quatre personnes sont mortes suites à la prise d'otage et à l'intervention des forces de l'ordre.

[3] Voir Forsé et Parodi, 2004, 2010.

[4] Federico l'évoquait aussi déjà : « il y a une exigence qui ne relève pas de la légalité, mais qui appartient à la légitimité, et donc à la *justice* ».

[5] Ainsi que l'exprime William, interrogé sur ce qui, selon lui, justifie son combat et celui de ses camarades : « ce qui le justifie est que nous avons cherché un monde sans exploitation, sans violence et sans exploitation de l'homme et pour des rapports sociaux dans lesquels l'individu n'est plus un pur objet de ces rapports. J'ai lutté pour quelque chose de juste. En dépit des erreurs, c'était justifié ».

plusieurs des aspects de la morale kantienne[1]. En effet, dans cette dernière perspective, il ne suffit pas que le vouloir soit exempt de contradiction, il faut aussi qu'il se dirige vers quelque chose qui vaille pour tout être humain (raisonnable), qui puisse aussi en quelque sorte être voulu en son nom.

Ainsi et bien que les références normatives des acteurs illégaux et terroristes soient partiellement tirées de la culture dominante, elles *en inversent le sens*. Loin d'être animés par la folie ou pris dans une dérive pathologique, leurs discours révèlent un univers normatif alternatif cohérent, conçu comme le miroir inversé du système de valeurs dominant contre lequel ils luttent[2]. Il demeure toutefois que certaines des valeurs en référence auxquelles ils pensent leur pratique et justifient leurs actions sont socialement valorisées, le rapport à la violence étant vécu, par une partie d'entre eux, comme un mal nécessaire.

3.2.2 L'idéal normatif, horizon de la lutte

L'horizon de la lutte dessine un idéal normatif nourrissant les motivations des acteurs rencontrés et au nom duquel ils se battent. En quels termes cet idéal normatif se décrit-il ? Succinctement dépeint, il articule des valeurs universelles (de gauche), l'instauration du socialisme réel[3], une libération ou émancipation sociale[4]. Les acteurs donnent sens à leurs actions à partir d'un idéal normatif institué comme horizon de leur combat. Il se résume dans certains cas à un terme unique : l'humanité, dans d'autres cas à la justice[5] et, bien qu'elle soit beaucoup moins présente, à la liberté[6], si ce n'est lorsqu'il est question de se soustraire à la tutelle d'un État vécu comme une source d'oppression voire comme colonisateur dans les discours les plus trempés.

La référence à l'humanité est récurrente dans les propos de Gabrielle, que ce soit lorsque nous parlons avec elle ou bien lorsqu'elle est interrogée par un collègue historien (Dubuisson, 2018, entretien II). Elle avoue sans détour : « je me bats pour l'humain » et institue, ce faisant, « l'humanité comme norme éthique régulatrice de la loi juste » (Wahnich, 2006, p. 97) : « le but humain. Libérer l'humain par l'humain. C'est beau » (Gabrielle). Il s'agit, pour Gabrielle, de « détruire tout ce qui n'est pas humain pour mettre en avant ce qui est humain ». On retrouve ce discours chez certains théologiens de la libération engagés dans ETA, tels François, mais également chez d'autres militants d'ETA, tels Jovani, qui participa au commando Barcelona[7].

---

[1] Aussi bien qu'à certaines conclusions de l'école de Frankfort : « Ce n'est que dans la libération radicale des histoires de vie individuelles et des formes de vie particulières que s'affirme l'universalisme de l'égal respect pour chacun et de la solidarité avec tout ce qui porte visage humain » (Habermas, 1991, p. 109).

[2] Rappelons que nous avons recueilli les discours plutôt qu'observé les pratiques.

[3] La dimension sociale est particulièrement soulignée par les acteurs basques qui cherchent à se distinguer du nationalisme, ce dernier coïncidant avec une orientation politique de droite.

[4] Voir Pierre, Paul, Grégoire, Frédéric, pour IK, Etan évoquant les « débats sur l'éthique de l'émancipation » au sein d'ETA, Amandine, Elliot, Ilyann, Ianis, Jaad, Jayden, Julien, Louisa, Pantxo, Rémy, Zachary et infra 3.2.2, a.2, p. 69*.

[5] Ludwig déclare simplement : « Je trouvais cela beau de se battre pour un monde plus beau et donc je n'avais pas de doute ». Ilyan, incarcéré pendant 14 ans, lui fait écho : « Je lutte pour un monde meilleur ».

[6] Voir Isabella et Madeleine.

[7] Pour décrire sa morale, Jovani précise : « C'est un peu l'humanisme. Moi, je suis depuis toujours très guevariste. Celle [l'éthique] de Che Guevara a eu une influence sur nous. J'ai lu le manuel révolutionnaire, *Le journal du Che en Bolivie*, le manuel de la guerre révolutionnaire. Et nous avons toujours pensé cela, les révolutionnaires et les personnes qui luttent pour la liberté, nous avons un sens élevé de ce qu'est un être humain. Et nous croyons dans une société nouvelle. Juste, nous cherchons réellement la justice. Donc, évidemment, moi par exemple, je pense que je n'ai jamais cherché à nuire de façon non nécessaire à quelqu'un. Moi, je ne peux pas faire un attentat indiscriminé contre les gens. Non, ça irait contre mon éthique révolutionnaire. Je me refuserais à le faire. […] De fait, nous ne l'avons jamais fait ». Interrogé sur l'existence d'une morale ou d'une éthique dans la lutte armée, il répond : « Oui, évidemment. Oui, mais catégoriquement. En plus, je crois que nous, ETA est née au moment de

Le sens de l'éthique de Gabrielle se trouve entièrement construit autour de cette valeur ultime, quoiqu'elle porte un regard critique sur ce qu'ont impliqué les actions qu'elle a menées[1]. Interrogée sur l'éventualité d'une morale ou d'une éthique dans la lutte armée, Gabrielle qui a été condamnée à perpétuité, répond pourtant : « la morale, c'est porter l'humain, notre propre humanité dans les actions » (in Dubuisson, 2018, entretien II)[2]. La notion d'humanité est investie d'un contenu axiologique permettant à Gabrielle de considérer qu'« être humain, c'est alors accepter de se faire violence en faisant violence, être humain c'est supporter cette épreuve consentie pour sauver les droits et l'humanité de l'humanité » (Wahnich, 2006, p. 98).

L'inscription de sa trajectoire politique dans un combat pour l'humanité permet de remettre en perspective, de façon critique, les intentions auxquelles le groupe à qui appartenait Gabrielle (AD) a été assigné, notamment la défense des intérêts d'une classe, néanmoins promue dans certains des textes de l'organisation. Bien qu'ayant suivi une autre voie que Gabrielle, après le congrès du 1er août 1982, Sylvain, camarade d'AD, témoigne d'un souci identique de « réaliser l'humanité » :

> « je voulais essayer de changer le monde, *réaliser l'humanité*, enfin, en finir avec la barbarie […] en finir avec ce système de merde, c'est un système de mort, le capitalisme, vraiment ! C'est inhumain ».

Cette intention trouve sa substance dans les valeurs morales et révolutionnaires qui, aux yeux d'Emma Goldman par exemple, ne font qu'un : « le sens de la justice et de l'égalité, l'amour de la liberté et de l'humaine fraternité », « le sens instinctif de l'homme pour l'équité », « la dignité », « la sainteté de la vie » (in Leroy, 2014, p. 143 *et sqq.*). Ces dimensions résument une éthique de l'émancipation ou éthique révolutionnaire déjà présente chez Marx (voir Lew, 1987, p. 57)[3]. Celle-ci présente un double visage puisqu'elle pousse à la fois les opprimés à l'action mais cette éthique d'émancipation est indissolublement une éthique de ralliement au combat des opprimés de la part des intellectuels ou des membres des couches privilégiées. Dans la

---

la révolution cubaine et de l'indépendance de l'Algérie. C'est-à-dire que ce sont deux événements qui ont beaucoup influencé ETA. L'indépendance de l'Algérie et la révolution cubaine. Et dans ces luttes, il y a une éthique révolutionnaire. C'est-à-dire que l'usage de la lutte armée s'intègre dans une éthique révolutionnaire. On ne peut pas faire n'importe quoi » (Jovani). Voir aussi Louisa (ETA) et Pietro (BR) répondant à la question de la signification de l'engagement : « combattre, cela voulait dire rester humain, cultiver un amour qui dépasse ta propre personne, et celle des proches, un amour qui donne un sens à la vie humaine ».

[1] « La pratique permet aussi à la pensée de se dévoiler. Parce que bon tu te heurtes à des contradictions humaines par rapport à toi-même. Tuer des gens c'est une grande contradiction humaine, énorme. Parce que même si ce sont des bourgeois, même s'ils ont une position importante au pouvoir, ce sont des êtres humains aussi. Ils ne sont pas que technocrates ou ingénieurs. Non, ce sont des êtres humains avec leurs sentiments, leurs faiblesses et leurs forces. Ils sont humains comme nous donc *toute la contradiction du combat révolutionnaire, c'est de tuer des humains lorsque tu le dois*. Alors que eux ils n'ont pas de difficulté. L'État n'a aucun problème avec ça » (in Dubuisson, 2018, entretien II). S. Segio, qui a passé 24 ans en prison, a également conscience de cette contradiction : « je suis aujourd'hui profondément convaincu de ce que résume le poète John Donne : "La mort de tout homme m'amoindrit parce que je fais partie de l'humanité". C'est vrai pour tout homme, quel que soit sa profession, son idéologie, sa condition sociale ». La contradiction et les effets de dilemmes – en ce qu'il faudrait faire le mal pour pouvoir se rapprocher du bien, en l'occurrence de l'idéal politique poursuivi et visé – sont récurrents en particulier chez les militants d'organisation comme ETA qui ont fait des victimes civiles. Julien est explicite sur ce point : « y a qu'on assume des conséquences quand l'exact [sic] que tu fais, il vise pas un bénéfice à toi. Tu fais du mal mais tu cherches à faire du bien. Tu cherches un changement, tu cherches une libération, tu cherches pas à arriver à dominer idéologiquement par la terreur je sais pas qui. Ça, c'est propagande mais non, c'est pas réel, jamais » (voir aussi Madeleine, supra, p. 54*).

[2] Elle réitère le propos dans l'entretien que nous avons avec elle, parlant de son combat : « Cette même force. C'est quelque chose qui vous entraîne, qui… vous lève, qui vous fait vous lever, et vous y allez, parce que c'est normal. C'est juste. Et dans un beau but. Le but humain. Libérer l'humain par l'humain. C'est beau ». Cette évocation se retrouvait dans Kropotkine (1922) : « La lutte pour la vérité, pour la justice, pour l'égalité, au sein du peuple – que voulez-vous de plus beau dans la vie ».

[3] Quoique l'éthique, en tant que telle, ne fasse jamais partie du discours explicite de Marx.

logique marxiste, il s'agit de se battre avec « ceux d'en bas » pour une humanité libérée. Ce souci de l'humanité ou de l'humain est parfois nourri par une inspiration catholique que l'on retrouve aussi bien en Italie qu'au pays basque. Le militantisme s'interprète alors dans les termes d'un « humanisme révolutionnaire »[1].

Parmi ces militants d'extrême gauche ou de mouvements de libération nationale qui perçoivent leur situation comme une forme d'oppression, nombreux sont donc ceux qui sont animés par une quête et un idéal de justice, dont l'interprétation est principalement axée autour de l'égalité et du souci des plus défavorisés. Gabrielle exprime en des mots simples et imprégnés d'histoire familiale cette conviction :

> « sur une main, tu as cinq doigts qui sont autant de sphères différentes constituant la société. Fermons notre main, levons le poing, réunissons le monde. Il faut à tout prix que tout le monde se réunisse. Il faut que chacun puisse se développer selon ses capacités et ses centres d'intérêts. Que ceux qui sont en difficulté soient aidés. Tu as faim, mon gars bah tu rentres à la maison et tu manges. […] Chez moi, il y avait toujours une place pour le pauvre. Si quelqu'un avait faim, il pouvait entrer et manger avec nous. C'était la culture de mes parents et de mes grands-parents. C'est leur culture, la culture de ceux qui ont peu mais qui offrent par générosité et sans calculer. Ce qui est différent des bourgeois qui eux vont te donner un truc pour te prendre tout le bras » (in Dubuisson, 2018, entretien II)[2].

La conviction de s'engager pour la justice est largement partagée par les membres de PL[3] ou des BR interrogés, tels Margareth ou Federico qui revendiquent s'être engagés pour la justice[4]. L'aspiration à un monde plus juste, qui constitue l'un des axes fondamentaux de l'idéal normatif porté par les membres des organisations armées étudiées, est corrélative d'un sens et d'un souci prononcés de la justice, d'une intolérance marquée à l'égard de l'ensemble des injustices induites par le système existant (voir infra chap. 5, 5.2.3) et renforcées par la situation de conflit dans laquelle chacun de ces groupes est engagé. La prégnance de sentiments d'injustice, fondés sur des revendications de justice distributive et renvoyant à des idées intuitives du juste, n'est pas caractéristique des groupes de lutte armée étudiés. Elle anime une large part de la population française, comme des enquêtes de terrain le mettent en évidence (voir Guibet Lafaye, 2012). Or ces sentiments qui traduisent en creux un sens de la justice spécifique, que ce soit en population générale ou dans ces groupes, ne s'épuisent pas dans l'expérience du mépris social, contrairement à ce que prédit la théorie de la reconnaissance d'Axel Honneth (2000). Leur analyse (voir Guibet Lafaye, 2019) permet de récuser les interprétations du terrorisme à partir

---

[1] « Je viens de l'humanisme catholique, parce que ma famille est catholique. De tout petit, j'ai appris de faire les choses bonnes, pour les gens, etc. Depuis je développe cette pensée ou l'humanisme révolutionnaire. Après on étudie le marxisme, on étudie le matérialisme historique, dialectique. On devient marxiste et on développe une conscience solide pour faire la lutte, la lutte politique et militaire » (Ilyan).

[2] Rappelons que Gabrielle envisage son combat comme ayant un « but humain » (voir supra p. 58, note 5*).

[3] « Au fond, ma conviction profonde était que ce que nous faisions était juste, que nous étions du bon côté de l'histoire, que nous faisions partie d'un mouvement réel capable de transformer l'ordre actuel des choses, pour paraphraser Marx » (S. Segio). Anna Soldati, ayant appartenu à la même organisation quoiqu'avec un parcours fort différent, lui fait écho : « On s'engage dans ce qui nous paraît juste à ce moment-là ».

[4] Interrogé sur de possibles doutes concernant son engagement et eu égard à une vie qui aurait pu être « facile », Federico répond : « Ça je le savais à tout moment… J'avais un emploi, j'étais enseignant, je faisais du sport, je pouvais faire plein de choses même très rentables, […] j'ai fait les championnats du monde. Ce n'est pas que je n'avais pas de moyens pour réaliser une vie. Pour combattre l'injustice, on peut renoncer à tout ça… On pense, je ne peux pas vivre en pensant que ceux-là nous tirent dessus lorsqu'ils le veulent, pour s'amuser… Et ce n'était pas de l'idéologie, c'était une chose qui se passait, régulièrement. Car des massacres, il y en avait eu plus qu'un, des fusillades de la police sur les manifestants bien plus qu'une… Plusieurs recours aux fascistes pour mettre hors jeu des avant-gardes de lutte connues, etc., y compris moi… Après quoi j'ai pris le premier pistolet. Lorsqu'ils m'attendaient devant chez moi, j'ai vu qu'ils avaient les pistolets. "Demi-tour" [*dietrofront*], j'ai dit, demain soir je me rentre à la maison et on raisonne autrement ».

de la frustration relative[1]. En effet, ces sentiments répondent bien plutôt à des attentes normatives (en termes de justice sociale), parfois ignorées par la littérature sociologique (voir Dubet, 2006 ; Baudelot et Gollac, 2003 ; Parodi, 2010)[2], et font émerger un référentiel axiologique redéfinissant l'ordre du juste et de l'injuste, à un niveau macrosocial.

Si, dans les enquêtes en population générale, il apparaît que ce référentiel s'ordonne autour de trois exigences ou principes fondamentaux : la non réduction, pour des raisons arbitraires, des opportunités de choix individuel et de la liberté réelle, l'exigence de ne pas subir les conséquences de dotations ou de conditions qui ne dépendent pas de soi, la non « perméabilité » des sphères de la justice (voir Guibet Lafaye, 2012), en revanche dans les groupes étudiés, s'expriment plus souvent des sentiments relatifs au refus de la domination sociale – aussi bien macrosociale qu'ethnique –, de l'oppression, des sentiments d'inacceptabilité nourris par la situation des individus les plus défavorisés, souvent appréhendée à partir du prisme des rapports de classes. Or ces sentiments d'injustice expriment à chaque fois un écart entre un idéal normatif de justice, d'égalité et de liberté, d'une part, et la réalité sociale, d'autre part.

D'autres valeurs principielles s'affirment du côté basque, telles la lutte contre l'oppression et le fascisme qui porte les individus vers une guerre de libération à connotation non nationaliste. La conviction d'être engagé dans une lutte contre le fascisme anime également une large part des acteurs italiens d'extrême gauche. Cette conviction est d'autant plus ancrée que le passé mussolinien est proche. Plusieurs des acteurs rencontrés ont été en contact avec les résistants de la seconde guerre mondiale, dont certains leur ont fourni des armes. Le sentiment de prendre part à une guerre ou à une lutte de libération anime les militants basques au nord comme au sud. Ceux-ci sont attachés à la « valeur » du pays basque libre, qu'il faut se garder d'interpréter en termes nationalistes car il s'agit, en particulier, pour les membres d'IK mais aussi pour d'anciens militants d'ETA, comme Etan ou Julien, d'envisager un pays basque, où chacun puisse trouver sa place et vivre, comme le suggère Paul :

> « Moi je suis socialiste… et indépendantiste, enfin je suis pour l'autodétermination des peuples. Tous les peuples ont droit à s'autodéterminer. Il est peut-être pas reconnu par l'ONU mais le peuple basque existe. Culturellement, personne ne nie qu'il y a un pays basque avec sa langue, avec sa culture, etc. Alors pour certains, ça fait partie… c'est une région de la France et une région de l'État espagnol mais pour nous et, je pense, pour beaucoup de gens… j'espère qu'un jour l'ONU par exemple – parce que c'est eux qui gèrent ça – va nous reconnaître comme un peuple à décoloniser ou qui a droit à s'autodéterminer. S'autodéterminer, c'est tout simplement… je suis pas pour de nouvelles frontières, etc. mais je suis pour qu'on se gère, qu'on nous reconnaisse comme peuple… Je vous fais une parenthèse : quand je vois un Black qui parle basque, qui est basque, je lui revendique autant de droits que moi, c'est plus une communauté de destins. On n'est pas des racistes, moi *j'adore* voir un Black ou un Asiatique qui parle basque… Il y a des gosses qui ont été adoptés. Moi je veux que ma culture soit ouverte. La langue et la culture vont de pair, habillent, font ce territoire. J'espère qu'on va être assez attrayant, que notre culture va être assez attrayante, que nous on va être assez sympas, assez ouverts pour donner envie à la personne qui arrive ici, parce qu'il y a tellement de brassages maintenant humains, pour qu'il se reconnaisse, qu'il ait *envie*, lui aussi, d'être basque. Et plus il y aura de gens d'autres couleurs et plus ça sera bon signe. Parce que nationalisme, c'est pas ça. Nationalisme, pour beaucoup de gens, c'est Le Pen, c'est le Front National, avec cette vision : "on est chez nous ; on reste chez nous. Non à l'étranger et tout ça". Et moi, c'est pas du tout ma façon de voir, ou

[1] Voir Tocqueville, 1835 ; Gurr, 1970, p. 12-13 ; Davies, 1962, 1973.

[2] Les sentiments d'injustice ont été explorés, par la sociologie notamment, au sein d'univers particuliers tels que la sphère du travail (Dubet, 2006), le travail salarié (Baudelot et Gollac, 2003 ; Thireau et Hua, 2001), l'entreprise (Monin *et al.*, 2005 ; Aebischer *et al.*, 2005 ; Le Flanchec, 2006 ; Nadisic et Steiner, 2010), plus généralement, le monde professionnel (Trotzier, 2006), la santé (Emane, 2008), l'école (Lentillon-Kaestner, 2008 ; Mabilon-Bonfils, 2007) ou comme émanant de groupes sociaux spécifiquement identifiés (Cortéséro, 2010 ; Parodi, 2010).

d'envisager l'avenir pour ce pays. C'est un endroit en plus de passage, où il y a énormément de brassages. Donc il faut que ces gens-là, il faut qu'ils restent ici. C'est ensemble qu'on doit construire ce pays du moment qu'il reconnaisse qu'il arrive dans un pays qui a ses particularités, et qu'il a *envie* de connaître cette langue, notre langue, qu'il a envie de connaître cette culture, et que lui-même il devienne *acteur* de ce combat d'émancipation. Ce qu'on doit déterminer c'est ça : c'est de reconstruire ce pays, nous prendre en charge, nous doter d'outils de plus en plus d'autogestion et pas que de reconnaissance territoriale, etc. C'est aussi changer la société, la rendre plus juste, plus équitable, plus écolo, plus verte, plus durable, voilà. C'est tout ça. Il y a tellement de combats… Combattre aussi le machisme, l'homophobie, c'est… rendre cette société meilleure même au pays basque. […] Donc au-delà de la libération nationale, c'est la libération sociale. Et au niveau social, il y a énormément de boulot à faire. Et moi, j'ai pas envie de rendre ce pays indépendant, si c'est pour avoir toujours les mêmes rapports de dominés et de soumission, enfin économique ou le patriarcat ou une société homophobe et tout ça »[1].

On trouve une détermination analogue dans les propos de Julien, acteur au pays basque sud. En 82-83-84,

« on avait tout un schéma de travail, on rêvait de faire une démocratie populaire. Oui, c'était l'utopie à ce moment-là. Après, ça s'est passé à belle hurette. On est loin ! On n'est pas loin dans le sens où quand même je sens que ce qu'on a fait c'est peaufiné beaucoup de choses. À l'époque, c'était une étape de résistance. C'était dire : on va résister, on va tenir, on va pas disparaître car c'était le cas. Et une fois qu'on est assis, qu'on a montré qu'on est ici, c'est pas le besoin de résistance. C'est le besoin de construire, de donner une alternative aux gens qui habitent dans la place et à côté de nous de faire entre tous un projet attractif, un projet qui attire l'intérêt général et qui soit un bienfait pour tout le monde et pas que pour les Basques mais tout ceux qui habitent au pays basque entre autres ».

Les valeurs évoquées, par les acteurs rencontrés, forment donc un idéal régulateur normatif, au sens kantien[2], c'est-à-dire à la fois une visée de leurs actions, un idéal vers lequel ils tendent (voir supra Gabrielle et Paul) mais également une référence structurante à l'aune de laquelle ils mesurent et instituent leurs actions. Cette double fonction se laisse saisir dans les propos de Gabrielle, dont les positions normatives semblent avoir peu évoluées, depuis l'origine de son engagement et qu'elle se remémore à l'occasion de l'entretien :

« En 78, ça fait déjà un an que je discute avec différents copains. Après toutes ces discussions on se retrouve. On en était arrivé aux mêmes conclusions. On veut lutter contre le système capitaliste, contre l'impérialisme, contre toutes les injustices. *Contre la négation de l'être humain*. On n'a pas le droit d'être un être humain. On veut nous détruire en tant que tel mais paradoxalement, prendre les armes c'est aussi se faire du mal à soi-même. Parce que lorsque tu veux te battre pour l'humanité et pour l'humain et que tu prends les armes, *tu te bats contre des humains*. Tu risques de tuer des humains. Ça c'est très douloureux. Très dur. Mais bon *quand tu crois vraiment que ça peut amener des choses vraiment meilleures, tu y vas*. Après tu te démerdes avec toi-même. Il ne faut pas s'occuper

[1] Thierry, également membre d'IK, se situe dans une perspective analogue, lorsqu'il est interrogé sur la signification de son engagement : « Ça avait la signification que j'allais aller au bout de là où on peut aller dans la défense de mon idéal. Mon idéal, c'était un pays basque indépendant, un pays basque qui était reconnu dans le concert des nations. Et à partir de là, voilà, je veux défendre et je veux me battre pour ce pays. Je pense que c'est la question que se posent tous les résistants qui défendent un pays, un territoire, à travers les temps, à travers les âges. Je pense. Même si l'ennemi, même si l'affrontement est différent, et à un degré différent. On va pas comparer la lutte armée qu'on a menée nous avec ce qu'ont mené les Irlandais ou même ETA. C'est à un degré différent donc le questionnement aussi était à un degré différent, mais la base de la question c'est toujours la même. Est-ce que je vais au bout de la défense de cette terre ? ».

[2] Voir Kant, 1796, § 61, texte n° 15 ; 1793, p. 147.

trop de toi, il faut se donner entièrement à la cause. *Quand la cause est humaine, on doit se donner à 100 %*. Il n'y a rien qui a de la valeur dans ce monde, rien » (in Dubuisson, 2018, entretien II).

De même que l'on a mis en lumière un « conflit d'intolérable » (Wahnich, 2006, p. 98) s'agissant des militants italiens de l'extrême gauche radicale dont certains ont enlevé Aldo Moro et pour qui « être humain c'était prendre le risque d'un rapport de force radical pour empêcher le projet de totalisation de la société politique italienne de devenir une réalité » (*id.*), il apparaît qu'un conflit similaire, en termes d'interprétation de l'humain, intervient dans les représentations esquissées. Pour les acteurs politiques cités, l'humanité n'est pas conçue comme une collection d'individus mais comme l'échelle politique la plus englobante de ce qui rend l'être humain adéquat à son humanité. Le commando Aldo Moro ou les auteurs de l'assassinat du général Audran sont condamnables pour « l'intolérable humaniste » pour qui le sentiment d'humanité repose sur la sensibilité au corps souffrant, blessé, tué, sacrifié, pour ceux aux yeux de qui aucune violence faite au corps de l'autre, au nom d'un idéal, ne peut trouver de légitimité politique ou historique. Pour les auteurs de ces actions, en revanche, « le sentiment d'humanité n'est pas fondé prioritairement sur la défense de l'intégrité des corps humains, mais sur l'usage héroïque du corps comme barrière physique » (Wahnich, 2006, p. 98). Celui-ci devient alors le lieu d'un investissement politique symbolique face à ceux qui sont supposés mettre en péril l'humanité, qu'ils fragilisent l'Italie postfasciste ou qu'il soit ingénieur général de l'armement.

L'éthique révolutionnaire, qui s'est esquissée à travers le discours de Gabrielle par exemple, qui traverse l'intolérable de l'exploitation et que nourrit la pensée marxiste, constitue alors un plaidoyer pour une société humaine, un refus catégorique de l'oppression comme condition normale de toute vie sociale (Lew, 1987, p. 63). Cet horizon normatif, institué en axiome principiel par les acteurs, leur permet de justifier et de légitimer le combat mené. Pareille référence normative dessine à la fois un horizon téléologique – au sens kantien –, un idéal régulateur offrant également des principes guidant l'action[1]. Ce système de principes – dont nous allons voir les articulations – fonctionne comme un tout cohérent et autonome eu égard aux valeurs socialement dominantes. Il constitue une dimension centrale de tout projet de refus et de critique radicale de l'ordre existant. Un tel ensemble normatif se substitue alors aux valeurs socialement instituées pour former un système de normes et de valeurs non conformes mais jugées supérieures, par les acteurs rencontrés, à celles de l'univers social existant dans lequel ils évoluent. Nous verrons que les éléments précédemment évoqués se concatènent avec la sémantique politique moderne de la *résistance* (voir infra 3.2.2, b. et 3.5) qui prend consistance dans le soubassement éthico-politique de la Révolution française[2].

a. Une lutte émancipatrice

Au sein de cet idéal et, pour des raisons historiques aussi bien qu'idéologiques, l'émancipation trouve une place cardinale. Au plan philosophique, le concept d'émancipation s'est cristallisé avec la réflexion d'Emmanuel Kant sur les Lumières autour de 1784. Dans la perspective philosophique allemande, il s'agit d'affranchir les individus des tutelles dont ils sont,

[1] Quoique l'homme ne puisse se rendre intelligible « au point de vue théoriquement dogmatique », « la possibilité d'un but final auquel il doit aspirer sans l'avoir entièrement en son pouvoir », il lui reste cependant un « principe pratiquement dogmatique » pour se porter vers cet idéal de perfection du monde qui est, « nonobstant l'objection que le cours du monde comme phénomène oppose à ce progrès, d'admettre pourtant l'existence dans le monde, considéré comme objet en soi, d'une telle liaison téléologique tendant à ce but final en tant que l'objectif suprasensible de sa raison pratique, le souverain bien, selon un ordre de la nature incompréhensible pour lui » (Kant, 1791, Ak. XX, 7, p. 308).

[2] Voir aussi Habermas, 1991, p. 109, cité supra en 3.1.2, p. 57, note 5*.

par leur ignorance, responsables et de diffuser la critique de la nature arbitraire de toute relation de tutelle, au sein des sociétés modernes, autonomes et démocratiques. Ultérieurement, la notion se déploie dans la tradition de philosophie sociale qui, s'amorce avec les socialismes utopistes du XIXe siècle, irrigue le marxisme et l'anarchisme, puis trouve des échos dans les mouvements de la fin des années 1960. L'émancipation se conçoit à la conjonction d'une pensée de l'autonomie individuelle et de l'autonomie collective. Elle suppose d'articuler à la fois le désir d'autonomie des individus et le projet de participation à l'exercice d'une puissance sociale (voir Rosanvallon, 2000). Dans le cas de l'autonomie individuelle, la notion suppose en outre de tenir compte non seulement de l'autonomie mais aussi de la liberté réelle.

La notion conduit alors à une double réflexion, d'une part, critique et normative, axée sur les formes de domination ou d'injustices inhérentes aux sociétés modernes, critique soulevée par les extraits d'entretiens précédemment évoqués. L'émancipation appelle, d'autre part, une analyse positive des démarches émancipatrices, des processus par lesquels des individus pratiquent l'émancipation comme un horizon de leur agir, en relation avec des collectifs politiques. Dans le premier cas, la critique pousse vers la recherche d'autres types d'organisation sociale et économique. Ainsi l'émancipation suppose d'œuvrer à un double plan, individuel et social, c'est-à-dire concernant les transformations des rapports que les individus entretiennent avec eux-mêmes mais également, au plan macrosocial, pour envisager un changement radical de l'organisation sociale. Dans un cas comme dans l'autre, elle suppose que se développe, chez les individus, un *ethos* critique, c'est-à-dire un penchant pour la déconstruction et la critique des normes communément admises.

La référence à l'émancipation s'articule diversement selon les organisations dont elle émane[1]. Elle est envisagée soit à partir de son interprétation marxiste, fondée sur la domination sociale d'une classe possédante sur une classe exploitée, intégrée à une logique classiste et internationaliste, soit à partir de l'interprétation qu'en propose Frantz Fanon (1961).

a.1 Le paradigme classique de l'émancipation

Dans la logique marxiste de la lutte des classes, l'émancipation envisagée est celle de la classe ouvrière, pensée comme un prolétariat international[2]. Cette interprétation internationaliste trouve des échos dans les textes de la RAF et d'AD[3]. Ainsi dans ses textes des années 1980, AD se conçoit comme participant à un travail d'émancipation sociale et comme œuvrant à la

---

[1] Voir infra AD, 1982, 1997 ; *L'Internationale*, n° 1, octobre 1983, p. 2) ou des luttes de libération (comme F. Fanon, 1961) ; voir infra William pour la RAF et le texte « Construire l'armée rouge » (Agit 883, 5 juin 1970).

[2] « L'émancipation du travail n'est ni un problème local ni un problème national, mais un problème social embrassant tous les pays civilisés » (Engels et Marx, 1875 ; Programme des marxistes, Eisenach, août 1869). « Cette transformation sociale signifie l'émancipation non seulement du prolétariat, mais de l'ensemble du genre humain qui souffre de l'état présent. Mais elle ne peut être que l'œuvre de la classe ouvrière, parce que toutes les autres classes, malgré les querelles d'intérêt qui les divisent, sont placées sur le terrain de la propriété privée des moyens de production et ont pour but commun le maintien des fondements de la société actuelle. La lutte de la classe ouvrière contre l'exploitation capitaliste est nécessairement une lutte politique » (Engels et Marx, 1875 ; Programme d'Erfurt, 1891).

[3] « Ce qui fortifie la lutte des classes ce sont aussi les actions des groupes qui se battent les armes à la main, car on ne combat pas le monopole des armes les poings nus, on le conteste tout au plus. Face à la lutte armée, le pouvoir est obligé de se démasquer, les États "libéraux et sociaux" se révèlent tortionnaires et assassins et tous les coups, même les plus bas, sont permis, confirmant par là leur peur de la classe en armes, de la classe montrant sa force qui est force de libération. […] [L'internationalisme] C'est une force qu'est en train de découvrir l'ensemble des prolétaires, force agissant de plusieurs manières, y compris avec les armes, force de l'Histoire, force qu'aucune barbarie n'arrêtera celle de l'action organisée de la classe » (*L'Internationale*, n° 1, octobre 1983, p. 2, article « Cela s'appelle l'internationalisme… »). *L'Internationale* est un mensuel dont le premier numéro est publié à l'automne 1983. Il propose des textes sur la lutte armée en Europe de l'Ouest. En décembre 1984, les membres de l'équipe éditoriale sont arrêtés pour association de malfaiteurs. Le mensuel est jugé proche d'AD.

production d'un nouvel ordre social[1]. Quand bien même le groupe a été associé à un quadrige de tueurs, l'organisation s'est pensée comme participant pleinement à une lutte sociale s'exprimant par exemple à Denain ou Longwy. La mémoire collective associe AD aux assassinats du général Audran et de G. Besse, en occultant le climat social de l'époque[2]. Pourtant en avril 1984, dans la région lorraine alors plongée dans un contexte général de restructuration industrielle (sidérurgie, chantiers navals), un château de l'entreprise Sacilor est incendié, le « gang des postiches » saccage plusieurs banques. D'autres destructions visent les « bastions de la misère », *i.e.* les perceptions, l'Agence Nationale Pour l'Emploi (ANPE) et les ASSEDIC[3]. Le local du parti socialiste subit des déprédations. Le commissariat de Longwy est assiégé. S'y ajoutent moult bagarres quotidiennes avec les forces de l'ordre (voir *L'Internationale*, n° 4, juin 1984, p. 2).

Toutefois et conformément à la logique marxiste, la visée des luttes, desquelles l'organisation se veut partie prenante[4], n'est pas seulement négative – *i.e.* de destruction – mais réside fondamentalement dans la réalisation des conditions de l'« épanouissement » de soi et des individus aujourd'hui perçus comme aliénés[5]. « Il doit y avoir appropriation communiste et du monde des objets et de soi-même pour permettre simultanément et le libre-développement des forces productives et l'épanouissement personnel » (AD, 1982, p. 41).

L'horizon ultime est bien celui d'une libération à la fois individuelle et collective, ce double horizon étant explicitement mentionné par certains des membres d'AD, comme Gabrielle dont les origines sociales sont très modestes[6]. Du fait de la situation de l'entretien semi-directif en face en face et parce que le présent travail se place au plan microsociologique, l'émancipation s'exprimera de façon privilégiée dans des termes individuels. De sorte que la lutte, l'engagement, le combat se révèlent *aussi* comme des formes et des moyens d'une émancipation personnelle et pas seulement comme émancipation collective d'une classe (dominée) ou de l'humanité. Pourtant et conformément à la logique marxiste, l'émancipation individuelle ne s'entend pas,

---

[1] « Action Directe, dans son projet, ne se résume pas au principe de la défense de la pratique de la lutte armée. Action Directe, ce qui résulte des considérations précédentes, veut aussi intervenir sur le terrain intermédiaire de l'organisation de la vie quotidienne ; là où les masses expérimentent les impasses de leur existence d'aujourd'hui et inventent les formes de refus qui seront à la base de l'organisation de demain » (AD, 1982, p. 13). Il s'agit, pour la RAF, de dénoncer les conditions dans les entreprises, les institutions sociales et totales. Voir aussi *Agit 883*, « Construire l'Armée Rouge », 22 mai 1970 ; « Sur la lutte armée en Europe occidentale », *in* Marenssin, 1972 ; Meinhof, 1974, 1976.

[2] René Audran est exécuté le 25 janvier 1985 et Georges Besse le 17 novembre 1986.

[3] ASSociation pour l'Emploi Dans l'Industrie et le Commerce.

[4] C'est-à-dire sur les terrains de l'« emploi et de la croissance », de la montée du chômage et de la « crise contemporaine », du travail précaire et de la « chasse aux immigrés », du logement (voir AD, 1982).

[5] Conformément aux positions marxistes défendant que « de ce rapport du travail aliéné à la propriété privée, il résulte en outre que l'émancipation de la société de la propriété privée, etc., de la servitude, s'exprime sous la forme politique de l'émancipation des ouvriers, non pas comme s'il s'agissait seulement de leur émancipation, mais parce que celle-ci implique l'émancipation universelle de l'homme ; or celle-ci y est incluse parce que tout l'asservissement de l'homme est impliqué dans le rapport de l'ouvrier à la production et que tous les rapports de servitude ne sont que des variantes et des conséquences de ce rapport » (Marx, 1844). « L'abolition de la propriété privée est donc *l'émancipation* totale de tous les sens et de toutes les qualités humaines ; mais elle est cette émancipation précisément parce que ces sens et ces qualités sont devenus *humains*, tant subjectivement qu'objectivement » (Marx, 1844). « Le communisme pose le positif comme négation de la négation, il est donc le moment réel de l'émancipation et de la reprise de soi de l'homme, le moment nécessaire pour le développement à venir de l'histoire. Le communisme est la forme nécessaire et le principe énergétique du futur prochain, mais le communisme n'est pas en tant que tel le but du développement humain, – la forme de la société humaine » (Marx, 1844).

[6] « J'aimerais bien recommencer dans le même état. […] Physique et cérébral, mental. Plus les connaissances que j'ai acquises depuis. Cette même force. C'est quelque chose qui vous entraîne, qui… vous lève, qui vous fait vous lever, et vous y allez, parce que c'est normal. C'est juste » (Gabrielle). La conviction de se battre pour l'émancipation est prégnante chez Gabrielle car elle réitère le propos à l'occasion d'un autre entretien, réalisé quelques mois plus tard (voir supra, p. 53, note 3*).

dans les propos de Gabrielle, comme une libération personnelle ou exclusivement de classe, mais bien comme une émancipation de l'humanité comme telle :

> « moi, je veux être un être humain avec mes contradictions, mes problèmes mais *être libre*. Je veux que tout le monde soit libre. Que tout le monde puisse se confronter à lui-même pour être libre et décider librement des choses. Qu'ils puissent penser librement. *La liberté c'est mon mot* » (derniers mots de l'entretien II avec A. Dubuisson, 2018).

Dans les groupes italiens, l'oppression sociale est abordée moins comme une question d'exploitation économique que comme une forme d'aliénation individuelle. L'État est perçu comme imposant un contrôle sur la vie privée des individus. L'émancipation se conçoit alors comme la volonté et l'effort pour sortir d'un état de minorité (Kant, 1784), pour ne plus être traité comme un mineur mais également pour parvenir à une forme d'accomplissement de soi dont l'émancipation sociale et la fin de la domination de classe constituent une condition – plutôt que seulement l'accès à un certain niveau de richesse[1]. S. Segio inscrit explicitement son expérience passée dans l'héritage marxiste[2]. L'expression personnelle de ces propos, après que Gabrielle a purgé les 20 ans de réclusion pour lesquels elle a été condamnée, confère une réalité à des thèses qui ont été développées par AD dans des textes plus abstraits, taxés de verbiage idéologique[3]. L'entretien *a posteriori* suggère qu'il n'y a pas tant appropriation d'une idéologie par l'acteur, tenté par un programme politique, que convergence, en l'occurrence « résonance » cognitive entre des convictions personnelles, dans certains cas, une expérience personnelle, et une idéologie autour de laquelle des individus se fédèrent[4]. Cette résonance participe de la production du « cadre cognitif belliqueux » (Crettiez, 2011), c'est-à-dire de la capacité à mettre en œuvre des moyens d'action décrits comme violents. Sans elle, l'idéologie ne peut parvenir, seule, à motiver l'engagement, en l'occurrence l'engagement violent (voir Snow et Benford, 1988).

Si tous les membres des organisations étudiées n'ont pas des origines prolétariennes, en revanche, une proximité avec le prolétariat, avec les groupes sociaux dominés est éprouvée et placée sur le devant de la scène. Cette proximité a trouvé une réalité dans nombre de groupes d'extrême gauche qui ont soit tenté d'infiltrer les usines, soit dont les membres se sont « établis », soit par une convergence avec les luttes ouvrières en Italie en particulier. Elle s'est également éprouvée à travers des sentiments d'injustice suscités par des expériences de discrimination, de relégation ou d'absence de reconnaissance, dont nous donnerons des exemples au chapitre 5

---

[1] Comme l'écrivent Engels et Marx (1848) : « l'histoire de ces luttes de classes constitue une série d'évolutions au terme desquelles nous parvenons de nos jours à un stade où la classe exploitée et opprimée – le prolétariat – ne peut réaliser son émancipation du pouvoir de la classe exploiteuse et dominante – la bourgeoisie – sans émanciper, en même temps et une fois pour toutes, la société tout entière de toute exploitation, de toute oppression, de toutes distinctions de classe et de toutes luttes de classes ».

[2] « Les objectifs [de mon engagement], c'était plus ou moins ceci : transformer radicalement l'existant dans un sens égalitaire, abolir l'exploitation de l'homme par l'homme, en un mot, faire la révolution ».

[3] *L'Internationale* l'évoque également : « Nous avançons sur le terrain de la lutte armée parce que c'est une réalité qui s'accorde avec la capacité d'unir les contenus de la libération prolétarienne, et c'est la même capacité d'amorcer les processus d'une reconnaissance réciproque avec les autres formes d'expression de ces contenus. D'autre part, la lutte armée est un instrument essentiel de n'importe quelle voie révolutionnaire, et sa validité stratégique dépend aujourd'hui de la capacité communiste de ne pas refaire les voies déviantes, mais de comprendre comment réellement la lutte armée peut exprimer et véhiculer la radicalité avec l'existence, par sa capacité de critique pratique des choix, des fusions, des articulations du capital, mettant en relation les contenus que nous vivons avec les différents moyens d'exprimer la lutte dans la métropole » (*L'Internationale*, n° 1, octobre 1983, p. 15, « Communiqué. Après les arrestations de Rome et de Milan fin mai »).

[4] Cette convergence explique probablement que la lecture morale des actions n'entre pas en contradiction avec une lecture matérialiste, notamment marxiste, des rapports sociaux.

(cf. 5.2.3)[1]. En Italie, en particulier, s'est nouée une convergence entre la révolte étudiante et la mobilisation ouvrière. La première action des BR a visé un cadre de Siemens. Au moins trois des personnes rencontrées appartenaient au mouvement *Potere Operaio* (Pouvoir ouvrier, PO). Les premières actions d'IK visaient la défense d'ouvrières, revendiquant des droits syndicaux.

La volonté d'émancipation s'avère, dans certains cas, liée aux origines sociales des acteurs, tels Gabrielle, Paolino ou Aloys qui ont vécu dans leur chair l'humiliation du fait de se situer en bas de l'échelle sociale[2]. Elle est également liée à des positionnements de genre, l'émancipation des femmes surgissant de façon aigue à partir de la fin des années 1960 dans un contexte général de libération des mœurs (libération sexuelle, libération dans les rapports sociaux). Pour certaines femmes, comme Margareth ou Rana, l'émancipation prend sens pour elles-mêmes ainsi que dans le domaine particulier des rapports de genre et des assignations sociales, liées au fait d'être une femme[3].

L'engagement dans un combat révolutionnaire entre alors en résonance avec une volonté d'émancipation à l'égard de ces assignations. Certaines organisations comme le PKK ou les FARC sont explicitement choisies pour leurs options féministes par les combattantes, en particulier kurdes. Bien qu'à partir des années 1980, les luttes de la RAF se placent sous une bannière anti-impérialiste, le paradigme de l'émancipation traverse l'histoire du mouvement et perdure jusqu'en 1998, date de la dissolution du groupe. On peut encore lire, dans un communiqué de 1994, la déclaration suivante :

> « nous avons besoin d'un mouvement émancipateur, qui n'est pas seulement dans la situation de lutter contre la stratégie des dominants, mais en plus capable de développer une alternative, de construire une contre-force sociale, qui à partir de la conscience de soi oppose ses propres conceptions d'*une vie digne de l'être humain* à la négativité et la destruction du système capitaliste. Un mouvement émancipateur doit mener les conflits contre tous les rapports d'oppression, comme les contradictions de classe, le racisme, le sexisme, afin d'en arriver à leur abolition par la lutte » (RAF, Communiqué, 1994 ; nous soulignons)[4].

Ainsi dans les groupes d'extrême gauche, l'émancipation est toujours pensée et vécue comme une ambition, un objectif à la fois individuel et collectif. Cyprien le résume simplement : « on a un besoin individuel et collectif de se libérer de ce système, de cette vie quotidienne » – ce qui à ses yeux permet d'expliquer pourquoi il pensait qu'« il était juste d'agir comme il l'a fait ». S'exprime bien ici la double articulation voulant que l'émancipation humaine corresponde à la libération de l'individu par rapport à des structures sociales, véhiculant des rapports de

---

[1] Voir, à titre de brève illustration, Rana et Émilie, celle-ci exprimant l'antériorité du sentiment d'injustice sur toute autre expérience, lorsqu'elle évoque les événements qui ont eu, pour elle, un rôle décisif : « la révolte, et après la réflexion. Les livres, c'est à un autre niveau après. Ensuite, le quotidien. Ce que je vois quand je bosse » [*i.e.* à travers les situations sociales auxquelles elle est confrontée].

[2] D'autres des acteurs rencontrés ont des origines prolétariennes comme M. Battisaldo, ou Yvon qui ont vu respectivement la réalité de l'exploitation des migrants du sud de l'Italie dans les années 50 à 70 ou l'attitude méprisante des enseignants à l'égard du prolétariat toulousain. Aloys a subi l'opprobre d'individus plus favorisés méprisant sa mère dont le statut social était très modeste (voir tableau 2, annexe 1). Sur les origines sociales des acteurs italiens, voir Curcio, 1994, p. 60-62, 102-105, 187-189. Une grande majorité des militants basques vient de milieu rural.

[3] Margareth, interrogée sur le choix de l'engagement personnel, le reconnaît : « oui, c'est la chose la plus importante qui va *me permettre de casser absolument toutes les chaînes* dont j'ai parlé. C'est sûr que je n'acceptais pas le modèle des fiançailles, du mariage, mais ce n'était pas un refus idéologique, vraiment. C'était une chose très instinctive. J'étais un peu rebelle, oui, même très rebelle ».

[4] Le paradigme de l'émancipation intervient dans l'ultime communiqué du groupe : « nous avons essayé quelque chose et dépassé beaucoup de frontières posées en loi par les dominants et intériorisées par la société bourgeoise. La RAF n'a pas pu montrer de chemin vers la libération. Mais elle a contribué pendant plus de deux décennies qu'il y ait aujourd'hui des pensées de libération. Poser la question du système, a été et est légitime, tant qu'il y a dans le monde la domination et l'oppression à la place de la liberté, l'émancipation et la dignité » (RAF, 1998).

domination, ainsi qu'à son affirmation personnelle[1]. La réinstitution du collectif passe par une prise de distance d'avec l'individualisme et suppose que le collectif et l'individuel soient tissés l'un avec l'autre.

Paradoxalement, pour un regard extérieur et quelles qu'aient pu être les actions commises par les acteurs – qui ont souvent été jugés pour des assassinats ou pour complicité d'assassinats – , ils défendent la conviction de s'être battus pour l'humanité, comme nous l'avons vu, mais aussi pour la vie, cette ambition étant sous-jacente au désir d'émancipation (voir aussi infra Genet, 1977)[2]. Cette conviction, si elle a très occasionnellement une expression narcissique ou individuocentrée[3], se nourrit d'une représentation mortifère du système ambiant dominant, comme en témoigne Cyprien, réagissant à de possibles regrets concernant sa vie : « c'est des moments de vécu intense et l'intensité du vécu vient de cette rupture. S'il n'y a pas de rupture, il n'y a pas d'intensité. Puisque *tout le système tend à faire disparaître la vie des individus* »[4]. *A contrario*, la lutte, le fait de se battre contre ce système signifie non seulement embrasser, individuellement, pleinement la vie – y compris lorsqu'elle implique la clandestinité[5] – mais également collectivement, à partir de représentations partiellement mythifiées de combats passés[6]. On admettra toutefois que bien des luttes contre des régimes totalitaires, fascistes ainsi que les luttes contre l'oppression tendent à se penser, à se représenter elles-mêmes dans un cadre normatif binaire, dans une opposition entre bien et mal, vie *vs*. mort. Cette conception de la lutte comme combat pour l'émancipation, la vie et la libération justifie une totale adhésion à la lutte de la part des acteurs. Celle-ci devient une valeur cardinale, le fait de se battre ou de résister ayant

---

[1] Ces propos trouvent des échos chez les membres de la RAF tels William : « Quand nous avons mis la violence en application, nous avons mené un combat de libération mais nous étions liés par des liens, par l'émancipation, par le but ». Ainsi que dans les déclarations, y compris les plus récentes, du groupe : « la radicale [sic] d'une gauche internationaliste ne se réalisera pas dans tes déclarations de votante et les slogans seulement radicaux en parole ; nous ne serons radicaux/radicales que lorsque nous aurons réussi à devenir un facteur efficace, dans une lutte partout dans le monde pour de vrais changements, pour la vie des "masses mondiales", une lutte internationale pour la dignité humaine. Cela est existentiel. Ce processus ne pourra devenir réalité que si le contenu social de nos luttes est identifiable. Une lutte émancipatrice ne peut pas que transporter le "contre", la négation, mais doit développer une alternative. À la folie du capitalisme, à la barbarie du marché, de l'utilisation des êtres humains et de la nature, doit être opposé *le sens social du contre-projet orienté vers les personnes et la nature*. Et ainsi rendu compréhensible le sens social des luttes révolutionnaires. La lutte pour la révolution sociale est en contradiction avec toutes les formes de domination, avec le pillage des peuples, avec le racisme et le sexisme. L'appropriation de la vie sociale générale, la liberté d'une organisation par soi-même de sa vie dans le monde, au lieu de la soumission à la logique de l'utilisation du capital, ne peut être obtenu que par la lutte contre les rapports dominants. Il ne s'agit pas de manière de vivre alternative, qui s'arrange avec le système. Cela n'a aussi rien à voir avec le "prépolitique". Le "social" est le noyau de la révolution » (RAF, Communiqué, 1994 ; nous soulignons).

[2] Sylvain en demeure convaincu. 35 ans après qu'il a cessé ses activités avec AD, il continue d'affirmer que « *la révolution, c'est la vie*. C'est vraiment ça. L'amour… aussi. La fraternité, l'amour fraternel. On est tous frères. Ça me paraît tellement évident. Et pour beaucoup de gens, quand j'ai voyagé, je me suis rendu compte que c'était évident aussi. C'est un vernis tout ça, le racisme, tout ça. Ça peut s'écailler vite fait. Les gens, ils sont même pas racistes au fond d'eux-mêmes. À part quelques crétins, il y a en toujours. […] Ça a toujours été ça : diviser les pauvres. Le coup de l'Arabe qui vient prendre le boulot du Français, moi je l'ai entendu quand j'étais jeune ».

[3] « Ça c'est presque existentiel. J'ai une radicalité contre le système et j'ai aussi ; je veux pas vivre une demie vie, vivre une vie entière et j'ai eu une impression, j'ai toujours la certitude que j'ai eu une vie pleine parce que j'ai choisi ce camp-là » (Cyprien).

[4] Dans les nombreuses interprétations, qui ont été proposées des dispositions morales des individus qui se sont portés vers le djihad, l'évocation d'un penchant mortifère s'est présentée de façon récurrente (Khosrokhavar, 2015, p. 44 ; Roy, 2015 ; pour une lecture critique de ce paradigme, voir Blom, 2011, p. 868). Pourtant et selon une polarité normative inversée, les sympathisants d'Al-Qaïda avec lesquels il a été possible de s'entretenir ont un jugement très négatif sur l'état du monde occidental et de son rapport à la vie (voir Khosrokhavar, 2006, p. 21 *et sqq*., p. 48, p. 152, p. 295, p. 317 *et sq*., p. 319 *et sq*., p. 354, p. 370).

[5] Et quoiqu'il faille peut-être ici faire la part d'une dimension d'illusion rétrospective.

[6] « La guérilla, elle est très vivante, c'est n'est pas une collection de momies » (Cyprien ; voir la suite de la citation infra, p. 78*).

alors plus d'importance – les acteurs étant très souvent conscients de la dissymétrie du rapport de forces dans lesquels ils sont pris – que celui de gagner ou de prendre le pouvoir.

Cette valorisation de la lutte pour elle-même constitue un écho du paradigme marxiste voulant que « l'émancipation des travailleurs doit être l'œuvre des travailleurs eux-mêmes »[1], en l'occurrence de ceux même qui subissent la domination. On objectera que pour AD la proposition sonne faux, dans la mesure où l'implantation de l'organisation dans les usines était limitée et qu'en France, à la différence de l'Italie, les travailleurs, en l'occurrence les ouvriers n'ont pas participé au processus révolutionnaire auquel les groupes d'extrême gauche se rattachaient dans les années 1970-80. Néanmoins ce cadrage conduit à conférer une importance majeure au *processus* et à la lutte en tant que telle, dans des configurations où les chances de succès sont médiocres.

L'intense implication de certains individus dans ces combats s'explique aussi du fait que le processus de lutte est, en tant que tel, perçu et vécu comme une première forme de libération. Là encore, Cyprien est explicite : « quand on a décidé de lutter contre ce système, la vie change »[2]. Ainsi les efforts, les actions, le processus par lequel on tend vers une libération sont, par eux-mêmes, constitutifs de l'émancipation. L'usage de la violence, le passage dans l'illégalité peuvent avoir été vécus comme les prémisses de cette émancipation, objectif des luttes alors menées[3]. Le processus par lequel la lutte conduit – ou conduirait – vers l'idéal social appelé des vœux des protagonistes peut être vécu, en dépit de la violence et des contraintes qu'il comporte, comme un moment émancipatoire. Les outils – en l'occurrence illégaux et violents – sont alors appréhendés comme susceptibles de conduire à cet idéal social et peuvent, aux dires de certains, être l'occasion d'un vécu d'émancipation ou encore être conceptualisés comme tels[4]. La lutte pour l'émancipation devient ainsi un ressort vital. Elle ne constitue pas seulement un enjeu de libération mais bien une lutte à mort pour la survie notamment symbolique. Néanmoins cette lutte n'est pas simplement symbolique. Elle s'incarne, pour les acteurs, dans une confrontation avec l'ennemi de classe. Dès lors,

> « la violence, c'est où les mots finissent. […] En philosophie c'est précisément la dialectique maître-esclave de Hegel. C'est-à-dire que *je joue ma vie pour affirmer mon intérêt sur le tien*… Évidemment pas en tant qu'individus, mais comme des systèmes, comme des peuples, comme des fractions d'un peuple, etc., et de l'autre côté il y a un pouvoir qui dit, "j'accepte l'affrontement" ou pas. Si l'on n'accepte pas l'affrontement, on accepte d'être esclave. *Si l'on veut essayer d'être libre*, c'est-à-dire maître – au moins maître de soi-même, de sa communauté – on passe cette phase. On n'a pas encore trouvé la manière de supprimer ça, en effet c'est une mauvaise chose. Mais se faire seul tabasser, c'est pire » (Federico).

La lutte à mort pour la reconnaissance décrite dans la *Phénoménologie de l'esprit* est ici réinterprétée pour donner sens à l'affrontement armé opposant l'extrême gauche italienne à l'État. Federico propose une interprétation quelque peu hétérodoxe des pages 161-166 de la *Phénoménologie de l'esprit* (traduction J. Hyppolite). La dialectique maître-esclave se comprend

---

[1] Il s'agit de la première phrase des statuts de l'Internationale.

[2] Cyprien est très attaché à cette idée car il exprimait déjà, au début du premier entretien qu'il nous a accordé, le fait que « quand on arrive à se libérer collectivement de ce système, on sent une énorme bouffée d'oxygène ».

[3] Rapportant sa première expérience de la violence, Rana reconnaît que « d'une façon générale, la violence signifie *une libération* mais cela est aussi une caractéristique de l'illégalité dans l'absolu. Nous n'étions plus liés à ce cycle capitaliste et donc nous pouvions décider de ce que nous voulions être, déterminer nos relations et comment nous voulions vivre et ce que nous nous voulions faire. C'était formidable. Nous n'étions plus définis par des étrangers, de l'extérieur et tout devenait un moyen de production, c'était bien. D'un côté je me suis sentie libérée. D'un autre côté, à cette époque, ils [les mouvements révolutionnaires] ont abattu tellement de gens… mais enfin la police aussi. […] Malgré tout, les armes ont fait beaucoup pour rendre les choses possibles ».

[4] La validité de cette interprétation ne s'épuise pas dans la question du recours à la violence mais vaut également pour les formes d'organisation communautaires et autogestionnaires par exemple.

plutôt comme une lutte à mort pour la reconnaissance, dans laquelle le pour-soi (la conscience) est prêt à mettre en péril son existence, ce processus étant médiatisé par le travail. Dans la lecture hégélienne, la conscience de soi advient dans la rencontre avec l'altérité. La confrontation des consciences conduit l'une – qui s'incarnera dans la figure du « maître » – à affirmer sa liberté absolue au prix de sa vie et la seconde à refuser de perdre son existence, au prix de sa servitude. Dans le texte hégélien, il n'est pas tant question d'intérêt que de reconnaissance et d'affirmation de la conscience de soi.

a.2 Émancipation et libération nationale

L'émancipation devient lutte de libération voire de libération nationale dans les revendications de minorités allogènes au sein d'États-nations (voir ETA et IK). Une source théorique servant, de façon répétée, de cadrage aux processus interprétatifs est donnée par Frantz Fanon (1961). Elle conduit les acteurs à envisager leur situation sur le modèle des rapports entre État colonisateur et peuple colonisé, ce cadrage étant récurrent au pays basque. F. Fanon envisage la violence comme l'unique moyen pour le colonisé de se libérer d'un système colonial lui-même violent. Loin d'attendre de se voir accorder sa liberté, le colonisé doit la conquérir lui-même, l'obtenir par la force. La référence à la colonisation reproduit la dissymétrie de la domination ainsi qu'une représentation de la violence d'État comme instrument de subordination et de répression d'un peuple dominé. Le modèle de la colonisation est explicitement mentionné par au moins sept des acteurs du pays basque (IK et ETA confondus). Ainsi Dimitri envisage son action dans ETA comme :

> « la nécessité de contrecarrer l'offensive du colonialisme français et espagnol, à ce moment-là. À moi, ça m'a libéré d'une certaine manière. Ça m'a donné la possibilité de ne pas avoir peur, ça m'a donné la possibilité de pas réfléchir sur… certaines nécessités, ou sur certains conflits moral peut-être, que d'autres personnes ont pu avoir. Non, je sais. Moi, je me suis pas posé la question là-dessus ».

Thierry est le plus explicite dans sa représentation de l'État, qui se résume par un seul terme : « Le colonialisme. En un mot, tout simplement. L'oppression. […] Le colonialisme, l'oppression, c'était ça. C'est celui qui nous empêche d'être libre, qui nous bafoue, qui nous renie. Voilà, c'est ça l'État pour moi ». Les investissements économiques réalisés au pays basque ainsi que la spéculation immobilière sont appréhendés par Thierry comme un phénomène de « colonisation de peuplement ». La traduction du rapport entre État français et peuple basque en termes de domination colonialiste permet, dans le contexte des années 1970, d'inscrire le combat, mené en Iparralde, dans le sillage des luttes de libération conduites en plusieurs points de la planète. La défaite infligée aux États-Unis par le peuple vietnamien, la résistance contre l'État français en Algérie dessinent un cadre motivationnel (*motivational framing*) suggérant aux acteurs basques la possibilité et la nécessité d'agir[1]. L'expérience vietnamienne acquiert une valeur paradigmatique non seulement à titre de modèle de lutte révolutionnaire et d'organisation sociopolitique mais également dans la mesure où elle redonne sens et espérance aux minorités révolutionnaires. Elle nourrit un univers de sens transnational pour toutes les espérances révolutionnaires ainsi qu'une redéfinition des enjeux stratégiques. Au même moment, Yasser Arafat déclare, en novembre 1974, dans son discours aux Nations unies :

[1] Frédéric y renvoie à l'initiale de notre entretien : « À l'époque, au début des années 70, on était très branché sur toutes les luttes de libération nationale qui se menaient en Amérique du Sud. Bon, il y avait l'exemple de Cuba, mais ce qui nous a beaucoup influencé, c'est la lutte qui s'est menée en Uruguay, avec les Tupamaros. On s'est beaucoup beaucoup inspiré de ce qui se passait là-bas ». Ce rappel est loin d'être un hapax au pays basque. Voir *Ildo*, n° 2, été 1978, p. 8.

« Quiconque défend une juste cause se bat pour la liberté et la libération de son pays des envahisseurs, des occupants et des colonialistes ne peut être appelé terroriste » (Arafat, 1974). Les luttes de libération dans le tiers monde autorisent donc une construction de la signification et de la dichotomie « colonisateur *vs.* colonisés » au pays basque, à partir de laquelle un schéma de combat et de résistance cohérent est produit.

Certains des acteurs s'approprient cette valeur comme donnant un sens à leur combat et l'institue en horizon régulateur de ce dernier[1]. Ainsi l'émancipation est mentionnée six fois de façon explicite dans les discours des acteurs basques, en l'occurrence du côté d'ETA par Etan, Pierre, François et, du côté d'IK, par Paul, Frédéric, Patxi. La même thématique s'exprime sans ambages dans la terminologie de la libération (nationale et sociale) à 24 reprises[2]. En somme, sur les 48 militants rencontrés de la cause basque, 30 envisagent explicitement leur lutte sous la modalité de l'émancipation ou d'un combat de libération sociale et nationale. L'inégalité du rapport de forces n'a pas systématiquement découragé les acteurs, s'inspirant notamment des combats de libération du Tiers-monde, dans la mesure où ils ont pu considérer avec Fanon, au moins au pays basque nord, qu'« aucun pays colonialiste n'est aujourd'hui capable d'adopter la seule forme de lutte qui aurait une chance de réussir [contre une guérilla populaire] : l'implantation prolongée de forces d'occupation importantes ». Dès lors, l'action politique efficace est conçue comme une forme de guérilla, plutôt que comme un conflit armé ouvert, et nourrie par la conviction marxiste et fanonienne que l'on doit être l'auteur de sa propre libération/émancipation. La nécessité de l'action s'impose alors face au diagnostic instituant l'État central en colonisateur, responsable de la situation de domination dans laquelle se trouve le peuple basque[3]. Toutefois pour une large part des acteurs basques rencontrés au nord comme au sud, la libération nationale est intrinsèquement une libération sociale (voir Paul[4], Pierre[5], Frédéric[6], Etan, Pantxo).

---

[1] L'interprétation de la lutte comme une forme de libération contre un système n'intervient pas simplement chez les groupes issus de minorités culturelles ou ethniques mais également dans les luttes anticapitalistes (voir Cyprien et William supra).

[2] Dans les discours de Grégoire, Frédéric, Paul, pour IK, et d'Amandine, Dimitri, Etan, Elliot, Ekaitz, François, Fabienne, Gaya, Ianis, Idris, Jaad, Julien, Ilyann, Louisa, Lauréline, Martial, Nicolas, Pantxo, Pierre, Vicenzo, Zachary pour ETA.

[3] Ainsi que l'exprime Paul, répondant à la question des objectifs qui étaient les siens dans IK : « C'est la continuation de la lutte sous une autre forme en tous cas toujours avec l'idée de réveiller les consciences ici, de montrer que l'État français n'est pas innocent dans ce qui nous est arrivé. Pour certains, quand tu leur parles de l'État oppresseur français, colonialiste, ça leur paraît fou. Si tu analyses bien c'est un pays colonisé quand même et l'État français a tout fait pour effacer ce qu'il y avait de basque en nous. […] Mes parents, ils avaient interdiction de parler basque à la récréation. Ils étaient punis, il y avait un système de petits bâtons et tout ça. Le dernier qui se retrouvait… en plus c'était tordu parce que c'était entre eux : entre camarades, quand ils entendaient parler en basque, il le filait à un autre et lui, il devait vite rechercher quelqu'un pour lui filer parce qu'à la fin, en rentrant de la récréation c'est le dernier qui l'avait qui était puni. C'est horrible. Ils ont fait ça aussi partout, en Corse aussi ils l'ont fait. Mes parents, oui. Nous, non. Tout ça… ma mère, elle parle moins bien en français qu'en basque et elle en souffre, tellement… ils lui ont dit tellement souvent : ça sert à rien, c'est négatif, sois plutôt… apprends le français, c'est le français qui te servira plus tard pour bouger, si tu veux sortir. Le basque c'est bien si tu restes dans ton bled. […] Ça, ça met du temps, c'est des années, c'est du lavage un peu. C'est fou le mal que ça fait. C'est les Basques eux-mêmes qui ont pas voulu apprendre le basque à leur gosse, alors qu'ils le savaient. Et ça c'est horrible ». Voir la suite du propos supra en 3.2.2, p. 62*.

[4] On se souvient que Paul décrivait sa lutte comme la volonté de « changer la société, la rendre plus juste, plus équitable, plus écolo, plus verte, plus durable » (voir supra 3.2.2, p. 62*).

[5] Pierre exprime dans des termes comparables l'objectif qui était le sien, lorsqu'il a rejoint ETA : « La libération nationale et sociale, c'est tout pour nous dans un même pack ! Oui, avec les contradictions toujours, tu vas les avoir. Moi, j'ai des contradictions comme tout le monde. Mais il y a des choses qui sont claires pour toi. Ce qui te marque, une espèce d'utopie, une utopie qui peut être réalisable ».

[6] Enfin, Frédéric articule son éthique politique et personnelle en référence à l'émancipation (voir supra 3.1 et infra 4.2.1, p. 168, note 2*).

La convergence des discours nationalistes et socialistes s'est opérée progressivement dans l'histoire d'ETA. Alors qu'en 1966 coexistait une pluralité d'opinions au sein de l'organisation parmi laquelle se distinguaient une branche ouvriériste, souhaitant réconcilier libération nationale et révolution sociale, une branche nationaliste plus traditionnelle et un troisième courant où convergeait une extraordinaire diversité idéologique et où s'affirmaient un militantisme résolu ainsi qu'une préférence pour la lutte armée. Les militants de cette troisième branche convergeaient dans un même désir de s'opposer aux « forces d'occupation » et promouvaient un combat de type tiers-mondiste visant à obtenir la libération du pays basque (voir Jauregui Bereciartu, 1986, p. 597 ; Tejerina, 2001). Cette dernière tendance – l'approche tiers-mondiste de libération nationale – finit, avec le temps, par s'affirmer et prévaloir sur un nationalisme basque classique. Sabino Arana, qui fût l'un des fondateurs du nationalisme basque, envisage ainsi le pays basque comme occupé par un État étranger. Néanmoins c'est à Federico Krutvig (1963) que l'on doit le cadrage du combat mené au pays basque en termes de lutte d'indépendance contre l'État colonial castillan.

a.3 Violence et émancipation

Si l'émancipation collective, voire la libération nationale, ainsi que l'accomplissement individuel de soi, suppose l'abolition des formes de domination, donc la destruction du capitalisme et/ou l'éviction d'un État colonisateur, l'usage des armes devient une nécessité. Cette nécessité a été théorisée par des auteurs classiques comme K. Marx et Georges Sorel, dans le cadre du paradigme de la lutte des classes[1], ou encore par Jean Genet[2]. La violence ne constitue alors pas seulement une réponse à une violence originelle (voir infra chap. 4) mais un moyen nécessaire voire incontournable d'une libération de la domination et de l'oppression[3]. Se déploie alors une « autolégitimation » de la violence, de sorte que celle-ci constitue

> « la forme logique d'expression de ceux que les mécanismes du mode de production capitaliste abaissent et bafouent. […] Elle est action d'espoir qui vise au dépassement pratique révolutionnaire des rapports d'exploitation et de domination » (AD, 1982, p. 13)[4].

---

[1] « Le danger qui menace l'avenir du monde peut être écarté si le prolétariat s'attache avec obstination aux idées révolutionnaires, de manière à réaliser, autant que possible, la conception de Marx. *Tout peut être sauvé si, par la violence, il parvient à reconsolider la division en classes* et à rendre à la bourgeoisie quelque chose de son énergie ; c'est là le grand but vers lequel doit être dirigée toute la pensée des hommes qui ne sont pas hypnotisés par les événements du jour, mais qui songent aux conditions du lendemain. *La violence prolétarienne, exercée comme une manifestation pure et simple du sentiment de lutte de classe*, apparaît ainsi comme une chose très belle et très héroïque ; elle est au service des intérêts primordiaux de la civilisation ; elle n'est peut-être pas la méthode la plus appropriée pour obtenir des avantages matériels immédiats, mais elle peut sauver le monde de la barbarie » (Sorel, 1908, p. 70 ; nous soulignons).

[2] « Violence et vie sont à peu près synonymes » (Genet, 1977). « Toute la violence spontanée de la vie continuée par la violence des révolutionnaires sera tout juste suffisante pour faire échec à la brutalité organisée » (Genet, 1977).

[3] C'est bien en ces termes que William interprète la lutte menée par la RAF : « *Quand nous avons mis la violence en application, nous avons mené un combat de libération* mais nous étions liés par des liens, par l'émancipation, par le but ». Tel est également le cas de S. Segio qui reprend une thèse classique : « la violence, on la pensait comme *accoucheuse de l'histoire*, et d'ailleurs, ce n'est pas nous qui avions inventé cela. C'était aussi l'enseignement qu'on pouvait tirer de la révolution d'octobre, celui de la résistance contre le nazifascisme, et contre les luttes anticoloniales. C'était pour nous la leçon du XXe siècle, un siècle court mais terriblement sanglant ».

[4] « Ce qui importe est la contradiction criante entre les immenses moyens de libération et les immenses potentialités des individus et leur écrasement par la rentabilité du capitalisme » (AD, 1982, p. 41). L'argument se retrouve dans le mensuel *L'Internationale*, n° 1, octobre 1983, p. 2, article cité supra « Cela s'appelle l'internationalisme… ».

La violence devient vectrice d'émancipation au même titre que l'affranchissement à l'égard des lois d'un État dont la légitimité est récusée[1]. L'émancipation et les luttes de libération, pour autant qu'elles supposent la réalisation d'autres rapports sociaux et l'institution d'un état du monde alternatif, passent si ce n'est par des formes démocratiques de transformation, par une phase de déconstruction voire de destruction du présent état social. La nécessité de la destruction du présent état de fait – ou, dans d'autres cas, le dépassement du *statu quo* – pour parvenir à cet idéal social et normatif appert dans plusieurs des discours recueillis. Les membres d'AD en demeurent aujourd'hui encore convaincus, comme en témoignent Gabrielle et Sylvain pour qui

> « l'impérialisme occidental, européen et américain… En plus les Russes s'y mettent, les Chinois. […] L'argent. Il faut mettre à bas l'argent. En fait, il faudrait détruire tout ce qui n'est pas humain pour mettre en avant ce qui est humain. Et bien sûr, ce qui n'est pas humain est vraiment costaud, parce qu'ils ont des larbins humains qui protègent ce qui n'est pas humain, et qui vont rentrer dans… la gueule de ceux qui sont humains » (Gabrielle ; voir Sylvain supra 3.2.2)[2].

La violence, conceptualisée comme un moyen nécessaire pour se soustraire à l'oppression, demeure toutefois pensée seulement comme un « moment » (au sens hégélien) du processus révolutionnaire, de la lutte contre un système d'exploitation et de domination (AD, 1982)[3]. De même, si à un moment de l'histoire, dans un contexte spécifique, la violence a pu paraître un *medium* incontournable d'émancipation et de libération, il arrive qu'*a posteriori*, chez certains acteurs, s'esquisse un regard antithétique. La lecture critique portée sur le passé s'avère

---

[1] Voir Dimitri en 3.4.1 et Ludwig, interrogé sur sa première expérience de la violence, en l'occurrence lors d'une manifestation contre la hausse des prix des voyages ferroviaires, à côté de la gare de Fribourg, au cours de laquelle il a éprouvé « un sentiment de libération naturellement. C'était nouveau car tout au long de ma socialisation, je n'avais jamais eu recours à la violence. Mais c'était une bonne expérience ». De même, A. Baader affirme que « nous avons appris que c'est dans l'illégalité que nous avons trouvé la seule région libérée dans la guerre de classe, où les rapports humains pouvaient être possibles. Nous en avons vécu, chacun subjectivement, sa dialectique émancipatrice, libératrice, du processus d'apprentissage, de la radicalité existentielle et de la structure collective, il n'y a rien à dire ici – car, depuis, la réaction social-démocrate de l'état impérialiste, la propagande contre nous, la répression brutale des services secrets (qui se reconnaissent sous le terme "counter-insurgency" – c'est-à-dire la politique anti-insurrectionnelle) se sont retournées en propagande pour nous, dans l'actuelle phase défensive de la stratégie impérialiste, ce processus met en évidence la pertinence de la politique prolétarienne, et des attaques armées des petits groupes, en liaison avec l'ensemble des luttes internationales dans la stratégie de lutte contre le capital u.s. et l'état impérialiste » (Baader, 1977a, p. 141 ; voir aussi RAF, 1977b). Les propos précédemment cités de Rana, appartenant toutefois au Mouvement du 2 Juin, offraient une illustration concrète de ces arguments (« la violence signifie *une libération* mais cela est aussi une caractéristique de l'illégalité dans l'absolu… » (voir supra a.1, p. 67, note 2*). Ce discours est également présent chez les ex-Brigadistes, tels A. Franceschini : « Ce n'est pas qu'il serait faux de dire qu'on a commencé la lutte armée à cause du massacre de Piazza Fontana… Car nous, même avant on pensait – en 1968 et ces années-là –, on pensait à construire des parcours violents comme lutte de libération. Mais le massacre de Piazza Fontana a aggravé cette volonté ». Concernant IK, voir également *Ildo*, n° 2, été 1978, p. 7, 28.

[2] On trouverait un écho de cette bipolarisation normative entre soi et l'ennemi dans le discours de William, acteur de la deuxième génération de la RAF (voir infra son évocation de l'État aujourd'hui en 5.2.3, α, p. 305, note 1*).

[3] Ainsi « Action Directe et tous ceux qui partagent son raisonnement se situent à ce moment du processus de révolte, qui est un moment inévitable » (AD, 1982, p. 13).

transversale aux groupes étudiés. Elle s'exprime aussi bien en Italie[1] que chez certains Allemands[2].

b. Se battre, résister : la valeur de la lutte

La soumission à des loyautés supérieures, précédemment esquissée, consiste enfin à faire de la résistance – plus encore que de la lutte contre l'ennemi – une valeur cardinale de l'engagement, le sens d'un rapport au monde. Se concevoir comme un résistant – au-delà de la seule identification de discours de légitimation et de justification – participe d'un processus de subjectivation qui n'est pas propre aux membres de groupes armés mais bien plutôt commun à de nombreuses cultures militantes « alter-activistes » (Pleyers, 2014). Cette subjectivation consiste dans un processus de construction de soi par l'individu « comme être singulier, capable de formuler ses choix et donc de résister aux logiques dominantes, qu'elles soient économiques, communautaires, technologiques ou autres. Le sujet, c'est d'abord la possibilité de se constituer soi-même comme principe de sens, de se poser en être libre et de produire sa propre trajectoire » (Wieviorka, 2004, p. 286) comme l'affirment certains textes d'U. Meinhof[3]. Sur ce fondement, nous proposerons une approche analytique de cette identification qui appréhendera d'abord les acteurs à partir des processus de subjectivation, entendus comme un travail constant de l'individu sur lui-même (voir Wieviorka, 2012 ; Dubet et Martuccelli, 1996 ; Martuccelli, 2006). Cette approche du sujet contribuera à mettre en exergue l'existence de deux faces de la subjectivation : une dimension de résistance aux impositions extérieures au sujet, d'une part, et une autre de *construction de soi comme principe de sens*, d'autre part (Pleyers, 2016, p. 29). Cette approche suppose enfin de distinguer le sujet de l'acteur, pour autant que le sujet est la « subjectivité de l'acteur » avec un côté défensif visant à résister à la logique du souverain, de la norme et un côté générateur capable d'être un acteur et de « construire son expérience » (Wieviorka, 2008, p. 33). Si l'on tient compte de cette distinction entre le « sujet » et l'« acteur », on comprend que « le sujet est capable d'être acteur, [qu']il est susceptible de le devenir, mais pas nécessairement » (Wieviorka, 2008, p. 34). Dès lors, pour saisir l'engagement et la participation à des groupes armés – tout comme à des mouvements sociaux contemporains –, une analyse des processus de « subjectivation » est requise. Cette subjectivation se déploie en une expérience susceptible de se construire autour de la référence à la résistance dans un but, non pas seulement négatif de destruction ou d'obstruction contre l'adversaire politique voire l'ennemi, mais également de construction – construction de nouveaux rapports sociaux notamment, promotion du communisme, du socialisme réel ou de la libération nationale. D'un point de vue méthodologique, la perspective interactionniste revêt alors toute sa pertinence dans

---

[1] « Peu à peu, poussés par la "stratégie de la tension", nous nous sommes convaincus que la fin justifiait les moyens. C'est seulement *a posteriori* que nous avons compris le piège de cette formule, en constatant que l'emploi des armes nous éloignait petit à petit de l'objectif d'émancipation et nous rapprochait aussi imperceptiblement qu'inexorablement de la mentalité de ceux que nous voulions combattre » (Stella, 2016, p. 84). Margareth exprime aujourd'hui de semblables doutes : « je ne suis plus aussi convaincue qu'il puisse exister une libération à travers une Révolution violente… Peut-être que cela peut améliorer le sort de quelques uns, mais je considère [ce processus révolutionnaire] plus comme le passage d'un pouvoir à un autre, et non comme un progrès en termes d'humanité et de civilisation ».

[2] « À l'époque, nous avons pensé que la violence était émancipatrice et aujourd'hui, je dirais que chaque utilisation de la violence est gênante. Vous devez d'abord trouver une justification à ce que vous faites, il faut donner une justification politique et morale et il faut aussi y attribuer un certain code de conduite c'est-à-dire : qu'est-ce que vous voulez atteindre et à quoi vous reliez tout cela ? » (William).

[3] « Ta position, ça n'existe pas. Si tu restes sur ton perchoir, ça n'a pas grand chose à voir avec ce que nous, nous voulons. Nous voulons, ce que nous voulons, c'est la révolution. Autrement dit, il y a un but, et par rapport à ce but il n'y a pas de position, il n'y a que du mouvement, il n'y a que la lutte ; le rapport à l'être – comme tu dis – c'est : lutter » (Meinhof, 1976). Voir antérieurement Kropotkine (1889).

la mesure où elle *inscrit la construction du soi dans la relation à autrui* et invite à examiner à la fois la prise de rôle (du point de vue cognitif comme de celui de l'identification) de l'acteur et les effets d'étiquetage (ou de *labelling*)[1] (voir Sommier, 2012, p. 31-32). Or les processus de subjectivation qui nous intéressent comportent des changements d'identité que cette perspective est à même d'élucider.

Le terme « résistance » est défini dans le *Dictionnaire de la langue française* comme emprunté au latin *resistere*. Il apparaît vers le milieu du XIIIe siècle, dans le sens de s'arrêter, se tenir en faisant face, de faire obstacle à, de s'opposer par la force à une personne qui fait usage de la force ou de moyens de contrainte, en particulier dans le domaine de la guerre (moitié du XIVe siècle). Depuis le XVIe siècle, il s'emploie avec une valeur politique s'appliquant au fait de tenir tête à une autorité établie, à une limitation de sa liberté. Il se dit de l'action de faire obstacle aux desseins de quelqu'un (voir Rabinovitch, 2008, p. 75). Ce sens politique a donné, sous la Révolution française, l'expression « Droit de résistance à l'oppression », incluse dans la Déclaration des Droits de l'homme (1791). C'est en ce sens que ce mot s'applique à l'action menée par ceux qui s'opposèrent à l'occupation de leur pays, durant la seconde guerre mondiale, et qu'il désigne les personnes, organisations et mouvements participant à ce type d'action.

La résistance à l'oppression constitue un des concepts révolutionnaires s'enracinant dans la Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen (DDHC) du 26 août 1789. L'article 2 de la Déclaration range la résistance à l'oppression parmi les droits naturels et imprescriptibles de l'homme dont la conservation doit être assurée par la société politique[2]. Le préambule de la Déclaration institue la résistance à l'oppression en un *droit inaliénable et sacré* qui marque la lutte contre le pouvoir, encadre l'action des pouvoirs publics et fonde les réclamations des citoyens. L'article 33 de la DDHC du 24 juin 1793 entérine sa consolidation : « la résistance à l'oppression est la conséquence des autres droits de l'homme »[3]. Ainsi la notion de *résistance* « prend consistance dans le soubassement éthico-politique de la Révolution. Elle appartient à sa logique interne émancipatrice et anti-tyrannique. Elle est congruente à l'Universalisme et à l'Humanisme (l'amour du genre humain) de l'élan révolutionnaire de la première période » (Rabinovitch, 2008, p. 75). En tant que résistance à l'oppression, elle remet en cause le présupposé classique selon lequel le respect des droits de l'homme par les pouvoirs publics est effectivement garanti dans les États démocratiques modernes (voir Koubi, 2000). Ainsi considérée et pour autant qu'il s'agit de résistance *à l'oppression*, celle-là ne trouve pas tant sa source dans des principes éthiques et moraux que dans la théorie des droits de l'homme (Koubi, 2000). La résistance relève ensuite de l'exercice d'un droit. Enfin, son objectif n'est pas de changer une loi mais de contribuer à éradiquer l'oppression.

Toutefois ce combat ne revêt pas nécessairement une nature insurrectionnelle, car la contestation d'un système juridique peut s'incarner dans d'autres formes que des actions révolutionnaires, dont la dimension collective est essentielle. Ainsi dans les sociétés démocratiques, le droit de résistance à l'oppression devient un mode d'exercice fondamental de la citoyenneté : il exprime le refus des dérives d'un régime politique vers l'autoritarisme, il manifeste une objection absolue à des lois oppressives. C'est à propos de telles lois que Thoreau s'interrogeait : « nous bornerons-nous à les respecter ? Continuerons-nous d'y obéir en essayant

---

[1] Sur le passage de l'étiquetage « résistant » à l'étiquetage « terroriste » des militants d'extrême gauche des années 1968, voir Sommier, 1998.

[2] Art. 2 de la DDHC de 1789 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ».

[3] L'article 7 de la DDHC rappelle en premier lieu que « ceux qui sollicitent, expédient, exécutent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis ». La résistance à l'oppression n'est donc pas une infraction mais bien l'exercice d'un droit.

de les amender ? Ou les transgresserons-nous tout de suite ? » (Thoreau, 1849, p. 30). L'intentionnalité et les formes de la résistance permettent de distinguer délinquants, désobéissants et résistants. Les premiers agissent pour eux-mêmes, en dissimulant leur acte, dans leurs propres intérêts ; les seconds lancent publiquement un défi aux autorités, en s'instituant eux-mêmes porteurs d'un droit (Lochak, 1998). Les derniers affrontent délibérément l'autorité de l'État pour réclamer le respect des droits.

En effet, la résistance ne se limite pas à solliciter un changement dans la loi ou dans la politique du gouvernement sur un point de réforme spécifique. Si elle présente certains aspects de la désobéissance civile, elle indique une radicalité nouvelle dans l'action, n'exprimant pas une demande de réforme ou de révision, mais plutôt un refus de s'incliner devant la puissance de l'État. Elle exige la « transformation du système de droit » et, dans certains cas, du système socio-politico-économique.

Alors que la désobéissance civile consiste à exposer des développements de nature morale à partir d'une situation politique donnée, ne faisant pas l'objet d'une contestation fondamentale ou radicale, la résistance à l'oppression – ou à ce qui est dépeint et interprété comme telle – est toujours porteuse d'un projet politique, d'une pensée sur le droit et les formes de production de la règle de droit, d'une idée nouvelle : « tout progrès commence par une abolition, toute réforme s'appuie sur la dénonciation d'un abus, toute idée nouvelle repose sur l'insuffisance démontrée de l'ancienne » (Proudhon, 1851, p. 5). L'exercice du droit de résistance doit donc être toujours, à chaque fois, « explicité », justifié par l'indispensable refonte du système politique qui, produisant cette loi entre autres, a démontré son incapacité à garantir les droits de l'homme. Ce type de résistance invite donc à une transformation du système, à une mutation des méthodes de production du droit, là où la désobéissance ne demande que des nuances, des corrections, des modifications de la loi contre laquelle elle se réalise (voir Koubi, 2000). La posture de la résistance ou du résistant appelle donc une attitude holistique de la part de celui qui s'y risque ainsi que le suggère Toni Negri, ancien leader de l'*Autonomie Ouvrière*. La révolte et donc, dans certains cas, l'action armée n'est pas simplement une pratique ou un mode d'action. Elle suppose, de la part de celui qui s'y engage, un *ethos* : « la révolte, ce n'est jamais seulement de l'action. La révolte, le contre-pouvoir, c'est de la résistance, de la réflexion » (Negri, 2002, p. 63).

La référence à la Résistance, *i.e.* à ses figures historiques aussi bien qu'à une posture face à un état sociohistorique du monde, se déploie sous la modalité d'un être au monde[1] et façonne la sous-culture des groupes d'extrême gauche ou de libération nationale étudiés. Par la notion de sous-culture, on entend « le fait qu'un ensemble d'individus partage un même monde de valeurs, qui forge les normes permettant l'interprétation des choses et des événements permettant que s'instaure, entre eux, une communication assurant le bon déroulement de l'interaction »[2] (Ogien, 1995, p. 95). Le paradigme de la résistance participe, de façon cardinale, de la dimension symbolique dont se doublent les actions des groupes armés (Della Porta, 2010, p. 283), cette dimension symbolique s'appuyant sur les ressources culturelles disponibles et visant aussi la production d'effets émotionnels.

L'analyse des récits des acteurs – dont certains ont une fonction justificatrice des actions menées – contribue à mettre en lumière les processus symboliques – et pas seulement de subjectivation – à l'œuvre et produits par des organisations armées. Dans de nombreux cas d'escalade de la contestation, D. Della Porta observe que « l'absence d'une culture

[1] Voir par exemple Sartre, 1943, p. 121, 612, 614. « Le pour-soi ne peut se choisir qu'au delà de certaines significations dont il n'est pas l'origine. […] Le pour-soi surgit dans un monde qui est monde pour d'autres pour-soi. Tel est le *donné*. […] Il se trouve en présence de *sens* qui ne viennent pas au monde par lui. Il surgit dans un monde qui se donne à lui comme *déjà regardé*, sillonné, exploré, labouré dans tous les sens et dont la contexture même est déjà définie par ces investigations » (Sartre, 1943, p. 577).

[2] Cette conception de l'interaction est celle que propose Parsons (voir Ogien, 1995, IV.2).

démocratique solide a eu des effets sur la définition par les élites des "dangers" de la contestation, mais aussi sur les cadres interprétatifs des activistes, les incitant à recourir à leur tradition nationale (ou manque de tradition) de résistance au fascisme ou aux États étrangers occupants » (Della Porta, 2010, p. 283). Ainsi la référence à la résistance et l'*ethos* du résistant[1] sont constitutifs de l'élaboration symbolique de la sous-culture de ces acteurs. Comme nous l'avons rappelé, une sous-culture n'est pas simplement constituée par une série de règles, ni par l'adhésion à un certain mode de vie différent, qui serait indifférent voire en conflit avec les normes sociales dominantes (Ogien, 1995, p. 95) mais se déploie comme leur double inversé. Or la résistance, durant la seconde guerre mondiale, s'est pensée et posée dans un rapport antithétique avec les régimes fascistes et nazis.

Cet *ethos* du révolutionnaire, nourri de la résistance, s'exprime dans certains entretiens, tels celui accordé par Gabrielle. Interrogée sur le fait de se considérer comme une radicale, elle répond :

> « Non, non, non simplement comme une combattante, mais… normale. Dans un système qui exploite et qui détruit, bah c'est normal d'être combattante. *Contre la destruction, il faut se battre*. Donc c'est normal. *C'est comme respirer*. Si j'arrête de respirer, et bah je meurs. Si je me bats pas, je meurs. Il faut voir les choses le plus simplement possible pour pouvoir faire »[2].

La référence à la résistance dans les groupes armés d'extrême gauche a souvent été perçue et analysée, par la littérature critique, comme un argument de légitimation et de justification du passage d'une violence sociale à une violence politique. Dans ce passage, I. Sommier (2008, p. 14) distingue deux facteurs incitatifs. D'une part, la diffusion de justifications normatives à la violence, c'est-à-dire d'une idéologie ou d'une éthique légitimant son usage, parmi lesquelles figurent le droit de résistance à l'oppression, le marxisme, l'anarcho-syndicalisme, les théories de la libération. Ces justifications normatives s'associent, d'autre part, à la diffusion de justifications instrumentales s'appuyant, par exemple, sur des arguments d'efficacité historique de la violence. Il convient toutefois de dissocier le concept de résistance de la référence historique à la seconde guerre mondiale notamment, pour autant que ce concept peut intervenir comme un opérateur de légitimation et d'acceptabilité de certaines actions. Or exprimer une identité par la violence induit inévitablement le surgissement d'un lexique autour duquel sympathisants et adversaires vont s'affronter pour tenter d'imposer une dénomination légitime, qu'il soit question de jeunes en colère ou de casseurs, de résistants ou de terroristes, de forces de l'ordre, de forces répressives ou de flics. La bataille pour imposer les qualifications légitimes des événements et des acteurs est une bataille politique (voir Braud, 1993), dans laquelle chacune des parties avance ses arguments[3].

Dans la mesure où, historiquement, les actions des résistants, d'abord dénoncées, par l'ordre établi, comme « banditisme », « criminalité » ou « terrorisme », se sont finalement révélées fondatrices d'un ordre moral pérenne (Sommier, 1992, p. 88), la mobilisation de ce paradigme par les organisations d'extrême gauche et leurs membres visait à récuser la validité des critiques immédiates qui ne manqueraient pas de leur être adressées, quant aux moyens (violents) utilisés[4]. Néanmoins la référence à la résistance, pour les groupes italiens et français, ne constitue

---

[1] Nous traiterons séparément de ces deux aspects, c'est-à-dire d'une part de la constitution systématique des groupes et de leur idéologie autour de la référence à la résistance (voir infra 3.5) et, d'autre part, du fait de se penser individuellement, de se construire et de s'identifier à un résistant, de vivre ses actions comme des actions de résistance s'inscrivant dans une continuité directe avec des précédents historiques.

[2] Marie (RAF) s'appréhende dans des termes similaires : « je n'ai jamais été un leader, j'étais une combattante, du moins je voulais en être une ».

[3] Sur l'emploi du mot « terroriste », voir Hermant et Bigo, 1988, p. 52 *et sqq*.

[4] Les résistants se considèrent comme des résistants aux régimes, aux sociétés qu'ils combattent (Bacqué, 2006, p. 63). La fluidité sémantique du terme « violence » a constitué un des axes du plaidoyer de l'avocat, nommé d'office, des Brigades Rouges. Il s'est notamment appuyé sur la remarque de V. Pareto, considérant que la violence

pas seulement une mythologie. Des liens effectifs, affectifs[1] et familiaux, des rapports de transmission ont existé avec les résistants durant la seconde guerre mondiale que ce soit pour certains membres des GARI, d'Action Directe ou pour les groupes italiens (voir Franceschini *et al.*, 1988), pour ETA et les républicains espagnols. Parmi les militants juifs d'Action Directe, figure Hellyette Besse qui a dix ans, lorsque son père, en 1940, est déporté. Son frère et sa sœur s'engagent dans la Résistance mais elle est trop jeune pour devenir résistante. Elle apprend la mort de son père en 1945. Surgit alors la question de son engagement : « un déporté nous a dit qu'il ne reviendrait pas, il l'avait vu entrer dans la chambre à gaz. Je suis devenue antifasciste, je voulais agir » (in Simonnot, 2003).

Ainsi pour une partie de la génération des militants juifs nés dans les années 40, l'identité politique se fonde sur le *devoir* de résistance. On retrouve cette problématique en Allemagne chez les enfants de nazis devenus militants révolutionnaires (voir De Groot, 1998 ; Elsaesser, 2005 ; Smith-Prei, 2013 ; Scott Brown, 2015)[2]. Un phénomène similaire de l'engagement d'une génération de jeunes auprès de mouvements radicaux d'extrême gauche affecte l'Italie et l'Allemagne : la condamnation morale du passé totalitaire a conduit, dans les années soixante, nombre de jeunes adultes à refuser un système mis en place par des élites soupçonnées de collusions nazies ou fascistes. En Italie, le devoir de résistance, l'obligation de résister s'exprime chez certains anciens Brigadistes comme Margareth :

> « Il y a eu aussi, c'est sûr, le "massacre"[3] de Piazza Fontana, qui est un tournant, surtout en ce qui concerne le sujet de la violence, c'est-à-dire sur la quasi nécessité de recourir à la violence pour affirmer ses droits et un projet politique. Oui, *c'est ça, une sorte d'obligation, sans quoi rien n'est possible*. Ce sont les années pendant lesquelles on parle de "Résistance trahie", qui renvoie à toutes les années depuis la Libération. Il y a donc pendant ces années, disons, une grande identification avec le mouvement de la Résistance et avec certains résistants » (nous soulignons)[4].

De même, plusieurs témoignages issus des rangs d'ETA insistent sur un engagement mû par la condamnation de l'inaction des anciens du Parti Nationaliste Basque (PNV) face au franquisme en Espagne (Crettiez, 2011). Ainsi militer dans ETA, c'est reprendre le flambeau de la résistance éternelle du peuple basque aux envahisseurs castillans et compenser la couardise des pères jugés inactifs dans les années quarante et cinquante[5]. Il convient alors de prendre acte de la construction d'un imaginaire qui fait sens pour les acteurs, structure leur action et nourrit leur répertoire de légitimation. De même, il est requis de rendre compte de l'investissement d'un engagement politique conçu sous la modalité du devoir moral (voir infra chap. 4, 4.1.1)[6]. Pour certains individus, comme Hellyette Besse, il est difficile de simplement concevoir cette question au plan de la constitution d'un imaginaire. D'aucun parleront de mythologie

---

d'État est nommée « ordre, discipline, sens de l'État, autorité » et celle de ses ennemis « criminalité, banditisme » (Papa, 1979, p. 264).

[1] Voir Margareth sur ce point reconnaissant que « sur mon propre lieu de naissance, j'ai rencontré des résistants de l'autre bord, des Rouges, qui m'ont accueillie avec beaucoup d'amour ». Ainsi D. Della Porta estime que les pratiques radicales s'accompagnent d'une radicalisation cognitive aussi bien que de liens affectifs forts au sein de petits groupes de camarades (Della Porta, 2013, p. 117).

[2] L'attentat contre Jürgen Ponto, en juillet 1977, a par exemple été réalisé avec la complicité de sa filleule.

[3] Le terme de *strage* (massacre) en italien est passé dans le langage courant pour désigner les attentats de la « stratégie de la tension ».

[4] Sur cette thématique, voir Matard-Bonucci, 2010.

[5] « Je suis rentré dans ETA en 1959. Pourquoi ? Pour une raison simple : le nationalisme, l'explosion nouvelle du nationalisme. Tu sais que le PNV ne fera rien jusqu'à la mort de Franco, dès lors c'est ETA qui incarne la lutte du peuple basque. Et j'y suis allé » (cité in Alcedo Moneo, 1997, p. 101).

[6] Le même phénomène est exprimé par certains acteurs italiens.

personnelle[1]. Nous envisagerons plutôt, pour notre part, l'appropriation de ces références historiques comme participant de la constitution d'un répertoire de significations, faisant sens pour les acteurs et intégrant des références historiques qui sont appropriées individuellement et collectivement par les membres de ces groupes. L'identification éventuellement mythologique à la résistance[2] ne peut être systématiquement délégitimée – quoique l'on en pense par ailleurs – pour autant qu'elle est constitutive des identités individuelles et collectives. Ainsi ces identités se définissent autour d'un certain rapport à la radicalité, conçu comme une « résistance » aux ordres économiques, politiques et sociaux (voir Giraud, 2012, p. 67). Cette construction identitaire, qui institue un principe de sens pour les individus, s'exprime par exemple dans les propos de Cyprien qui s'inscrit dans la lignée des résistants :

> « On savait qu'un résistant dans une ville tenait six mois. Au bout de six mois, il avait de fortes probabilités d'être arrêté et pourtant ces six mois-là, ils les ont vécus dans une intensité, dans une autre vie. C'est pas de l'existentialisme. Là, je parle d'un point de vue humain et d'un point de vue presque technique, c'est-à-dire que tout change. Une fois qu'on a décidé de lutter contre ce système, la vie, elle change parce que ce système a détruit la vie ».

Plus loin, s'agissant de son expérience carcérale qu'il assimile à une situation de résistance contre l'État français, Cyprien souligne :

> « il y a énormément de gens qui nous ont appuyés dans nos communications [avec les femmes d'AD incarcérées], dans notre résistance. Dans un processus de lutte collective, l'individu devient autre, il se libère mais l'essentiel reste quand même cette collectivité, cette société qu'on produit qui est une société de résistance ».

Chacune de ces propositions coïncide avec l'une des phases des processus de subjectivation à l'œuvre dans l'identification à la résistance. S'exprime, d'une part, une résistance aux impositions extérieures, qu'il s'agisse du capitalisme, de la prison ou des lois d'un État perçu comme colonisateur. Se formule, d'autre part, une affirmation de soi comme sujet en référence à la résistance qui permet à l'individu de se construire comme acteur autour d'un principe de sens (voir Pleyers, 2016, p. 29). S'affirment alors aussi bien le sujet que l'acteur. Le sujet s'investit dans un processus défensif de résistance à la logique du souverain et de la norme dominante. Il s'appuie, en retour, sur ce processus pour s'autoproduire comme acteur, en capacité de « construire son expérience » et d'être acteur (voir Wieviorka, 2008, p. 33)[3]. Ainsi la résistance, au même titre que l'émancipation, participe de façon structurante de l'ensemble normatif, porté par les acteurs des luttes d'extrême gauche et de libération nationale, lequel vise à se substituer aux valeurs socialement instituées pour former un système de normes et de valeurs non conformes mais jugées supérieures par eux à celles de l'univers social existant.

---

[1] Interrogé sur la signification de son engagement, Jérémie reconnaît : « au niveau de ma mythologie personnelle, c'est clair que j'étais dans la continuité des miens donc… Je suis d'une famille militante. Mais ça c'est très personnel ». Jérémie est également issu d'une famille juive.

[2] Qui peut ne pas être comprise seulement en référence à la période contemporaine de la seconde guerre mondiale.

[3] En ce sens, la participation à ces groupes – et la mise en œuvre de l'illégalité – est vécue comme une expérience émancipatrice ainsi que l'avoue Yvon : « quand on est rentré dans les choses plus dures… il y a un truc extraordinaire. Vous avez pas de papier. Il n'y a pas de rythme. […] Il y avait un truc très important dans la tête des camarades… Je parle en dehors des débats politiques, de théories, […] il y avait quand même un peu cette volonté de prendre en main son destin et ça, c'est extraordinaire. *Quand on lutte, on est libre*. J'ai l'impression d'être un esclave, moi depuis plusieurs années à travailler comme un connard. […] On est libre quand on se bat ». Voir aussi Gabrielle supra sur l'idée que la lutte libère.

3.3 UNE DEONTOLOGIE PROPRE : ESQUISSE D'UNE MORALE INDIVIDUELLE

La construction de sa propre expérience présente également un volet déontologique qui n'est pas propre aux acteurs des groupes étudiés. Des enquêtes faites auprès de femmes engagées soit dans les luttes du Sentier Lumineux au Pérou soit dans les conflits armés en Irlande du Nord ont montré que les interviewées construisent leur identité et se présentent comme des êtres moraux qui n'ont rien en commun avec des criminels et refusent tout contact non nécessaire avec ceux-ci (Felices-Luna, 2008, p. 180). Ce sont précisément leurs valeurs et leurs codes normatifs qui les ont conduites à s'impliquer dans la lutte armée plutôt qu'une carence de ceux-ci, carence qui leur paraît gouverner le comportement des criminels et dont elles souhaitent qu'ils soient punis par le gouvernement ou leur organisation. Cette visée éthique est explicitement, presque spontanément, évoquée par certains des enquêtés comme A. Stella répondant à la question de la morale ou de l'éthique, dans la lutte armée : « on voulait être moraux et avoir une éthique de conduite »[1].

En effet, l'engagement et l'entrée dans la lutte armée constituent, dans la majorité des cas étudiés, la réponse à la question « que dois-je faire ? » ainsi que nous le verrons en détail, dans une perspective microsociale, au cours du chapitre 5 (cf. 5.1). Cette interrogation touche l'orientation d'une pratique de vie globale. Selon la façon dont il est abordé, ce questionnement revêt une signification pragmatique, éthique ou morale. L'acteur se trouve face à des possibilités d'action alternatives. Au plan pragmatique, l'individu agissant procède à une évaluation de buts, orientée en fonction de valeurs, ainsi qu'à une évaluation de moyens à disposition, orientée en fonction d'une fin. Dans ces questions de choix rationnel, l'orientation est essentiellement empirique. En revanche, l'orientation d'une pratique de vie globale se situe à un autre plan et coïncide avec une décision axiologique (Habermas, 1991, p. 102). Elle suppose la clarification herméneutique de l'autocompréhension d'un individu[2].

Dans ce qui suit, nous mettrons en évidence les linéaments de ce que les membres d'organisations armées décrivent comme leur morale – qui ne se résout pas dans l'éthique de la violence dont nous exposerons les détails ultérieurement (chap. 4). Celle-là consiste plutôt en une éthique ou une conduite de vie, en une moralité[3], organisée autour de principes structurants de l'existence individuelle. Sera alors peinte l'adhésion à un style de vie morale – aussi surprenant cela puisse-t-il paraître pour des individus identifiés comme des « terroristes » –, articulé autour de principes et décrivant les contours d'une éthique, au sens wébérien d'*une conduite de vie organisée avec plus ou moins de cohérence autour de certains principes* (Weber, 1996)[4]. Cette

---

[1] Cette conviction est confirmée par des personnes qui ont étudié les trajectoires de certains membres de la RAF ainsi que le souligne Noémie, membre du comité de soutien des prisonniers de la première génération du groupe : « les gens de la Fraction Armée Rouge étaient des gens d'une très haute moralité et c'est pour ça qu'ils se sont engagés. Bien sûr. Vous ne pouvez pas trouver plus morale qu'Ulrike Meinhof… elle était justement rongée par la culpabilité quand elle allait aux dîners mondains tout en se disant, il faut que je participe à ces dîners parce que ça me permet d'avoir ces relations qui me donnent une audience mais c'était terrible pour elle. C'était des gens de haute moralité, beaucoup plus moraux que ces petits intellectuels radicaux qui pérorent […], ça c'est certain. Parce que eux mettent leur vie en jeu, leur liberté en jeu. C'est pas des cyniques, vraiment. C'est pas des cyniques, du tout ». Il demeure toutefois que la question est évacuée par d'autres acteurs, tels Barbara Balzerani : « je ne me considère pas coupable, d'aucun délit. […] Le bien, le mal, ça n'existe pas dans l'absolu. Tout est très relatif, par rapport au contexte, au moment où les choses adviennent » (Balzerani, 1997).

[2] Alors que le pragmatique, c'est-à-dire l'organisation de l'action armée ou violente, le recrutement dans les groupes armés, a été le plus étudié, *a contrario* l'existentiel, associé à l'axiologique plutôt qu'au psychologique, a été négligé dans les études sur le terrorisme. C'est à cette carence que nous souhaitons pallier.

[3] Nous avons précédemment cité Gabrielle : « sur une main, tu as cinq doigts qui sont autant de sphères différentes constituant la société » (voir supra 3.2.2). Voir aussi supra Ziggy exprimant son idéal de société (3.2.1, p. 33, note 2*).

[4] Dans le cas de la délinquance, des normes et valeurs ont déjà été mises en évidence. Ainsi Albert Cohen considère que trois propriétés déterminent les attitudes relevant de la sous-culture délinquante : 1. la versatilité des objets de

dimension morale se distingue spécifiquement des principes structurants des organisations (voir infra 3.5) ainsi que de leur fonctionnement. Notre ambition sera de mettre en évidence des valeurs qui ne sont pas celles, bien connues et largement relayées par la littérature déjà produite sur ces groupes, dont l'une des illustrations serait le refus de l'autorité, dans une interprétation réductrice de l'anarchisme par exemple.

Nous verrons, comme nous l'avons précédemment suggéré (cf. 3.2) que ces valeurs ne sont pas à strictement parler constitutives d'une sous-culture de groupes délinquants mais coïncident avec des valeurs socialement partagées. On désigne par les sous-cultures délinquantes les systèmes normatifs et culturels qui sous-tendent l'activité délinquante, autour desquels la criminalité est organisée et auxquels les acteurs sont socialisés durant leur parcours. La théorie de l'association différentielle (Sutherland et Cressey, 1966) offre l'une des présentations les plus classiques de cette thèse. Elle suggère que le comportement criminel est appris dans un processus de socialisation au sein d'un groupe restreint de personnes, consistant aussi bien en un apprentissage technique qu'en un apprentissage de normes et de dispositions hostiles aux normes légales. L'association différentielle revient alors à opter pour des interprétations hostiles au respect de la loi, à assimiler une culture déviante sans que ce processus relève d'une quelconque pathologie personnelle puisque les mécanismes de socialisation sont les mêmes que dans le cas de modèles favorables à la loi.

Si, en marge de cette théorie, il s'avère possible de montrer, *a contrario*, que les valeurs auxquelles les « terroristes » adhèrent convergent avec celles que promeuvent les sociétés dans lesquelles ils évoluent, qu'est-ce qui, dès lors, fait le départ entre ces attitudes morales et celles du reste de la société ? S'agit-il exclusivement du recours à certains moyens d'actions ? Est-ce un passage à la limite dans l'adhésion à ces valeurs, tel le fait d'y adhérer inconditionnellement (Bronner, 2009) ? L'élucidation que nous proposons ici ne s'appuie évidemment pas sur une observation participante des conduites de vie de chacune des personnes rencontrées, durant la période au cours de laquelle elles étaient recherchées pour des faits de terrorisme. Elle ne bénéficie que des récits rétrospectifs des acteurs, parmi lesquels nous avons procédé au relevé et à l'analyse systématiques, non seulement des réponses à la question « Pensez-vous qu'il puisse y avoir une morale ou une éthique, lorsque l'on s'engage dans la lutte armée et qu'on est prêt à tuer ? Comment la décririez-vous ? », mais également de la façon dont les individus qualifiaient, d'un point de vue moral, l'engagement politique qu'ils avaient revendiqué et les actions qu'ils ont menées en accord avec celui-ci.

Parmi les acteurs – notamment ceux qui en Italie ne se sont ni repentis ni dissociés – certains placent leur combat sous le signe du choix moral. Federico enseignait le sport et disputait des championnats. Il envisage aujourd'hui son engagement comme un « choix moral » :

> « cela [l'usage des armes à feu] ne peut se faire que pour une raison éthique, morale. Il ne peut pas y avoir d'autres raisons. Si on saisit l'injustice, c'est là le fondement. Si on ne la saisit pas, d'accord on reste comme ça, et on accepte. Ce n'est pas de la violence pour faire de l'argent […] ce ne pouvait qu'être un choix moral, oui »[1].

Cette disposition anime également certains ex-militants d'ETA tels Julien et Ilyann[2]. Plusieurs des acteurs rencontrés, impliqués dans des conflits intenses avec l'État et qui

---

délit, l'infraction étant recherchée pour elle-même plus que pour une fin matérielle spécifique ; 2. la valorisation d'un hédonisme immédiat dans la mesure où l'activité délinquante ne s'inscrit pas dans une perspective d'accumulation d'avoirs ou d'ascension sociale et 3. l'autonomie du groupe car la participation à une bande de jeunes confère à chacun de ses membres un sentiment d'appartenance qui peut intégralement annuler celui qu'ils doivent à d'autres institutions sociales, telles la famille, l'école, la police ou la justice (voir Cohen, 1955, p. 26).

[1] Voir aussi S. Segio.

[2] Répondant à la question de référence sur la morale, Ilyann se place sur une position comparable à celle de Federico : « Oui, dans certaines manières, on peut dire *c'est pour l'éthique qu'on prend les armes* parce qu'on ne peut pas accepter une occupation, l'oppression, la disparition de notre culture, et notre manière d'être par les armes. Donc

supportent aujourd'hui encore, en dépit des années passant, le poids de leur engagement, considèrent que *c'est* précisément *parce que l'on a une éthique*, c'est-à-dire des dispositions morales que l'on entre plus avant dans le combat – contre l'oppression et l'humiliation – et que l'on prend les armes (tels Ilyann et Federico, précédemment cités)[1].

On pourrait considérer que les acteurs procèdent à un renversement de la morale visant à justifier leurs actions. Cette conclusion émanerait d'une présupposition confondant légitimité et légalité[2] et suggérant qu'une action politique n'est morale que pour autant qu'elle emprunte les chemins prescrits, conformément à une double équation : le politique doit être moral, d'une part, et l'idée qu'il n'y a de légitime que le légal, d'autre part. À cette posture, les acteurs rencontrés opposent le fait que c'est précisément au nom d'un ordre moral supérieur, individuellement porté mais trouvant des résonances collectives, qu'ils ont été poussés à faire de la politique autrement et à opter pour l'illégalité. C'est en particulier à l'occasion de situations provoquant indignation et sentiments d'injustice que se dévoilent ces dispositions morales (voir infra chap. 5, 5.2.3). Certaines expériences qui, le plus souvent, ne sont pas vécues en première personne car elles remontent fréquemment à l'enfance des acteurs, suscitent un sentiment d'injustice provoquant un recadrage interprétatif des contextes de vie, des contextes historiques, un changement de regard sur le monde, comme le suggère Federico, précédemment cité.

Si les acteurs ont été membres d'organisations dites terroristes, il faut se souvenir que les actions menées par ces groupes ne se résument pas à celles qui ont le plus marqué la mémoire collective et qui ont été rappelées dans leur description initiale (enlèvements, assassinats, mutilations ; voir introduction). On comprendra alors que le choix moral, affirmé par ces acteurs, et les dispositions qui l'accompagnent s'illustrent dans des configurations où l'intérêt individuel pourrait prendre le pas sur le collectif et sur l'objectif de la lutte ou de l'engagement. Dans un contexte où l'on dispose d'armes et se meut dans l'illégalité, la barrière du permis et du défendu est susceptible de devenir mouvante voire opaque. Cette conscience s'exprime dans la réponse de Federico, interrogé sur ce qu'il n'était pas prêt à faire, alors qu'il était membre actif des BR :

> « rien de manière instrumentale. *Je n'ai jamais été prêt à faire n'importe quoi pour une raison différente de celle qu'on avait affirmée*. Il peut y avoir des milliers d'exemples dans un monde d'ombres… C'est-à-dire qu'il est évident qu'un groupe clandestin peut être destinataire d'offres d'aides économiques "en échange de". De ces choses-là, grâce à Dieu, on n'a jamais dû s'en occuper. Nous avons toujours immédiatement été clairs avec tout le monde : non merci, on fait tout seuls. Certes, si quelqu'un voulait vraiment nous aider, on est disponible à prendre les aides [il rit], mais si cela nous oblige à donner quelque chose en retour, non… Le seul accord qu'on trouve dans les rapports, qui est écrit dans l'histoire, avec toutes les preuves et les témoignages, c'est l'accord avec les Palestiniens, un échange où ils donnaient les armes et nous les gardions lorsqu'ils en avaient besoin. C'est tout. Sans aucune contrepartie. On n'a rien fait pour

---

c'est précisément pour l'éthique, une des raisons, une manière d'expliquer qu'on prend les armes ». L'un des leaders politiques d'IK lui fait écho, lorsque la même question lui est posée : « heureusement qu'on l'a [*i.e.* une morale]. Il vaut mieux l'avoir *avant* de s'engager et pendant l'engagement parce que si on l'a pas, là ça dérive vers le fanatisme. Heureusement, heureusement ! C'est un point fondamental, si on n'a pas une éthique et une morale, une éthique sociale, et une morale sociale et politique. Si vous repérez les gens comme ça, il faut les écarter de suite. Il faut leur dire : "bon ben, non tu fais pas l'affaire." C'est arrivé » (Alexis).

[1] A. Franceschini, ex-brigadiste, leur fait écho : « il y a l'éthique, certainement. Au contraire, je dirais que si l'on arrive à utiliser les armes, c'est qu'il y a une éthique très forte. Car cela justifie le fait, c'est-à-dire que s'il n'y a pas d'éthique très forte, s'il n'y a pas de valeurs que l'on tient pour absolument valides, que l'on ne peut pas différer, etc… Si elles ne sont pas là, difficilement on se met à opérer, sauf si l'on est un maniaque ou un cas clinique. Disons-le ainsi, moi, en fait, je me suis séparé de la lutte armée […], quand mon éthique entrait en conflit manifeste avec l'éthique des camarades dehors ».

[2] Voir Turchetti, 2006 ; Parker, 2010 ; Rennes, 2011.

eux, ni l'inverse. *Faire des choses pour les intérêts d'autrui, ça jamais* »[1].

Une déontologie comparable est présente dans les propos de membres d'organisations comme ETA. Julien souligne à notre attention la singularité des conditions imposées par la clandestinité et par le fait d'être militant d'une organisation armée : « tu amènes ta vie… aux situations limites. […] Les situations sont extrêmes. Tu passes des situations de stress, de solitude, d'isolement, de tout ». Dès lors s'affirme la conscience que, précisément, parce que l'on s'est mis en marge des lois communes, du droit positif, il est impératif d'avoir une ligne de conduite qui guidera l'agir individuel[2] et distinguera le militant politique du criminel de droit commun – quand bien même un regard extérieur peut considérer que, d'un point de vue formel, les actes (vol, assassinat, dégradation de biens) sont identiques. Une partie de la réponse de Julien à la question de l'éthique, dans la lutte armée, permet de le saisir[3].

L'interprétation de l'éthique personnelle comme façonnant l'action politique, y compris armée, et comme réquisit de ce type d'engagement n'est pas un hapax. On la retrouve dans des groupes comme IK également[4]. L'enquête permet de recueillir des représentations où sont exposés et explicités des choix de vie, où l'existence (la vie pratique) est en complet accord avec les convictions idéologiques, ce choix comportant ou enfermant une dimension sacrificielle (voir infra 3.3.1). Nous reviendrons en détail sur l'exigence d'adéquation entre ses convictions politiques, l'idéal façonnant la trajectoire idéologique (voir chap. 5, 5.1), d'une part, et sa propre existence ou son agir, d'autre part. Cette exigence est présente dans bien des groupes de libération nationale ou révolutionnaires, comme la RAF, dont William rappelle la ligne de conduite mais surtout la genèse au fil des années dans les groupes allemands d'extrême gauche,

---

[1] Si ces propos font singulièrement écho à la représentation qu'Alexandra a des BR, il convient de ne pas oublier l'importance numérique du groupe supposant une variété de pratiques. On pourrait par ailleurs interroger les récits rétrospectifs de personnes qui se sont dissociées de la lutte passée, affirmant aujourd'hui, à l'occasion d'un documentaire, qu'« il n'y avait pas d'espace pour les doutes, pour les réflexions, pour les interrogations éthiques, pour savoir si nous avions ou non le droit de donner la mort à un être humain » (Faranda, 1997). D'autres femmes le suggèrent aussi : « aujourd'hui on en arrive à prendre de la distance par rapport au discours "la fin justifie les moyens", mais à l'époque, ce genre de réflexion n'existait pas, réflexion guerre-paix, ami-ennemi… » (Balzerani, 1997).

[2] « Donc tu dois avoir une éthique assez marquée. Tu as besoin d'y avoir un cadre très défini sinon ça pourrait partir en couille parce que les situations sont extrêmes » (Julien). Voir Thierry également pour le pays basque nord (citation suivante).

[3] Nous renvoyons ici en 3.5, p. 125* où Julien évoque l'altruisme et la nécessité d'un cadre éthique et normatif dans l'action illégale et clandestine.

[4] Thierry, répondant à la même question, est affirmatif : « Ah oui. Je dirais même plus : on a intérêt d'avoir une morale et une éthique, parce que quand on "joue" entre guillemets, qu'on utilise ce genre d'outils politiques, on a intérêt d'avoir une morale et une éthique pour pas faire n'importe quoi, pour pas dériver, et pas perdre la tête. Oui, là, il faut avoir des principes. Un principe, comme j'ai dit tout à l'heure : la vie humaine, les civils, les objectifs clairs. Et bien définir l'ennemi, qui on touche, qui on touche pas. Je dis souvent : même quand je suis parti en cavale, là j'étais hors la loi, carrément. J'avais des faux papiers, j'étais vraiment hors de la société. Mais là, les lois, les seules lois que je m'imposais ou les principes, c'est les miennes, de ma conscience. Les lois françaises, les lois de l'État, la répression, je m'en foutais. Ça me touchait plus. J'étais prêt à affronter… Là, c'était moi, et c'était beaucoup plus difficile. Parce que quand vous dites : "ça t'as pas le droit de faire", c'est différent de se dire : "et ça, j'ai pas le droit de faire". Vous voyez la différence. C'est complément différent. Oui, il y avait une morale, une éthique, il y avait tout ça ». Laure, participant de la même organisation et interrogée de façon indépendante, prône un discours comparable sur la question de l'éthique : « La morale et l'éthique, oui, bien sûr. C'est immoral selon… mais selon mon point de vue, c'est pas immoral. C'est pas légal mais c'est pas immoral. Après, l'éthique que j'avais, c'était les limites que je m'imposais, j'avais quand même une certaine éthique dans mon… Sur les biens matériels, ça va ! Ça se refait ». Comme Thierry précédemment (voir 3.2, p. 62, note 1*), Laure institue une opposition entre le moral et le légal.

soulignant qu'à l'époque « nous avons dit que nous devions continuer d'essayer d'instaurer une nouvelle unité de pensée et de réalité de la vie »[1].

Sans évoquer la détermination du *phronimos* aristotélicien, on trouve dans l'*Éthique à Nicomaque*, au début du livre sur la vertu, l'idée selon laquelle « le fait d'agir *conformément à la droite règle* est une chose communément admise et qui doit être pris pour base » (*Éthique à Nicomaque*, II, 2, 1103 b 33). Cette droite règle tend en l'occurrence à être celle que les acteurs se sont fixés au nom de leur idéal révolutionnaire et à laquelle ils s'astreignent, dans une logique de nécessaire conformité à l'idéal, structurant aussi bien leur vie que leur agir.

3.3.1 L'altruisme révolutionnaire

> « Accepter de mettre en pratique la violence, accepter de sacrifier la vie des autres, outre la sienne propre, est la contradiction majeure que tous les révolutionnaires depuis des siècles ont dû affronter » (S. Segio)[2].

Cet ensemble normatif, au sein duquel solidarité et résistance jouent un rôle central, doit être envisagé en considérant les motivations altruistes sous-jacentes aux intentions des acteurs. Si les analystes ont coutume de mettre en avant, dans la constitution de groupes clandestins armés, la soumission au leadership d'un chef assoiffé d'autorité et de pouvoir, dans les groupes d'extrême gauche et de libération nationale étudiés, la conscience du fait de se battre et de prendre des risques dans une lutte, dont on ne jouira pas nécessairement des fruits, faute de ne pouvoir aboutir qu'à moyen terme, est très présente, ainsi que le souligne Julien :

> « tu as des éléments qui sont commanditaires, c'est la solidarité, c'est de mettre en commun tout ce que tu as et tout ce que tu n'as pas, pour ressortir quelque chose que c'est pas pour toi. C'est pour ton fils, pour les générations à venir que c'est pas exactement pour les gens qui sont en train de faire la confrontation. On savait, de mon point de vue, que ça serait pas pour nous, que nous on serait nickés mais quand même on le sait à l'évidence que cette évolution dans le système espagnol, ça convenait à personne et qu'il y avait pas eu un changement réel de pouvoir depuis la dictature »[3].

Quoique l'on puisse en penser, certains membres d'ETA font spontanément référence à cette valeur pour expliquer leur souhait d'intégrer l'organisation, tel Jacques : « je me reconnais dans les valeurs aussi quelque part d'humanisme, au moins d'altruisme, même de l'organisation, même si elle est armée »[4]. L'altruisme, le dévouement à la cause et, inversement l'égoïsme,

---

[1] Voir l'ensemble de la citation en 5.1.1, α.3, p. 238, note 2*. On retrouve une idée similaire chez les anarchistes français qui entendent ne pas demeurer extérieurs, individuellement, à la révolte qu'ils préconisent pour le monde dans lequel ils évoluent (voir Peter).

[2] Il poursuit : « Et c'est d'autant plus difficile que la condamnation de la violence des subalternes est un des meilleurs moyens que le système répressif use, hypocritement, pour se perpétuer ».

[3] Grégoire, acteur d'IK, exprime également cette conscience : « Quand on s'engage dans une lutte comme la nôtre, le rapport au temps… ne s'inscrit pas dans la logique des hommes […]. On est seulement des transmetteurs d'idéal, de force, d'idéalisme mais on est habité par la certitude qu'on arrivera à nos fins un jour ». C'est également autour du sens du devoir et du souci des générations futures que se cristallise l'engagement de S. Segio : « Par-dessus tout, il y avait la conviction de faire son devoir et la détermination à l'accomplir. Pendant ces années, il y avait encore une dimension morale et personnelle très forte, selon laquelle il fallait faire ce qui était juste et *il était nécessaire de se sacrifier, parce que c'est de ce sacrifice que les générations futures tireraient bénéfice*. On accepte des sacrifices et des souffrances en vue de "l'avenir radieux" qui n'allait pas manquer d'arriver, selon cette foi dans le progrès et cette culture qui dérive en fait du XIXe siècle et du marxisme. Ce sentiment, il est peut-être devenu aujourd'hui incompréhensible, puisqu'aujourd'hui tout sens du lendemain et des devoirs qu'on a vis-à-vis de ceux qui vont venir après nous a disparu » (nous soulignons ; voir aussi S. Segio, infra, 5.1.1, δ, p. 246, note 4*).

[4] Voir aussi infra Julien. Ekaitz (ETA-m) le confirme : « Il y a des moments où l'égoïsme peut te gagner un petit peu, [tu te dis] quelle aurait été ma vie… ? […] J'aurais un complexe de culpabilité, tu peux pas imaginer !! ». Il

constituent des enjeux idéologiques des organisations étudiées[1]. Ainsi c'est au nom de valeurs supérieures, de valeurs morales, telles l'éviction de l'égoïsme, que l'on acceptera et justifiera la mise entre parenthèses de l'ordre légal. Pourtant l'identification et la participation à un groupe ont été expliquées, par la littérature secondaire, à partir des bénéfices qu'en tirent les individus qui y participent. Ces bénéfices peuvent être de type matériel (tel obtenir un meilleur emploi si le groupe parvient à ses fins) ou plus subtils, tels que les plaisirs de la participation à la vie d'un groupe (Hardin, 1997, p. 53-54). On a parfois considéré que les militants moraux tirent des bénéfices annexes de leur participation désintéressée à l'action collective. Le « paradoxe » thématisé par l'économiste Mancur Olson (1965) suggère que l'action collective ne peut être comprise en termes d'intérêt commun d'un groupe à agir, puisque dans une perspective utilitariste la poursuite d'intérêts privés coïncide rarement avec la réalisation d'un bien commun. Dès lors, les bénéfices « privés » qui dérivent de la participation directe à un mouvement collectif apparaissent comme autant d'incitations sélectives à l'engagement.

Services (pour les syndicats ou les associations), prestige, obtention d'emplois permettant de vivre pour et de la politique seraient autant de rétributions expliquant que les militants acceptent les coûts de l'engagement, même s'ils ne bénéficient pas des effets collectifs de leur action. Cependant les organisations et mouvements étudiés constituent un terrain peu propice à une telle analyse, en termes d'intérêt notamment du fait des risques, physiques et judiciaires encourus par les acteurs. Comme le suggèrent les propos précédemment mentionnés, les bénéfices ne sont pas toujours directs, quoique cet aspect varie selon les groupes. Dans les témoignages recueillis et concernant les BR comme ETA, les bénéfices matériels semblent médiocres[2]. On admet néanmoins aussi qu'un engagement nationaliste ou ethnique puisse comporter des motivations exclusivement idéalistes ou altruistes (Hardin, 1997, p. 49).

Si la littérature a reconnu la dimension « morale » (Reynaud, 1980) ou « altruiste » (Giugni et Passy, 2001) du militantisme, elle l'a plutôt mise en évidence dans les mouvements de défense des « sans », dans l'« altermondialisme », les associations de protection de l'environnement, ou les associations intervenant dans le secteur humanitaire (voir Sawicki et Siméant, 2009, p. 98).

---

note ultérieurement : « nous, on mettait l'argent de notre poche » (Ekaitz). Franck (ETA-pm) l'évoque également lorsqu'il est interrogé sur ses choix politiques de l'époque : « Je ne sais pas. Je crois que c'était bien. Je veux dire, je m'explique : si j'étais plus égoïste, je te dirais que si j'avais été au PNV, on aurait obtenu la même chose mais sans qu'il y ait eu de souffrance, d'un côté comme de l'autre. Et d'un point de vue personnel, ça aurait été plus commode peut-être mais d'un point de vue politique, je ne sais pas jusqu'à quel point le fait qu'il n'ait pas eu de forces qui ont produit une certaine dissuasion n'a pas fait qu'on n'aurait pu obtenir plus de choses. Ce que la jeunesse actuelle, la majorité de la société, afin ne pas transmettre aux enfants la possibilité de participer à la violence, nie la possible efficacité que la lutte armée peut avoir. Mais moi, je crois que le fait d'avoir obtenu une série d'avancées, c'est aussi parce qu'il y a eu cela… Il y a eu beaucoup de forces qui agissaient en même temps, aussi bien les organisations armées que les organisations politiques. Si j'avais pu avoir une manivelle pour reculer dans le passé/l'histoire, je pourrais améliorer ce que j'ai fait mais c'est pas possible, c'est pas possible ».

[1] Comme le rappellent les propos de Ludwig : « Lorsque je me suis engagé dans la RAF, le mot "égoïsme" avait une connotation négative. Aujourd'hui, ce mot a une connotation positive. Cela conduit historiquement à des sociétés qui, si elles n'ont pas un minimum de solidarité sociale, n'ont pas de perspectives futures. […] Et donc, je crois que nous – la gauche de 1968 et après – avons atteint un but, mais nous n'avons pas réussi à moderniser le capitalisme. Nous avions ces objectifs que nous voulions atteindre et c'est pourquoi nous avons choisi la voie de la lutte armée et de contrevenir aux lois. Mais cela a aussi été possible parce que l'arsenal légal n'était pas si lourd qu'aujourd'hui. En Allemagne, il y avait aussi des mouvements sociaux légaux comme le mouvement pacifiste, le mouvement anti-nucléaire, etc. ». Sur l'altruisme dans la littérature des groupes d'extrême gauche ou de libération nationale, voir Marighella, 1969. Sur les liens historiques entre révolution et altruisme, voir Comte, 1848 ; Nussbaum, 2011. Sur altruisme et socialisme, voir Malon, 1886, 1892 ; Chanial, 2008 ; pour altruisme et anarchisme, voir Kropotkine, 1889. Dans la littérature d'extrême gauche, notamment anarchiste et communiste, l'égoïsme est associé à l'individualisme ainsi qu'à un *ethos* propre à la bourgeoisie (voir Marx, 1843 ; Association Internationale des Travailleurs (AIT), 1870 ; Kropotkine, 1919, 1921.

[2] C'est ce qui, selon Mathieu, fait la différence entre une organisation comme le GAL et ETA : « le GAL, qui sont des mercenaires qui le font pour l'argent. Moi, je n'ai jamais été un terroriste parce qu'on ne m'a jamais payé. Moi, je luttais pour une idéologie, pour une conviction ».

Les études sur le terrorisme, pour leur part, ont envisagé l'altruisme comme une explication possible des attentats suicides. En effet, dans la mesure où il est difficile d'envisager le bénéfice après la mort de ces opérations et de les tenir pour des incitations sélectives – si leur auteur n'en jouit pas –, il s'avère nécessaire de présupposer une motivation altruiste, quand bien même il ne s'agirait que d'un altruisme familial. Ainsi, pour expliquer les attentats suicides, on a cherché, du côté de la psychologie évolutionniste, des preuves de ce que l'égoïsme, inscrit dans la génétique humaine, pouvait se manifester sous la forme d'un altruisme réciproque ou d'un altruisme familial (voir Caplan, 2006). La théorie du choix rationnel s'est volontiers appuyée sur l'altruisme comme mécanisme de motivation dominant, dans les explications du terrorisme (voir Sanchez-Cuenca, 2013, p. 387). Ce faisant, elle fait écho à la classification proposée par É. Durkheim en 1897 en suicides « égoïstes », « altruistes » et « anomiques »[1]. Étudiant les attaques suicides au Cachemire, J. Elster reconnaît que les exécutants sont indubitablement « des gens sans peur et dotés de convictions puissantes » (Elster, 2005, p. 239), en premier lieu un attachement à une cause qui paraît leur tenir plus à cœur que leur propre vie. De nombreux analystes partagent cette thèse d'une motivation principalement « altruiste », se distinguant spécifiquement des suicides « égoïstes » et « fatalistes ». Cette cause s'incarne aussi bien dans l'honneur du groupe que dans la foi en Dieu, dans la justice sociale que le destin d'un peuple. Toutefois ces modèles, qu'ils soient fondés sur les préférences altruistes ou sur des incitations sélectives, tentent de *décrire* un comportement dans le langage de la théorie du choix rationnel mais sans pour autant nécessairement *expliquer* ce comportement (voir Sanchez-Cuenca, 2013, p. 388).

Cet altruisme culmine dans un sens affirmé du sacrifice. On se souvient de la première phrase du *Catéchisme d'un révolutionnaire* de Bakounine : « un révolutionnaire est un homme condamné ». De même et quoique dans un autre registre, M. Merleau-Ponty, S. Beauvoir et M. Weber estiment que le recours responsable à la violence, motivé par de bonnes raisons et animé par une pleine conscience des risques, peut être héroïque, par opposition à une violence irrationnelle qu'elle soit le fait de l'oppresseur ou des révolutionnaires. Ainsi on a pu considérer que l'accent porté sur le sacrifice de l'individualité au nom du bien commun, associé au mythe d'une révolution imminente, à une interprétation de la démocratie comme masque de l'exploitation, au mépris de la vie humaine, à la conviction de la supériorité de l'idéologie sur la théorie sont des pré-conditions culturelles de la violence politique illégale. Incontestablement, c'est en référence à l'ordre normatif précédemment décrit (voir 3.1, 3.2) et que les acteurs assument qu'ils acceptent de sacrifier leur vie[2]. Ils se disent alors explicitement portés par un sens des valeurs.

Une forme d'abnégation et de dévouement à la cause travaille des organisations comme ETA où certains militants ont connu la clandestinité pendant des années ainsi que d'autres organisations d'Europe de l'ouest. Les occurrences en sont multiples dans les entretiens réalisés[3].

---

[1] Jean Baechler (1975), pour sa part, distingue onze espèces de suicides relevant de quatre genres, *i.e.* les genres escapistes, agressifs, oblatifs, ludiques regroupant respectivement onze espèces : fuite-deuil-châtiment, crime-vengeance-chantage-appel, sacrifice-passage, ordalie-jeu.

[2] Voir Amandine : « - Pourquoi pensez-vous que c'était juste d'agir ainsi ? Oui. Je l'ai fait avec plaisir. Oui parce qu'à l'époque pour moi, ils ont été des militants militants. Ça n'était pas pour un intérêt d'argent, rien du tout. Ils étaient pour leur nation, pour la liberté d'un peuple. Et voilà. C'était pas pour tuer, c'était pas l'histoire de voler. Ça a été une histoire à l'époque, c'était des militants bien convaincus, ils ont raté leur vie. Mon mari, il avait 19 ans quand il a commencé. Maintenant il est encore en prison. Ils ont laissé leur vie pour ça, c'était pas pour… ». Son conjoint a passé trois décennies en prison.

[3] Voir supra Nicolas, 3.1.2, p. 15, note 3*. Ekaitz, interrogé sur l'éthique de la violence politique, confirme ses propos : « *Les meilleures personnes que j'ai trouvées de la vie, ça a été les militants de l'ETA* et je pense dire qu'il y a des personnes que je n'aimais pas. Finalement, on est représentations [*i.e.* représentatifs] du peuple alors il y a de tout. Mais avec les valeurs comme la personne, comme camarade, comme humanité, comme solidarité, internationalisme, essayer de se mettre à la place de l'autre, de comprendre… Là, tu as une moralité terrible. Après, dans ta lutte, que tu pratiques, la lutte armée contre l'ennemi, mais il y a pas une question de haine ». Ce

De même, Federico des BR, dont on se souvient qu'il s'est engagé pour la justice, souligne tout ce que ce type d'engagement comporte en termes de sacrifice et de renoncement à une vie ordinaire paisible[1]. Tel est également le cas de Marco se souvenant de certains choix de vie d'anciens camarades[2]. On considérera, d'un point de vue extérieur, que rien ne forçait les militants au sacrifice. Comme d'autres camarades, en Italie ainsi que dans d'autres groupes armés, Federico avait conscience que son destin était la prison ou la mort[3]. En dépit des affres que cet engagement lui pose et du sacrifice qu'il lui paraît représenter, Margareth estime que plus le coût de l'engagement est important et plus ce prix démontre sa valeur, sa justice[4]. La conviction que plus le sacrifice, entendu comme l'écart ou la différence d'avec la vie que l'on

---

paradigme est récurrent dans les discours des personnes ayant été proches des commandos ou ayant participé à des actions illégales de l'organisation, telles Louisa qui, interrogée sur la possibilité d'une morale, répond : « Oui, oui, oui, oui, c'est la base. S'il y a pas, je te dis que heureusement on n'a pas perdu l'élément humanitaire. Il y a de tout, partout, et même dans des militants de la lutte armée. Mais en général, heureusement que c'est ça la graine, ou je sais pas comment te dire, *l'humanisme*. Tu dois être très humain pour laisser tout et t'engager dans une lutte comme ça. Sinon, c'est impossible. Si tu n'es pas humain, si tu ne penses qu'à toi et à ton avenir, tu ne t'engages pas ». On le retrouve dans les propos de Gaya : « quelqu'un qui donne toute sa vie, sa jeunesse, sa famille pour une cause. La personne, elle a de la valeur ». Vicenzo : « quelque chose qui a été déterminant du point de vue révolutionnaire, c'est l'existence de KAS [Coordination Socialiste Patriote] parce qu'il y avait des syndicats, des organisations de jeunes, des organisations de femmes, une organisation de quartiers, ASK (comité basque socialiste). Dedans, il y avait des gens d'orientation différente. Et après, il y avait le KAS technique, qui était très important pour nous aussi, parce qu'on considérait que [c'était] l'avant-garde de notre mouvement, pour le sacrifice ou pour la diligence de ces militants, s'ils étaient ETA. C'est-à-dire que nous à KAS, était ETA, avec un rôle important, c'est-à-dire qu'il avait un rôle de véto. Les autres organisations ne l'avaient pas. Si les autres organisations prenaient une décision et qu'ETA disaient que non, elles ne se faisaient pas. […] Pratiquement toutes les décisions ont été prises à l'unanimité, toujours ». « En tant que prisonnier, tu te sens membre d'un collectif réprimé, très très concret et forcément si les gens qui sont à côté, ils sont militants d'ETA… – ces personnes-là, c'est les personnes qui, à titre personnel, m'ont le plus apporté, pour leur générosité, c'est-à-dire qu'un jeune qui capable de prendre les armes pour défendre son peuple et passer 30 ans prison, […] parce que les conditions de détention en Espagne !!! » (Vicenzo). Martial, en cours de jugement, songeant aux militants d'ETA détenus, avoue : « il faut penser que ces personnes à la fin l'ont fait pour les autres. Ça crée un sentiment… et les personnes qui sont toujours en prison, elles continuent de donner tout. Elles souffrent une situation de déception, elles continuent avec leur engagement. Sans sortir du chemin ».

[1] Voir citation supra en 3.2.2, p. 60, note 1*. « Ça je le savais à tout moment… » (Federico). Voir aussi Tanguy.

[2] « Et puis aussi le climat de ces années, ce contexte : c'est comme si c'était normal de s'engager à corps perdu, je ne sais pas comment dire… Enfin, si tu es un militant communiste, révolutionnaire, c'est normal que tu sacrifies ta personne pour la réalisation d'un projet plus grand que toi, qui est la Révolution. […] Et il y avait des camarades diplômés, parfois avec la licence, qui à cause des exigences du travail politique, déménageaient à côté d'une grande usine pour pouvoir y entrer en tant qu'ouvrier. Afin d'y mener une activité clandestine, révolutionnaire, à l'intérieur de l'usine, et c'étaient des cas où on disait : « bravo, ils ont bien réussi, génial ! ». C'était considéré comme un truc génial dans la vie de réussir à entrer chez Alfa Romeo en tant qu'ouvrier. Pour quelqu'un qui avait une licence de lettres. Parce que le but dans la vie, ce n'était plus la réalisation de soi dans un scénario réel, quotidien, dans la vie entre guillemets "bourgeoise" ».

[3] Quoique son « but était la révolution. Évidemment on ne la pensait pas – c'était la spécificité des BR notamment –, on ne la pensait pas comme un acte du jour "x", mais comme on le disait à l'époque, c'est un processus de longue durée, où l'on construit la force, on perd la force, parce que bien entendu il y a une bataille continue à faire, cependant on cherche à affaiblir l'ennemi et à se renforcer. C'est ça l'idée en principe. Tout en sachant que dans ce jeu, il était *bien plus probable d'y laisser sa liberté, d'y laisser sa vie plutôt que gagner* » (Federico). Cette conscience d'aller vers la mort ou le sacrifice de sa vie personnelle est très forte et récurrente dans les discours de tous ceux qui se sont engagés dans la lutte armée plutôt que seulement dans la propagande armée. La suite de l'entretien avec Federico en atteste, lorsqu'on lui demande s'il avait la conscience de cette alternative dès l'origine de son engagement. Il répond : « oui. Oui parce qu'on sait que l'on est relativement peu nombreux. Vous l'avez étudié d'un point de vue institutionnel. Donc combien de gendarmes, combien de *carabinieri*, combien de militaires professionnels (à l'époque ils étaient peu nombreux, aujourd'hui ils sont tous professionnels) y a-t-il ? Et nous, combiens sommes-nous ? si on le sait, c'est mieux, car on est plus préparé, au moins… - *Conscient*… - Au moins on est plus prêt psychologiquement à une situation qui change sa vie… *Non, pas qui change la vie, mais qui la détruit* » (Federico ; nous soulignons).

[4] Voir infra 5.2.1, α, p. 271*.

aurait eue, en ne s'engageant pas ainsi que comme l'adhésion la plus étroite avec le groupe de pairs, est important ou coûteux, plus la valeur de la vie, comme militante engagée, est grande s'exprime alors.

Du côté basque, la disposition au sacrifice, y compris de soi, au nom d'une cause juste confère un contenu à une possible éthique personnelle. Eustakio Mendizabal, dit *Txikia*, leader de la branche militaire d'ETA à l'époque franquiste, déclarait, en référence à Mao Zedong : « Mourir pour les intérêts du peuple/a le poids d'une montagne/ mais vivre comme serviteur (domestique) des fascistes/ et mourir pour l'oppresseur a moins de poids que la plume grise d'un petit oiseau/ […] Mourir comme serviteur sans idéal/ ne vaut absolument rien/ celui qui meurt pour le peuple/ enfante (crée pourtant) la vie/ toutes les eaux ne sont pas salées/ toutes les morts ne sont pas morts »[1]. L'exigence politique se convertit en impératif moral, substance d'une éthique individuelle.

Déjà, comme nous le rappelions en introduction, Serge Stepniak Kravtchinski, au XIXe siècle, exaltait en ce sens le mot « terrorisme » : « le terroriste est noble », écrivait-il dans *La Russie clandestine*, en 1863, « il combine en lui les deux sommets sublimes de la grandeur humaine : le martyr et le héros » (Stepniak, 1863, p. 302). On retrouve cette conscience et un sens analogue de la lutte et du combat dans le discours de William, ancien de la RAF, s'exprimant sur la mort de ses camarades lors de confrontations avec l'État :

> « Ce que l'on comprend par 'martyr', et ce que je trouve positif là-dedans, c'est qu'ils se dressent pour quelque chose et sans cela, il n'y aurait pas de combats révolutionnaires et le fait qu'ils se dressent pour quelque chose et qu'il y ait quelque chose de plus important que la vie individuelle. Je suis d'avis que s'il n'y a pas cela, l'homme est perdu tout simplement. Vous ne pouvez pas être que pour votre propre vie, c'est peut-être ce que disent les gens qui prônent le capitalisme mais […]. Soit il y a un sens à la vie et vous devez le trouver, c'est quelque chose qui est supérieur à vous. Il y a quelque chose de plus important que soi en tant qu'individu. Soit il n'y a pas ce sens de la vie et vous devez prouver que c'est la vie qui a un sens parfait. C'est la question de la place de l'homme et je peux poser cela en tant qu'axiome, je ne peux pas le créer, je peux simplement dire que la vie s'essaie à l'humanité. Il y a une vie et cette vie essaie par tous les moyens de demeurer et de se développer et je ne peux pas lutter contre cela. Je ne peux qu'essayer de faire quelque chose de judicieux et *selon moi, le judicieux n'est pas l'individu mais une histoire commune et quelque chose de collectif* »[2].

Le sacrifice ne signifie pas toujours le risque de l'atteinte physique mais aussi le dépassement du soi individualisé – ou individualiste – dans une aspiration et un projet collectifs[3]. Certains y verront une aliénation de la subjectivité, d'autres comme ces acteurs l'interpréteront comme un surpassement des normes et de l'*ethos* des sociétés occidentales. Dans cette mise en jeu de soi, la

---

[1] « Morir por los intereses del pueblo/ tiene el peso de los montes/ pero vivir como servidor de los fascistas/ y morir para el opresor/ tiene menos peso/ que la pluma gris de un pajarito […] Morir como sirviente sin ideal/ no vale absolutamente nada/ el que muere por el pueblo/ sin embargo da luz a la vida/ no todas las aguas son saladas/ ni todas las muertes muerte ».

[2] Une perspective comparable est assumée par certains italiens, tels Federico considérant que la révolution, « c'est un processus de longue durée… » (voir supra p. 87, note 3*).

[3] On retrouve cette disposition parmi les parties prenantes du conflit basque comme Louisa, cet *ethos* n'étant toutefois pas propre aux acteurs des organisations dites terroristes : « J'ai toujours pensé : je suis pas ici pour me faire riche, pour avoir quelque chose pour moi, mais j'ai toujours pensé pour donner à la lutte, pour avoir une maison, une voiture, aujourd'hui encore ». Elle poursuit : « Pour moi, prendre que le chemin des institutions quand il y a rien d'autre, c'est un peu légitimer aux ennemis, pour moi c'est ça… L'ingénuité – c'est comme ça qu'on dit ? –, l'innocence que… je vois que la plupart des gens qui continuent de s'engager dans ce nouveau chemin, ce sont des gens de bon cœur, tu vois, c'est les gens qui ont tout donné, jusqu'à maintenant sachant les risques qu'il y avait, même s'ils n'étaient pas militants de l'organisation mais c'était des militants de la gauche abertzale, ça suppose d'aller en prison aussi ».

partition entre vie privée et vie publique s'efface. Le dépassement dialectique du soi individualisé par et pour le collectif[1] donne sens, aux yeux des acteurs, aussi bien à un engagement – dont le coût est élevé – qu'à des actions les exposant à des risques majeurs. Certains parleront de mortification et de sacrifice de soi[2]. D'autres y verront le témoignage d'une certaine valeur humaine qui tend à être occultée par l'histoire, en particulier par une histoire écrite par les vainqueurs[3].

Ces propositions tendent à confirmer la détermination du « terroriste », comme « professionnel de la révolution qui sacrifie son existence sociale aux exigences du collectif de lutte et parfois sa vie à la réalisation du programme de son organisation » (Rapin, 2000, p. 61)[4]. Ces propos peuvent se prêter à une lecture axiologique appréhendant cet altruisme politique comme une dérive sectaire. D'un point de vue méthodologique, on s'interrogera plutôt sur les phénomènes de désirabilité inhérents à l'enquête en face-à-face ainsi que sur la dimension d'illusion rétrospective de la part d'individus dont l'existence dépend intégralement de l'organisation[5]. L'analyse doit toutefois se soustraire au biais inhérent aux sociétés occidentales qui, du fait de leurs fondements individualistes, tendent à considérer l'altruisme comme un écart à la norme[6]. Ce dépassement de l'individualité, au profit du collectif ou d'une cause collective, contribue dans certains cas à donner sens à l'existence, comme le confirme Ianis, lorsqu'il est interrogé sur le sens de son engagement[7].

De même, il peut sembler discutable d'aborder, à partir du prisme de l'altruisme, les organisations clandestines promouvant l'indépendance d'un peuple non reconnu en tant que tel. Pourtant le discours de Paul n'est pas, dans IK, un hapax. Si le combat mené est conçu comme une lutte de libération nationale, celle-ci est intrinsèquement pensée comme étant aussi une lutte sociale. Frédéric, à l'occasion de la question de référence, avoue :

> « Notre objectif, c'est la libération… et refuser toute forme d'oppression. *Il y a pas plus moral que ça*, je pense. Même si certains considèrent que c'est amoral

---

[1] Étant entendu que la vie communautaire est très largement diffusée parmi ces militants. Lorsqu'ils sont dans la clandestinité, ils vivent une forme d'isolement social mais non du groupe avec lequel ou par lequel cette clandestinité est possible.

[2] La littérature sur les attentats suicides est florissante (Reuter, 2004 ; Gambetta, 2005 ; Pape, 2005 ; Crenshaw, 2007 ; Goodwin, 2006). Le passage au second plan de l'individualité en tant que telle a conduit à assimiler ces groupes à des organisations sectaires (Bronner, 2009 ; Della Porta, 2013).

[3] C'est ce qu'évoque Alexandra, lorsqu'elle se souvient des camarades qu'elle a perdus dans ses luttes passés : « Ce qui me rend triste, c'est surtout que cela n'a rien donné. Il n'est rien resté de positif de ces morts. De notre côté, beaucoup de morts ont été oubliés, ne sont pas nommés, ne sont pas commémorés, on ne s'en souvient pas avec affection, à partir du moment où ils sont jugés en tant que… je ne sais pas comment dire, la société les a condamnés. Comme s'ils n'avaient pas le droit de prétendre à une dignité humaine, comme tous les autres. Et c'est une chose extrêmement dommage. Pas seulement dommage, aussi douloureuse. Parce que parmi eux, il y avait aussi des personnes splendides qui ont cru fermement à ce qu'elles faisaient, qui étaient poussées par une très grande générosité et un idéal, et donc, le fait de ne pas leur reconnaître cela, de leur dénier, y compris après leur mort, la dignité d'être humain, est une chose intolérable ». Voir aussi Margareth en note supra : « l'idée de justice pour laquelle je combats est bien plus grande que ce que je vis en ce moment » et Kropotkine, 1889.

[4] Nicolas, qui a fourni un appui logistique très conséquent à ETA, le reconnaît : « J'ai toujours apprécié mes "responsables" grandement parce qu'ils étaient conscients qu'ils allaient tomber […]. Je les estimais pour le sacrifice de leur vie. […] Les responsables, ils s'écartent de tout et pour une vie brève en plus. Et ils sont punis de très longues peines, dans le meilleur des cas. Mon estime pour les gens par rapport à ça… C'est un engagement total de ces gens qui donnent tout, on se sent misérable à côté. Moi, je rentre chez moi, il y a ma femme, ma fille, mais les autres n'ont rien ».

[5] Bien que ça ne soit pas le cas de Nicolas.

[6] Tout de même que la culture judéo-chrétienne rend difficile le fait d'accepter qu'un individu préfère la mort à la vie (voir Ogien, 2007).

[7] « C'était ma vie. Ça a donné sens à ma vie. L'engagement du point de vue plus général, ça donne sens à ma vie même en ce moment, dans le travail social, ça donne sens à ma vie. L'engagement, c'était une partie hyper importante de ma vie. Depuis [l'âge de] 13 ans, j'étais… je conçois pas ma vie sans engagement ». Voir aussi William supra et Mathias.

de se révolter, mais moi, en tous cas, pour les militants qui sont déjà en lutte, c'est pareil – on lutte pour une lutte de libération et tout ce qui est contre les formes d'oppression quelles qu'elles soient. Même si la morale officielle désapprouve, on est plutôt pour. Mais on a une morale et une éthique. Oui, c'est celle-là : c'est la libération de tout le monde. La liberté de chacun s'arrête là où commence la liberté de l'autre, non ? Donc il y a cette morale-là, cette éthique-là du militant, c'est sûr. *On est pour le bien commun*, et pour la libération de tout le monde, et éviter les formes d'oppression. Donc c'est notre morale, notre éthique. »

Ces propos semblent soulever la question de la justification, de la fausse conscience, ou de l'idéologie, définie comme « processus universel d'idéologisation par lequel, quand un individu ou un groupe social opte pour un projet d'action, tout son système de pensée en subit des conséquences et se trouve transformé pour favoriser ce but » (Manheim, 1929). On pourrait en effet considérer que la référence à une éthique individuelle et personnelle intervient dans un processus idéologique de justification, par les acteurs, de leurs actions passées. Dans cette enquête comme dans toute démarche de sociologie empirique, le phénomène de désirabilité sociale est susceptible d'intervenir et se pose d'autant plus que le champ est celui de l'illégalité, associé à un enjeu de réappropriation de l'histoire par des acteurs, dont la parole est d'emblée délégitimée, pour autant qu'ils sont identifiés comme des « terroristes ». Il est toutefois possible de distinguer, dans les discours des enquêtés, la référence aux normes, lorsqu'elle vient justifier des actions – en l'occurrence, le fait d'enfreindre la légalité – et, d'autre part, la promotion de valeurs auxquelles les individus sont attachés, qu'ils évoquent souvent spontanément et qui constituent l'horizon normatif de leur lutte, *i.e.* ce au nom de quoi ils se battent ou ont choisi de s'engager[1]. Or l'élaboration de cette éthique ou conduite de vie rend manifeste une construction de soi autour d'un principe de sens. Ainsi les acteurs forgent leur expérience, aussi bien dans le cours de l'action que rétrospectivement, autour de principes normatifs guidant et encadrant leur engagement comme leurs actes. Les processus de subjectivation à l'œuvre dans ces trajectoires présentent alors des aspects moraux, éthiques et normatifs[2].

3.3.2 Travail sur soi et alternation morale

La constitution de cette éthique de vie, qui façonne les conduites et la trame des existences, fait également l'objet de revendication de la part des membres des groupes étudiés. Cette revendication n'est pas un artefact. Peter, anarchiste des GARI, interrogé sur la compatibilité entre morale et illégalité[3] est affirmatif, quant à l'existence de la première :

« Pour nous, le problème moral ou éthique est fondamental. C'est le nœud… Notre politisation, comment on se situe dans le monde par rapport aux autres, c'est passé par ça. Ce qu'était la morale anarchiste… ça n'a rien à voir avec la légalité imposée ou avec le respect des lois, ou le respect des codes mais oui, je vais être encore méchant : un anarchiste ne vit pas avec sa compagne ou une anarchiste ne vit pas avec son compagnon comme un trotskyste vit avec son compagnon, et c'est une question d'*éthique* ou de morale. Et pour moi, elle est aussi importante que de descendre le chef de la police d'Irun. Pour moi, c'était une question morale de le descendre. Il y a pas à se poser de question…

[1] Sur ce second versant et pour autant qu'il s'agit d'aborder des valeurs personnellement portées par les acteurs, l'altruisme s'incarne dans la générosité et le souci pour les plus défavorisés, comme les propos de Gabrielle le laissaient entendre supra (« Sur une main, tu as cinq doigts… »).

[2] Comme le confirment encore les propos d'Elliot : « Quand je me suis engagé dans l'organisation, je ne pensais pas à moi mais à mon peuple, au peuple. Je veux dire qu'en pensant à mon peuple je savais que le bénéfice serait aussi pour moi. C'est-à-dire que si la lutte… que j'avais conçue était là pour améliorer la situation de mon peuple, ça me bénéficierait aussi ».

[3] Il n'a pas pratiqué la lutte armée bien qu'il ait utilisé des armes pour des braquages et participé à un enlèvement.

> morale. Quand on y réfléchissait, l'éthique voulait que cet homme-là disparaisse… parce que c'était un tortionnaire. À un moment donné, il faut dire stop. Mais c'est comme le vieux copain qui me disait : "en prison, tu es anarchiste, quand tu es tout seul, ta manière de respecter ton corps, ta manière de te voir là dedans, d'accepter l'enfermement", c'est une façon anarchiste de le voir et c'est très important que cette éthique ou que cette exigence morale, elle soit devant tout »[1].

On lit dans ces propos l'élaboration d'une éthique cohérente, issue d'un choix, mais qui se réalise *contre* la morale sociale, contre les mœurs et la loi, dans une logique visant à dépasser à la fois les conventions morales et les lois du pays. Tel est également le cas de Thierry ou de Laure (voir supra) qui revendiquent n'avoir suivi, dans la clandestinité, d'autres lois que celles qu'ils s'imposaient à eux-mêmes. Les acteurs sont d'autant plus attachés à faire saisir le sens de cette conduite de vie que nous les rencontrons dans le cadre d'une enquête, centrée sur le militantisme politique extra-parlementaire et illégal. Ils déploient explicitement un sens de la moralité qui n'est aucunement indexé sur la légalité ou sur une règle morale hétéronome. Cette perspective est explicitement revendiquée, par certains membres de la RAF, comme faisant partie intégrante du contenu, de la substance même de la lutte[2].

Les propos de Peter, qui s'est illustré dans la propagande armé plutôt que dans la lutte armée, mettent en évidence l'adhésion à un style de vie articulé autour de principes, décrivant les contours d'une éthique (Weber, 1996), au sens d'une conduite de vie organisée avec plus ou moins de cohérence autour de certaines normes. Ces contenus sont consciemment élaborés[3] et portés par un choix délibéré. Le discours de Peter dévoile des façons de faire, des manières d'agir, ainsi que des règles de conduite spécifiques, intégrées dans des choix de vie, s'opposant aux habitudes du plus grand nombre. Elles sont, de surcroît, investies comme susceptibles d'induire, sur la longue durée, des changements sociaux. L'existence individuelle se construit alors autour de défis éthiques portés contre des normes morales dominantes[4] et dans une ambition de cohérence interne ainsi que de conformité aux principes revendiqués. La question de la cohérence – que nous évoquerons en détail dans le chapitre 4 – joue un rôle cardinal car elle constitue, pour les acteurs, l'épreuve de la réalité, de l'authenticité et, en un sens, de la véracité de l'engagement, faisant qu'il ne s'épuise pas dans un discours de principe mais s'avère en mesure de passer l'épreuve des faits[5].

---

[1] Voir sur ce point l'anarchiste Victor Serge (1938) : « l'esprit de liberté, avec ce qu'il implique de dignité, de générosité, de grandeur morale, de stimulant à l'action, fait la valeur réelle de l'anarchisme ».

[2] Ainsi Eva Haule déclare lors de son procès : « les rapports entre les combattants constituent la première zone libérée par la résistance révolutionnaire dans les métropoles. C'est le processus dans lequel les hommes et les femmes développent de nouvelles capacités créatrices, de nouvelles formes d'organisation, de nouveaux terrains et de nouvelles armes pour la lutte de libération, et c'est en lui qu'est vaincue la machine répressive sophistiquée. Dans ce processus, chaque militant peut et doit s'approprier la capacité de déterminer la politique, de penser et d'agir autonomement. C'est la condition centrale pour garantir la continuité et l'extension de la lutte révolutionnaire… et c'est aussi l'arme contre la capitulation et la trahison » (Haule, 1985, in AD, 1997).

[3] Voir le témoignage de Margareth qui a finalement rejoint les BR.

[4] On retrouve cette ambition dans les propos d'A Stella, évoquant les combats féministes rappelant sans cesse que « le personnel est politique » (voir Stella, 2016, p. 96-97). « Cependant, il n'y avait pas que le politique dans notre vie. "Le personnel était politique", comme les camarades féministes nous l'avaient fait comprendre, bon an mal an. En réalité, alors que nous plongions la tête la première dans la dernière tentative de révolution communiste en Europe, c'est dans la sphère des relations interpersonnelles que nous étions en train de faire une révolution… Mais nous n'en avions pas vraiment conscience, pris comme nous l'étions dans des schémas anciens. Nous avions alors 20 ans, quelques-uns plus, d'autres moins. Et nous avions un désir débordant de mordre la vie, de plonger de tout notre corps dans une aventure enivrante de profiter au maximum de tout ce que la vie pouvait nous offrir, ici, tout de suite, sans attendre ni le paradis céleste, ni le grand soir. "Qu'est-ce que vous voulez ?" nous demandait-on. On répondait : "Nous voulons tout !" » (Stella, 2016, p. 96-97).

[5] Tel est le premier mot que Laure prononce lorsqu'on l'interroge sur la signification qu'avait pour elle son engagement : « Ça me semblait *cohérent*… » (voir infra 5.1.1, α.1, p. 235, note 2*). Jovani lui fait écho : « La

Ce travail sur soi-même n'est pas l'apanage des anarchistes mais de nombre d'acteurs qui ont fait le choix de s'écarter des normes sociales dominantes, au nom d'une critique morale et politique. Ils entrent alors dans un processus d'« alternation », c'est-à-dire dans des transformations subjectives progressant par étapes successives qui marquent autant de moment de leur « carrière morale » (Goffman, 1961). Margareth le souligne lorsqu'elle évoque le processus qui l'a conduite vers la lutte armée et ce qui en émaille le déroulement, notamment :

> « Les blocages intérieurs sont très nombreux, mais nous identifions nos besoins justement comme des obstacles à dépasser, comme des éléments contre-révolutionnaires, et donc nous pensons qu'il est nécessaire de briser ces chaînes intérieures qui nous retiennent à notre condition d'avant. Je dirais que c'est plutôt un processus inverse, je ne sais pas si j'arrive à bien me faire comprendre. Il y a toutes les inhibitions nécessaires, je pense, pour m'arrêter. Mais je fais le mouvement exactement inverse ».

La transformation subjective conduit à une réélaboration des identités dont l'un des aspects relève de l'identité morale des individus. Les difficultés dont témoigne Margareth peuvent se comprendre à la lumière de la représentation idéalisée que peint Alexandra des Brigadistes :

> « Je suis entrée dans les BR parce que les BR me semblaient l'organisation la plus sûre. La plus solide. En un sens, aussi, la plus pure, par certains côtés. Ces personnes avaient choisi de dédier leur vie entière à une cause, et ce choix, elles l'avaient fait très, très, très clairement. Il n'y avait aucune ambiguïté… il y avait une très grande séparation avec toute autre forme d'illégalité, ils vivaient une vie très austère. Chaque militant acceptait la clandestinité et devenait un membre régulier des BR, avec un salaire mensuel qui équivalait à celui d'un ouvrier non qualifié. C'était une véritable dictature, sur le plan moral, et, pour moi, à l'époque, ces questions d'éthique étaient très importantes. […] Ce qui m'attirait le plus dans cette organisation était précisément la pureté de ses militants, dans le sens qu'ils étaient dévoués à la cause, sérieux, leur engagement était total »[1].

Cette représentation idéalisée d'individus qui sacrifient leur vie à la cause – non pas simplement symboliquement mais aussi matériellement dans la prise de risque vital – n'est pas l'apanage de groupes italiens. On la retrouve dans les discours d'individus proches des clandestins d'ETA pour lesquels ils ont constitué un appui logistique précieux (voir supra Nicolas, Vicenzo, Gaya). Ce portrait des militants clandestins témoigne, si ce n'est d'une conversion, au moins d'une évolution morale des acteurs conduisant à une redéfinition des identités, où la qualité des engagements se voit décrite par les acteurs en termes d'authenticité et de pureté. Ainsi la prise de conscience critique de l'histoire de vie et de son contexte normatif conduit à une compréhension de soi qui n'est pas axiologiquement neutre. Cette compréhension de soi acquise herméneutiquement, favorisée par l'entretien semi-directif ou s'y reflétant, est liée, de façon interne, à un rapport critique à soi-même (voir Habermas, 1991,

---

cohérence me paraît être quelque chose de très important. Donc moi, je pense qu'une personne doit toujours faire ce qu'elle pense qu'elle doit faire. Toujours. Pour moi, ça a été la clef du bonheur. Moi, en prison, ma mère me disait : "comment peux-tu être heureux en prison ? Probablement que j'aurais été malheureux si je croyais une chose et que j'en faisais une autre. J'ai toujours pensé comme ça [de cette façon] ». Pierre le souligne par défaut : « radical au niveau de pensée, bon, moi j'admire les gens qui sont cohérents, des radicaux qui sont cohérents mais c'est très difficile aujourd'hui. Moi, j'ai mes contradictions. […] Je vois dans la vie des gens qui ont des positions hyper radicales et deux mois après voir qu'ils sont pas cohérents, ils ont laissé tout ». De même, la « cohérence » est le terme de référence à partir duquel Jacques définit son éthique dans la lutte armée. Voir aussi Ferrucio.

[1] Les groupes d'extrême gauche italiens étaient perçus comme sérieux, se distinguant par un engagement total, par leur perfection organisationnelle (voir Bianconi, 1992, p. 33). Anna Soldati, qui passât par PL, le confirme : « Personne ne faisait des choses dans des intérêts personnels. C'était vraiment des démarches et des comportements qui visaient à… des idéaux, donc nobles si on peut dire. Et voilà, donc c'est là-dessus que j'ai accepté en fait plein de… gestes de solidarité envers ces personnes ». Elle reconnaît qu'elle a agi par désintéressement : « En tant que personne, je n'avais aucun intérêt personnel pour faire ça [allusion à l'engagement militant qui l'a conduite à la clandestinité]. Je l'ai fait vraiment dans une bonne foi ».

p. 99). Cette compréhension de soi approfondie qui opère également, comme en témoignent les entretiens, au fil des parcours de vie (*i.e.* diachroniquement), modifie les attitudes qui portent et impliquent un projet de vie à teneur normative, et dont l'engagement armé constitue, contre toute attente, une illustration.

3.3.3 Sincérité, honnêteté, fidélité à soi : l'engagement par rapport à soi

Les extraits évoqués permettent de souligner le type de valeurs singulières (sincérité, authenticité, fidélité à la parole donnée – en particulier en contexte basque – et à ses engagements, abnégation de soi, altruisme, courage) que mettent en avant les acteurs, dans une démarche qui n'est pas seulement de justification et de rationalisation *a posteriori*, dans la mesure où certains d'entre eux, comme Noémie ou Olivier, ont choisi la voie de l'*exit* et fait défection. Ces derniers se prononcent sur des groupes ou des organisations avec lesquels ils ont pris leur distance. Pourtant ils avouent que la qualité de l'engagement, la valeur morale de celui ou de celle qui l'assume se décline pour Olivier, ancien membre des NAPAP, sur le mode de la sincérité :

> « ces gens-là[1], qu'est-ce qu'ils ont comme point commun ? Ils ont une certaine sincérité par rapport à la vie. […] Alors qu'est-ce que ça veut dire quelqu'un de sincère ? C'est-à-dire qui ne se raconte pas d'histoires, qui est lucide face à une situation et qui n'admet pas qu'on ait pu lancer comme ça une dynamique de mouvement, et que cette dynamique de mouvement, bah, on décide de l'arrêter[2] parce que les gens étaient fatigués, sûrement c'est vrai, qu'ils avaient trop milité, sûrement c'est vrai, mais sans qu'il y ait réellement, je dirais, un débat ».

De même, Noémie, évoquant la RAF, défend l'idée que « l'engagement, c'est ne pas se mentir à soi-même »[3]. Ces attitudes ou dispositions morales demandent à être étudiées pour elles-mêmes, indépendamment des phénomènes de synergie et d'émulation, parfois induits par l'appartenance à des groupes restreints, soudés par des liens idéologiques forts. L'*engagement par rapport à soi* – susceptible de s'exprimer sous la forme d'une sincérité dans le rapport à soi-même – intervient comme un facteur explicatif des carrières en radicalité, au même titre qu'une possible influence du groupe, dans une convergence des facteurs micro- et méso-sociaux. Ainsi l'évocation de « valeurs supérieures », dans une logique qui peut parfois être dichotomique (*i.e.* opposant « nous » *vs.* « les autres », en particulier ceux qui ont renoncé à leurs engagements premiers à la fin des années 1960-70), peut intervenir, au même titre que la critique des

---

[1] *I.e.* ceux de la Nouvelle Résistance Populaire (NRP), groupe clandestin issu de la Gauche Prolétarienne.

[2] Allusion à la dissolution de la GP.

[3] Voir aussi Héloïse : « l'essentiel est d'être honnête envers soi-même, ne pas se bercer de prétextes, essayer de ne pas changer de cap, et surtout ne pas se servir de l'objectif politique affirmé, mis en avant, pour satisfaire d'autres aspirations, ou même des ambitions personnelles, de quelque ordre ou importance que ce soit. Ne pas régler des problèmes personnels ou par exemple résoudre un mal-être… Je résume donc ainsi : "rester lucide et surtout honnête envers soi-même" ». Interrogé sur ses choix passés, Mathieu refuse l'attitude qui consisterait à se mentir : « je continue de penser aujourd'hui que la décision que j'ai prise était juste et adéquate. Partant du fait que quand j'ai pris cette décision, je l'ai fait de façon consciente, argumentée tant philosophiquement que politiquement et socialement. Néanmoins, maintenant avec le passage du temps, ça paraîtrait incohérent ou une erreur intellectuelle de dire que je suis mal maintenant. […] Ce que je veux dire c'est que c'est une chose d'être forcé de faire quelque chose… et après 15-20 ans, tu dis que ton frère, ton cousin t'a obligé à le faire et que ça ne te paraît pas bien. Moi ce que j'ai fait dans ETA, je l'ai fait parce que je voulais le faire, je l'ai fait volontairement. Personne ne m'a obligé à rien. Tu dois être en accord avec ton passé. Pour moi, ça serait très facile… socialement, c'est plus acceptable – pour la police aussi – si je dis que je me repends de ce que j'ai fait, mais ça serait une hypocrisie et avec l'hypocrisie, on n'avance pas. Même si la vérité est dure, c'est mieux de la poser en tant que telle et que les gens jugent ou donnent leurs critères. Sinon tu vas vivre un mensonge ».

institutions et la volonté de changer l'ordre social, dans la légitimation de la violence (voir Marchand, 2016) et plus simplement dans la poursuite d'actions politiques illégales. La lecture axiologique – c'est-à-dire en référence à des valeurs – récuse l'interprétation utilitariste de l'action, voulant que les individus font ce qu'ils font, non pas *uniquement* à cause de la « théorie » explicative qu'ils ont élaborée, mais à cause du *profit* réel qu'ils en retirent par ailleurs[1]. L'approche que nous proposons prend ses distances avec un cadre théorique posant que la rationalité des agents est « utilitaire », en ce que le choix des moyens (en l'occurrence, les modes d'action et la violence politique) est indexé sur des fins (les profits retirés), d'autant – comme nous l'avons souligné – que dans le cas de l'action terroriste les coûts sont susceptibles d'être supérieurs aux bénéfices. En effet, l'ordre normatif qui peut être reconstruit à partir des propos des acteurs articule *a contrario* les normes sous-jacentes aux pratiques individuelles ainsi que les convictions morales qui les animent[2].

L'approche axiologique vient concurrencer la thèse de l'influence de l'institution sur l'acteur dans le processus d'entrée en radicalité[3]. Si l'on a pu considérer que « dans l'engagement radical, le poids de l'institution sur l'individu est très certainement plus fort et plus profond au point d'exercer des effets pesants sur les conditions et les possibilités mêmes de sortie » (Sommier, 2012, p. 24)[4], il demeure, indépendamment de toute rhétorique idéologique, que l'engagement en tant que tel procède de dispositions individuelles que certains individus peinent parfois à rationnaliser et à expliquer – estimant que l'attitude inverse (*i.e.* le désengagement ou le non engagement) est bien plutôt inexplicable (voir Guibet Lafaye, 2018)[5]. Si le biais inhérent à une démarche d'individualisme méthodologique ne doit pas être perdu de vue, il convient toutefois de reconnaître qu'une partie des acteurs rencontrés œuvrait au sein de structures très souples, notamment en France et en Allemagne.

L'engagement par rapport à soi, l'authenticité de celui-là et la sincérité sont autant de déterminations d'une attitude morale et politique qui se veut cohérente[6]. Ainsi les discours

---

[1] Concernant les avantages matériels, plusieurs anciens militants d'ETA affirment explicitement qu'ils n'ont rien tiré personnellement de la lutte, y compris lorsqu'ils étaient parties prenantes des commandos (Magila, Julien, Xavier, Ekaitz). Nous n'avons trouvé qu'une occurrence d'un militant reconnaissant *a posteriori* les finalités égocentrées de son engagement passé (voir infra William, 3.5, p. 136, note 4*).

[2] Soulignons toutefois certaines des limites de la méthodologie adoptée. Fondée sur des entretiens individuels en grande majorité rétrospectifs, notre recherche n'a pas bénéficié de ni l'observation du fonctionnement des groupes de l'époque, certains ayant d'ailleurs été clandestins, ni du comportement des acteurs interrogés pour des raisons évidentes.

[3] Alexandra indiquait précédemment qu'elle a choisi les BR car celles-ci représentaient à ses yeux « l'organisation la plus sûre. La plus solide. En un sens, aussi, la plus pure, par certains côtés ».

[4] Quoique la pertinence de cette thèse dépende étroitement des organisations et des groupes envisagés car ce qui peut être vrai pour ETA ne l'est pas, par exemple, pour les groupes français ou allemands.

[5] « C'est ne rien faire qui faisait et fait toujours problème. Ce qui ne l'était pas, c'est cette soumission opiniâtre au pire qui les entourait. Cette veulerie enthousiaste dans l'allégeance à toutes les formes de tyrannie. Ne pas se révolter contre la loi capitaliste de l'argent pour l'argent, contre la barbarie archaïque de l'État franquiste, contre les lois iniques et racistes du gouvernement de Vichy, contre l'arrogance nazie fière de ses élites et de ses camps, contre une "libération" oublieuse de l'horreur atomique d'Hiroshima et de Nagasaki, contre le pays du Goulag et ses mensonges, voilà la question radicale. Voilà la radicalité de notre siècle. C'est cette radicalité dans la servitude qui devrait poser problème. Pas l'humaine normalité triviale de la révolte contre ces temps maudits de subordination généralisée » (Furano).

[6] Nous aborderons dans le chapitre 4 la dimension de la « cohérence », dans le rapport à l'action, et la façon dont les acteurs y font référence pour expliquer leur passage à l'action. Interrogée sur sa morale ou son éthique, Fabienne évoque cette qualité de façon immédiate : « l'éthique là-dedans… On en revient un peu… jusqu'où on est prêt à aller, jusqu'où on n'est pas prêt à aller… Déjà, essayer d'être sincère ». De même, Ziggy, interrogé sur l'incidence sur son engagement de sa première expérience avec la police, évoque une garde à vue suite à une manifestation qui a débordé. Il affirme lors de l'interrogatoire que c'est la police et non les manifestants qui a « débordé », ce qui lui vaut 24 h de garde à vue. Il conclut en ces termes le récit : « Les autres, ils ont mangé moins. Et ça m'a pas spécialement gêné, je me suis dit des fois, dans la vie, il y a des priorités. Ça en fait partie. Je préfère être honnête et morfler, que… ne pas l'être. […] *En tous cas envers moi-même, c'est important* ». Voir Jacques en 3.1.2, p. 47, note 1*.

recueillis actualisent l'interprétation sartrienne de l'authenticité dans sa détermination originelle. Dans les *Carnets*, Sartre la définit comme la « vraie fidélité à soi » et au monde (Sartre, 1939-1940, p. 331), comme une compréhension pleine et active de la situation, c'est-à-dire comme la saisie désespérante de la réalité-humaine comme être-dans-le-monde fragile et absurde. La détermination de l'existence authentique comme « double aspect simultané du projet humain, gratuit en son cœur et consacré par la reprise réflexive » (Sartre, 1947-1948, p. 497-498) est singulièrement pertinente pour aborder les représentations individuelles de l'engagement. L'exigence qui s'impose à soi, dans la détermination à l'action, s'exprime parfaitement dans le retour qu'opère William sur son propre passé :

> « c'était pour moi-même, dans ces années 1970, une jolie et importante phrase : "*avoir le courage de se battre, le courage de vaincre*." Mais pour ce faire nous devions mettre en place une pratique propre et ne pas se contenter de dire : 'Fais ça ! etc.'. Ça, j'ai toujours pensé que *c'était comme dire aux autres de faire quelque chose et de ne pas le faire soi-même*. Quand je pense à cela, je me dis que je dois prendre les devants, que je dois encore montrer que je fais quelque chose et aussi que je me tiens prêt et que *je ne trahirai pas*, que ce que nous faisons est sans retour. Ce sont tous les aspects qui nous ont définis, moi et tous les autres » (William ; nous soulignons)[1].

Comme dans l'œuvre sartrienne, ce type de discours articule éthique de la responsabilité et « morale de l'authenticité »[2]. Qu'elles qu'en soient les déclinaisons, il s'agit, pour certains acteurs, de « ne pas se mentir à soi-même », de « ne pas trahir », c'est-à-dire d'une forme d'honnêteté dans le rapport à sa propre conscience, indépendamment de la considération de la légalité des actes posés. L'exigence morale ainsi formulée peut se décliner et se décrire dans les termes d'une *honnêteté*, consistant à ne pas s'écarter de la ligne politique de l'organisation ni de l'horizon politique de la lutte, et s'illustrant dans le fait de ne pas profiter de l'immersion dans l'illégalité pour verser dans la criminalité comme Federico l'avouait précédemment concernant les « aides économiques "en échange de" ».

Pour d'autres acteurs, l'honnêteté prend un sens moral[3]. Elle se décline comme un rejet de l'hypocrisie ainsi que l'exprime Jayden[4]. Cohérence, sincérité et honnêteté peuvent signifier un

---

[1] Martial, interrogé sur ce qu'il n'est pas prêt à faire, reconnaît que « c'est difficile à dire. Il y a toujours des choses qui te motivent plus que d'autres. Mais nous, nous sommes de la génération du "il faut le faire". Quand tu as un engagement, tu ne peux pas t'en remettre aux autres [pour le réaliser], tu ne vas pas revendiquer une chose et ne pas être cohérent avec ce que tu revendiques ». Certains toutefois ont une lecture critique d'une appréciation de la valeur de l'engagement à l'aune de la capacité à agir, telle Aña : « je pensais effectivement que je devais être comme Malcolm X, ça aurait été plus radical. Et en même temps il est clair, aussi dans ma tête, que la non-violence était toujours dénoncée comme quelque chose que… : "Ah tu ne veux pas faire cela !" Mais ce n'est pas vrai, vous pouvez être très actif et avoir une position qui amène à réfléchir et exige beaucoup de courage. Je suis entièrement convaincue que ce que nous voulons avoir, *nous pouvons l'obtenir si nous l'incarnons*. Et si nous recourons à la violence, c'est à mes yeux toujours une expression de : "je ne sais plus quoi faire". […] On perd chaque combat lorsqu'on devient comme ce qu'on combat ». Aña ne faisait partie ni de la RAF ni du Deux Juin mais plutôt du mouvement autonome. En revanche, ce regard critique anime parfois certains Italiens ayant pris part à la lutte armée et s'en étant dissociés.

[2] Ainsi on trouve dans l'œuvre sartrienne l'élaboration d'une éthique de la responsabilité qui assure une transition vers la « morale de l'authenticité ». De même que la thématique de l'engagement, présentée en particulier dans les *Situations* (1947-1948), constitue le fruit des analyses onto-phénoménologiques sartriennes de la responsabilité, on identifie de semblables passages entre responsabilité et authenticité, dans l'interprétation que les acteurs font *a posteriori* de leur engagement.

[3] « Je pense que l'honnêteté doit être quelque chose de central, d'important. Si on veut changer le monde en commençant à tricher, alors ça n'est pas la peine, parce qu'on va finir par toujours retomber dans les mêmes pièges » (Damien).

[4] En réponse à la question de référence, Jayden déclare : « on a une morale et une éthique mais oui, bien sûr ! Mais c'est une morale et une éthique sans hypocrisie. Je connais beaucoup de monde qui a tué beaucoup d'autres personnes mais ce sont les gens les plus éthiques que je connais. Ils l'ont fait parce qu'il fallait le faire pas parce qu'ils le voulaient. […] Dans mon éthique, il y a une chose que je déteste, c'est l'hypocrisie. C'est-à-dire qu'on peut

engagement sur le long terme et dans la durée. Cet engagement, qui signifie à la fois de ne pas se mentir à soi-même, est vécu par certains, comme un pacte conclu avec soi pour le reste de l'existence, cette fidélité ayant été mise à l'épreuve en particulier par les politiques italiennes et espagnoles du repentir et de la dissociation. L'engagement de soi ne s'entend alors pas simplement en termes de mode d'être, de travail sur soi mais comme une sincérité à l'égard de ses propres choix, eu égard auxquels on ne prendra plus jamais de distance. L'alternation se laisse alors saisir, dès lors qu'il s'agit de ne pas trahir ce que l'on est ni ce à quoi l'on s'est engagé, comme le clame Laurent, militant de la GP puis des NAPAP :

> « Il y a eu tellement de gens qui m'ont dit aussi : "tu verras, un jour tu changeras, tu deviendras calme et tout. C'est le truc de la jeunesse et tout." Ça m'a tellement énervé que je me disais : "jamais je trahirai, jamais je trahirai" ».

Cette fidélité à soi, y compris après l'épreuve de la prison qui a pu, pour certains, durer des décennies, peut présenter des résonnances et un sens existentiel comme le suggèrent les propos de Laurent. Dans un contexte où les politiques répressives, en particulier en Italie, ont usé de la dissociation, certains ex-Brigadistes excluent tout regard critique quant aux actions passées, dans une fidélité inébranlable au combat mené. Ainsi Federico considère aujourd'hui encore que les choix qu'il a faits

> « étaient nécessaires à ce moment-là. Dans ce sens, ça ne me dérange pas, *je ne regrette pas*, ça ne me change rien, je les ai faits, et c'est parce que je pensais que c'était nécessaire. Dans l'analyse *a posteriori*, je peux juste dire qu'on aurait pu les faire mieux, dans une manière plus raisonnée, très souvent ils étaient bricolés. *Ce n'est pas un choix qu'on remet en question*, car sinon… Encore moins aujourd'hui. J'ai été trois jours, six mois, 23 ans en prison pour y penser, non ? »[1].

Nombre d'anciens militants d'ETA rencontrés assument des positions similaires. Cette construction de soi à travers le temps et dans la mise en sens rétrospective de l'engagement passé révèle un « maintien de soi à travers le temps que présuppose le respect de la parole donnée sur laquelle repose à leur tour les promesses, les pactes, les accords, les traités. L'ipséité est un autre nom de ce maintien de soi » (Ricœur, 2004, p. 692). Dès lors, le procédé n'a pas simplement un sens sociologique mais également philosophique voire existentiel, en ce que l'ipséité constitue « la formule de l'identité morale par opposé à l'identité physique du même » (Ricœur, 2004, p. 692).

3.3.4 Le courage

---

pas être pour la peine de mort et contre l'avortement. C'est la sincérité, ou après – je sais pas si c'est le réalisme ou se mettre sur place pour dire dans le moment : "qu'est-ce qu'on fait ? On continue comme peuple ? On continue pas ? On le fait ou on le fait pas ?" Avec toutes les contradictions qu'on a. […] Non, pour moi, c'est clair et net, c'était une guerre. […] L'éthique, c'est un peu ça. Nous, on pensait qu'on était dans une guerre. Dans une guerre, il y a toujours des dommages collatéraux mais c'est comme ça. Mais c'était notre guerre. En plus, on parlait comme ça, on parlait de l'ennemi. On avait un vocabulaire très militaire, même si on n'était pas militaire : "l'ennemi, les actions". L'éthique, c'était d'être réaliste. […] Dans ce moment-là il fallait s'adapter aux circonstances et faire une lutte que tout le monde préférait pas le faire peut-être ».

[1] La fidélité à soi, assumée ou non dans la joie, traverse également le discours de Brigadistes n'ayant pas directement pris part à des exécutions, comme en témoigne Margareth répondant à la même question que Federico : « Eh bien, moi, je ne renie rien, parce que ce que je suis de toute façon est le fruit de tout ce que j'ai fait pendant ces années-là, jusque dans les moindres détails. Je regrette si j'ai pu faire du mal à quelqu'un, mais personnellement j'ai la chance de n'avoir jamais fait de mal directement à personne ». Les récentes interviews de Barbara Balzerani, qui participa au commando ayant enlevé Aldo Moro, font écho à ces propos : « je me considère comme un des produits possibles du type d'affrontement que nous avons vécu ; par choix personnel, à cause des contingences, je me suis retrouvée au cœur d'une voie extrême, et cette voie, je l'aie parcourue jusqu'au bout » (Balzerani, 1997).

D'autres dispositions morales, telles le courage, sont mentionnées occasionnellement dans les discours des acteurs[1]. Ce dernier ne doit alors pas être compris comme le fait de mettre sa vie en danger, d'aller au devant de celui-ci ou de réaliser des actions avec des armes mais plutôt dans le fait de renoncer à la facilité d'une vie de militant ordinaire, non contrainte par la clandestinité et qui ne s'expose ni à la prison ni à la mort, ou encore comme le fait d'agir en conformité avec ses convictions politiques, quel qu'en soit le coût. C'est le courage d'entrer dans une vie dont les individus ont conscience qu'elle impose des sacrifices – comme c'est certes également le cas pour bien des carrières professionnelles ou personnelles –, l'illustration la plus emblématique en étant l'entrée dans la guérilla. Les discours ne valorisent alors pas tant une qualité individuellement possédée et dont les personnes pourraient singulièrement se vanter. Ils la considèrent plutôt comme une qualité (morale) inhérente au fait d'avoir assumé la lutte. Interrogé sur ce qui justifie la lutte de ses camarades, Federico évoque d'abord un contexte social ainsi que des dispositions collectives :

> « lorsque une matière sociale fermente jusqu'à ce point-là, c'est inévitable que quelqu'un incarne une nécessité historique. Si c'est pas toi, qui va le faire ? Ce sera un autre. *Y a pas de peuple fait uniquement de lâches*. Y a toujours quelqu'un qui lève la tête »[2].

La reconnaissance du courage comme qualité individuelle qui ferait la singularité du héros révolutionnaire passe au second plan[3]. De même, nous verrons ultérieurement la valeur déterminante conférée à la solidarité qui structure les attitudes individuelles. Nous en traiterons toutefois sous l'angle collectif des valeurs de groupes (infra 3.5).

Ainsi et aussi contre intuitif cela puise-t-il paraître, les membres des organisations clandestines étudiées s'envisagent non seulement comme des acteurs politiques mais aussi comme des êtres moraux dont la conduite politique est assise sur une déontologie personnelle, une éthique individuelle. Les discours recueillis permettent de décrire cette dernière comme s'articulant autour des notions de sacrifice de soi, d'altruisme, d'un sens de la primauté du bien

---

[1] Le courage constitue une « vertu », au sens des facultés ou des modes de comportement que nous valorisons de manière positive. L'homme courageux ressent la peur, mais la domine ; il fera face au danger « comme il convient et comme la raison le demande, en vue d'un noble but, car c'est là la fin à laquelle tend la vertu » (Aristote, *Éthique à Nicomaque*, b 7-1116 a 15). Aristote distingue cinq sortes de courage distincts du courage moral proprement dit. Ce sont : a) le courage politique, qui affronte le danger pour gagner les honneurs que la loi assigne au courage, et pour éviter les dégradations qu'elle lie à la lâcheté. Cette sorte de courage ressemble beaucoup au courage proprement dit, parce que son motif – l'honneur – est noble. Une forme inférieure du courage politique est celui dont le motif est la crainte de la punition ; b) le courage de l'expérience, tel qu'il se manifeste chez les soldats de métier. Une fois qu'ils ont perdu la confiance née de l'expérience, ils sont plus enclins à être lâches que les soldats citoyens précédemment décrits ; c) le courage inspiré par la colère ou la douleur, qui s'apparente au courage que montrent les bêtes. C'est l'espèce de courage « la plus naturelle » ; si le choix et le juste dessein s'y ajoutent, il atteint au courage proprement dit ; d) le courage d'un tempérament sanguin : lorsque l'espoir a été déçu, ce courage disparaît bientôt, car il n'a pas de juste motif ; e) le courage de l'ignorance, qui n'est même pas aussi durable que le précédent (11161 a 15, 1117 a 28). Le courage, par sa nature même, s'oppose plus à la lâcheté qu'à la témérité. Quoique le courage soit, à proprement parler, aussi bien l'attitude convenable à l'égard du sentiment de la confiance qu'à l'égard de celui de la crainte, c'est dans les circonstances qui inspirent la crainte qu'il se manifeste avec le plus d'éclat ; il consiste essentiellement à affronter ce qui est pénible.

[2] Elliot aborde la résistance basque à partir d'un prisme analogue, lorsqu'il est interrogé sur des événements qui ont pu avoir pour lui un rôle décisif : « la naissance de l'organisation par exemple : pour moi… c'est un thème délicat. C'est lutter. C'est tuer mais comme événement d'éveil, d'éveil d'un peuple, ça a été ça. Parce que notre peuple était totalement soumis avec une authentique peur et de la terreur, et quand ça a commencé à bouger, le peuple a commencé à s'engager, à se rendre compte de quelque chose, qu'il y avait des gens qui donnaient leur vie pour sauver quelque chose, pour libérer le peuple. Moi, ça pourrait être ça ».

[3] « Bien sûr, le courage individuel, la décision, la détermination, les conditions de vie, les liens familiaux… Beaucoup de choses affectent les choix individuels, mais il y avait un contexte large et favorable. Et donc on arrive à dire : oui il faut utiliser la violence, il faut utiliser une sorte de stratégie, qu'à ce moment seulement cette organisation a élaborée » (Federico).

commun sur le bien individuel. L'adhésion à et l'intériorisation de ces valeurs peuvent être le fruit d'une transformation subjective de soi, donnant lieu à la production d'une identité morale renouvelée sur laquelle nous reviendrons ultérieurement (voir chap. 4, 4.2.2).

3.4 L'INDIVIDU ET LE COLLECTIF : CONVERGENCE ET DIVERGENCE DES UNIVERS NORMATIFS

Nous avons précédemment considéré les références structurantes de l'univers normatif des individus engagés dans plusieurs groupes armés. Peut surgir toutefois, comme dans tout groupe social, un désalignement [1] ou un désajustement entre les principes revendiqués par les organisations, leurs actions, d'une part, et les normes ou convictions individuelles, d'autre part. Qu'en est-il de la possibilité ou de la liberté d'intégrer et de quitter ces organisations (AD, ETA ou les BR) ? Qu'en est-il de l'autonomie des acteurs au sein des groupes, cette autonomie pouvant s'apprécier non pas simplement à partir de la possibilité de quitter le groupe mais aussi à partir des initiatives qui leur sont laissées de mener telle ou telle action, ou de s'en abstenir ? Un « droit de retrait » existe-t-il ?

Nous avons précédemment distingué (voir 3.3) l'évaluation pragmatique de fins et de moyens correspondants, relevant du domaine des choix rationnels, d'une part, de l'orientation d'une pratique de vie globale qui mobilise un champ éthico-existentiel et axiologique, d'autre part. De ces deux dimensions se détache encore l'appréciation *morale* d'actions et de maximes. Cette appréciation intervient dans la clarification d'attentes de comportement légitimes, en regard de conflits interpersonnels ou au sein de groupes (voir Habermas, 1991, p. 102). Se pose alors de façon aigue la question de l'application de normes dans des situations concrètes d'action. Les acteurs s'engagent alors, à partir d'une analyse pratico-morale fondée sur l'intercompréhension, à identifier « la solution juste d'un conflit dans le domaine de l'agir régulé par les normes » (Habermas, 1991, p. 102).

Dans cette perspective, nous envisagerons à présent la superposition des univers normatifs et des convictions, portés respectivement par les individus et par les groupes, mais également leur décalage afin de souligner les marges de manœuvre laissées aux positionnements individuels, par les organisations armées, quant aux actions que les acteurs peuvent y entreprendre. Ces marges s'illustrent aussi bien par les cas de « retrait » ou de dissidence dans les groupes français ou encore de dissociation non suscitée par les institutions judiciaires[2].

3.4.1 Des préférences altruistes : un dilemme entre autonomie et solidarité

[1] La littérature est abondante sur le sujet, voir à titre d'exemple Demant *et al.* (2008), Horgan (2008), Della Porta (2009).

[2] La dissociation n'entre pas dans la présente perspective lorsqu'elle est le fruit d'une pression exercée par la répression. En revanche, nous envisagerons les cas de dissociation « spontanée », tel le congrès du 1er août 1982 pour AD. Militant d'ETA déporté, ayant passé des décennies en exil, Carlito, lorsqu'il est interrogé sur ce qu'il était prêt à faire ou ne pas faire au cours de son parcours militant, avoue : « J'ai eu la liberté de dire quand je voulais sortir ou rester dans la lutte. De fait, quand je suis arrivé ici [en Iparralde], j'étais fatigué de… tout, de tant d'années à l'extérieur, sans être avec ma famille, sans avoir vu ma fille […]. Je ne me suis jamais senti obligé de… Par exemple, quand je suis arrivé ici, je leur ai dit que je vais rester avec ma famille, que je ne m'engagerai plus. Tu restes toujours lié mais l'engagement n'est pas le même que quand j'étais jeune ou quand que je suis arrivé de l'expulsion. Ma famille et vivre avec la famille me manquaient. » On sait en revanche que María Dolores Katarain, dite Yoyes, a été jugée indésirable au pays basque sud et a fini par être exécutée par l'organisation le 18 septembre 1986.

L'identification à un groupe qu'elle ait pour support l'identité, les valeurs, les normes ou certains buts, a parfois été pensée comme le produit d'intérêts individuels, en particulier dans le cas de groupes structurés autour d'une identité ethnique (voir Hardin, 1997). Elle constituerait une condition pour œuvrer à des objectifs communs. L'identification au groupe est alors pensée comme le produit d'une convergence entre des intérêts individuels et des intérêts propres au collectif ou encore comme résultant du bénéfice que procure à l'individu le fait d'être inclus dans ce dernier (Hardin, 1997, p. 10). Ce type d'identification signifierait, intrinsèquement, un engagement[1].

Concernant nombre d'identifications, on ne peut supposer que les individus ont *délibérément* entrepris de développer ou d'adopter l'identité correspondante, pour justifier de leur participation au groupe. Si cette identification ne résulte pas systématiquement d'un choix conscient, en revanche, différents choix – réalisés par l'individu – peuvent finalement le conduire à s'identifier à un collectif (Hardin, 1997, p. 48). La participation à ce dernier bénéficie souvent à ses membres. Elle est susceptible, par conséquent, de contribuer à développer une identification apparente ou réelle avec lui (Hardin, 1995, p. 48). Ces bénéfices peuvent être de type matériel (comme le fait de jouir d'un environnement sécurisant et confortable ou d'acquérir un meilleur emploi, statut ou position, si le groupe parvient à ses fins, ou encore d'un statut valorisant au sein du groupe). D'autres avantages peuvent être d'ordre moral, tels que les plaisirs de la participation à une vie collective (Hardin, 1997, p. 53-54). L'identification au groupe s'approfondit à travers les informations et les capacités que les individus acquièrent en y vivant. Ainsi la communauté peut être investie d'une fonction instrumentale par ses membres – ce qui peut les conduire à penser que ce collectif est intrinsèquement bon et que sa valeur n'est pas simplement contingente (Hardin, 1995, p. 70). L'identification à un groupe peut enfin contribuer au renforcement de l'*ego* (voir Herskovits, 1972).

Ces interprétations – faisant référence au bénéfice de la participation au groupe – tendent à considérer que les individus font ce qu'ils font non pas *seulement* à cause de la « théorie » explicative qu'ils ont élaborée pour y entrer et soutenir sa cause mais en raison du profit réel qu'ils en retirent. Leur rationalité serait alors « utilitaire », puisque le choix des moyens (*i.e.* les conduites adoptées) serait indexé sur des fins (les profits retirés), dans une logique empirique plutôt que théorique. Cette interprétation des raisons de la participation au groupe paraît toutefois assez peu pertinente dans les cas qui nous occupent. Hardin reconnaît cependant que l'engagement, même nationaliste ou ethnique, peut comporter des motivations idéalistes ou altruistes (Hardin, 1997, p. 49).

En effet, dans le cas des organisations dites terroristes, le secret est de mise : lorsque les individus participent à leur soutien logistique, leur activité doit être ignorée de tous. Cette exigence s'impose également aux commandos qui œuvrent dans la clandestinité. Pour les uns comme pour les autres, les coûts paraissent bien supérieurs aux bénéfices, comme en témoignent les peines de prison y compris pour des personnes n'ayant participé qu'à la logistique des organisations[2]. Les individus en sont parfaitement conscients. Les extraits précédemment rapportés d'entretien avec Federico le montrent[3].

---

[1] « "Identification" means "commitment" » (Hardin, 1997, p. 7).

[2] Le devenir d'ETA dans les années 2010 le confirme encore.

[3] « Le but était la révolution. Évidemment on ne la pensait pas – c'était la spécificité des BR notamment –, on ne la pensait pas comme un acte du jour "x", mais comme on le disait à l'époque, c'est un processus de longue durée, puisque les expériences les plus récentes de révolution, la révolution chinoise, la résistance vietnamienne, l'expérience de Cuba, les guérillas latino-américaines, etc., amenaient à dire que ce n'était plus la Révolution d'Octobre, où une société se rebelle et quelqu'un arrive à organiser une insurrection gagnant. C'est un processus de longue durée, où l'on construit la force, on perd la force, parce que bien entendu il y a une bataille continue à faire, cependant on cherche à affaiblir l'ennemi et à se renforcer. C'est ça l'idée en principe. Tout en sachant que dans ce jeu, il était *bien plus probable d'y laisser sa liberté, d'y laisser sa vie plutôt que gagner* ». Voir également Federico, en 3.3 p. 88, note 3* : « on sait que l'on est relativement peu nombreux… ».

Les membres d'organisation illégales et/ou terroristes s'exposent à la répression policière et judiciaire. Certains sont morts du fait de la torture[1]. Ils sont souvent incarcérés, avec des peines majorées du fait des législations antiterroristes[2]. Ils se soumettent à des grèves de la faim voire se suicident, de sorte que l'on en vient parfois à penser qu'ils agissent comme si les coûts étaient, pour eux, des bénéfices (Biggs, 2014). Sans exclure l'existence de bénéfices individuels, ceux-ci sont plutôt pensés et appréhendés, en particulier dans les groupes d'extrême gauche et de libération nationale, comme *collectifs*, les actions menées étant envisagées comme contribuant à un « bien collectif ou commun »[3]. Si l'interprétation de la participation à un groupe, proposée par Hardin, semble non pertinente dans le cas étudié, du fait notamment des risques encourus, d'autres approches en revanche, tout en privilégiant l'hypothèse de la rationalité, prennent leur distance avec le principe de l'égoïsme. Elles se détournent de la thèse selon laquelle les individus ne se soucient que de leurs ressources matérielles (l'utilité individuelle étant identifiée à l'argent ou, à tout le moins, à des bénéfices matériels). En revanche, elles assument que certains individus ont des préférences concernant autrui, *i.e.* des préférences pro-sociales ou altruistes (*other-regarding preferences*). Celles-ci sont le fruit de la socialisation et de l'internalisation de valeurs et de normes sociales (voir Fehr et Gintis, 2007). Ainsi la croyance d'avoir lutté pour la réalisation d'un bien commun s'affirme, y compris rétrospectivement, chez la plupart des acteurs notamment de la RAF, tel Ludwig s'expliquant sur la différence entre radicalisme et terrorisme (voir supra 3.2.1, p. 100*) et faisant du dépassement de l'égoïsme un axe central de son engagement de l'époque[4].

Afin de comprendre comment l'intérêt individuel peut se fondre dans un intérêt appréhendé et présenté comme collectif ou commun, il est nécessaire de se tourner vers la notion de préférences altruistes[5]. La théorie économique classique s'est construite autour du modèle de

---

[1] Tels Joseba Arregi Izagirre, Esteban Muruetagoiena Scola ou Gurutze Iantzi Igerategi pour le versant basque.

[2] Voir pour la France, en particulier la loi du 22 juillet 1992 portant réforme des dispositions du code pénal, relatives à la répression des crimes et délits contre la nation, l'État et la paix publique. Cette loi insère les actes de terrorisme dans le nouveau code pénal, pour en faire des infractions spécifiques et plus sévèrement sanctionnées. De même, la loi du 16 décembre 1992 relative à l'entrée en vigueur du nouveau code pénal maintient et précise la procédure dérogatoire applicable aux actes de terrorisme. Pour l'Espagne, voir le décret loi 10/1975 puis les évolutions législatives de 1981, 1984, 1988, 1995, 2000, 2003, et pour l'Italie, les lois Reale de 1975, la loi Cossiga de 1980 et la loi sur les repentis de 1982.

[3] Il n'est pas à exclure toutefois que des actions sont menées au strict bénéfice de l'organisation elle-même, pour sa consolidation ou dans un rapport de rivalité avec d'autres organisations illégales dans des dynamiques d'entraînement réciproque (voir Sommier, 2008 ; Della Porta, 2013). Pour survivre et s'imposer dans le jeu des organisations existantes, dans un contexte où celles-ci sont nombreuses, un groupe actif est conduit à s'affirmer par les actions qu'il entreprend (voir Della Porta, 2013, p. 147).

[4] « J'ai été radicalisé, j'ai mené un combat armé […] *pour un monde meilleur et plus juste*… ». L'articulation entre l'égoïsme et son dépassement est structurelle dans l'appréhension du monde de Ludwig. Il soulignait antérieurement dans l'entretien : « lorsque je me suis engagé dans la RAF, le mot 'égoïsme' avait une connotation négative… » (voir supra 3.3.1, p. 84, note 3*). Un discours comparable se trouve chez des Brigadistes tels Federico, incarcéré plus de 23 ans, lorsqu'il est interrogé sur de possibles doutes au cours de sa vie de lutte (voir supra 3.2.2, p. 60, note 1*).

[5] Cette notion s'exprime spontanément dans les discours de nombre d'anciens terroristes, tels Rana impliquée dans le Mouvement du 2 juin et explicitant ce qui constituait, à l'époque, la morale ou l'éthique dans son organisation et dans la lutte : « nous nous sommes sentis du bon côté, du côté des personnes privées de droits, du côté des Palestiniens, de tous ceux qui livraient un combat. C'était notre côté et nous nous sommes ensuite sentis responsables. Nous n'étions pas seulement responsables des hommes en Allemagne mais aussi de tous ces hommes partout dans le monde qui livraient un combat. Cela nous a parfois apporté des difficultés… ce qui est bon pour certaines personnes ne l'est pas forcément pour toutes ». Aña, qui faisait partie des autonomes de l'époque, lui fait écho : « Je crois néanmoins que ça correspond plus à un besoin de faire plus pour se rapprocher de la liberté, de la justice. Déjà quand j'étais enfant on m'avait enseigné ce qui était injuste et donc, ce processus, c'était plus la recherche d'un sens pour une société où les hommes seraient tous égaux. Ce n'était pas dans ma tête mais je dirais plutôt que ça a toujours été dans mon cœur, ça a été mon moteur jusqu'à aujourd'hui. Bien sûr que ça a concerné

l'individu rationnel, privilégiant la poursuite d'intérêts égoïstes et essentiellement motivé par des préférences autocentrées (voir Edgeworth, 1881). La rationalité substantielle n'admet comme motivations individuelles que celles issues de l'axiomatique de l'intérêt. En limitant les motivations à des objectifs individualistes, elle s'interdit de penser la particularité de l'altruisme et du désintéressement (voir Batifoulier *et al.*, 1992)[1]. Pourtant on parle, y compris en économie, de préférences altruistes, lorsque la fonction d'utilité d'un individu intègre l'utilité d'Autrui[2]. La théorie économique privilégie deux conceptions de l'altruisme, c'est-à-dire deux types de relations à autrui, la compassion et l'engagement (voir Edgeworth, 1881 ; Collard, 1975 ; Sen, 1976)[3]. Dans ces cas, les individus présentent des préférences altruistes et ont des buts qui dépassent l'objectif de maximisation de l'utilité. Ils nourrissent des valeurs morales ou des choix socialement valorisants (voir Hirschman, 1984). Certaines interprétations tendent à réintégrer ce type de préférences dans l'utilité individuelle : l'altruisme devient alors une source de satisfaction pour l'individu, que ce soit directement ou indirectement. Il l'est directement, lorsqu'il est considéré comme un argument supplémentaire de l'utilité individuelle. Il l'est indirectement, quand il permet aux individus de parfaire leur réputation. L'altruisme et tout agir désintéressé – tel les dons, la promotion de valeurs collectives – ne se justifient alors que dans la perspective d'un bénéfice ultérieur perdant ainsi toute spécificité. Toutefois et quand bien même ces comportements relevant de l'altruisme ne seraient pas gratuits, il serait réducteur d'en faire des phénomènes exclusivement intéressés.

Une posture moyenne consiste à intégrer, dans la détermination des motivations subjectives, un système de valeurs et de croyances qui autorise la prise en considération de valeurs différentes de l'utilitarisme, sans pour autant exclure l'intérêt individuel pour les avantages matériels (voir Sen, 1976 ; Simon, 1983). L'altruisme se comprend alors, non pas au sens du désintéressement absolu, gratuit et sans retour, mais au sens d'un « égoïsme éclairé » (Simon, 1983) qui trouve sa place entre le don purement gratuit et l'échange purement intéressé. On parle alors d'engagement, lorsqu'une personne choisit une action dont elle escompte qu'elle lui apportera un degré de bien-être personnel *inférieur* à celui que lui procurerait une autre action qu'elle pourrait également mener (voir Sen, 1976, p. 98). Si l'on tient compte de l'incertitude concernant le bien-être escompté, l'engagement se conçoit alors comme le choix d'une action, produisant un degré de bien-être escompté inférieur à celui qu'offrirait une autre action possible[4].

Dans certains cas que nous étudions, l'individu renonce à maximiser son bien-être personnel, non par souci impartial d'autrui en général, mais par engagement vis-à-vis d'un groupe

---

d'autres personnes, mais avant il y en avait eu beaucoup d'autres ». Les effets de la socialisation primaire ainsi que l'intériorisation de certaines normes et valeurs sociales sont manifestes dans ce discours.

[1] « En autorisant le respect de valeurs altruistes, désintéressées, ou collectives, on élargit la conception même de l'individu qui n'agit plus dans un univers désincarné, dépourvu de lien social, mais s'intègre au contraire dans une société où le collectif ne peut être réduit à la somme des éléments qui le composent, où des normes sociales guident également les comportements, en plus de valeurs plus individualistes » (Béjean *et al.*, 1999, p. 21). Or la sociologie ne manque pas de montrer que les normes sociales sont structurantes des comportements individuels.

[2] J. Harsanyi propose de distinguer deux types de préférences, au sein des préférences individuelles, en l'occurrence des préférences éthiques, exprimant ce que l'individu préfère – ou préférerait – en fonction des seules considérations sociales ou impersonnelles, d'une part, et des préférences subjectives, d'autre part, exprimant ce que l'individu préfère *en réalité*, que ce soit en fonction de ses intérêts personnels ou de tout autre critère. Les préférences éthiques expriment « ce que la personne préfère seulement dans ces moments éventuellement rares où elle s'efforce d'adopter une attitude spécialement impartiale et impersonnelle » (Harsanyi, 1955, p. 315).

[3] A. Sen distingue ainsi ces deux attitudes : « vous faites preuve de compassion lorsque le souci d'autrui influe directement sur votre propre bien-être. Si l'existence de la torture vous rend malade, c'est un cas de compassion ; si vous ne vous estimez pas personnellement atteint, mais si vous pensez que c'est un acte condamnable et si vous êtes prêt à faire quelque chose pour l'empêcher, c'est un cas d'engagement » (Sen, 1976, p. 97).

[4] À la différence de la compassion, l'engagement peut se penser comme établissant « un rapport entre le choix et les degrés de bien-être escomptés » (Sen, 1976, p. 98).

particulier[1]. Une dissociation s'introduit alors entre choix et bien-être personnels, de sorte que l'engagement, considéré comme l'un des ingrédients du choix, dissout le lien fondamental entre le comportement vis-à-vis du choix et le bien-être accompli, que l'on trouve au fondement des modèles traditionnels de l'économie[2]. L'analyse de l'engagement exige de reconsidérer l'identification de la rationalité à une simple évaluation conséquentialiste des actions conduites et motivées par l'unique intérêt personnel puisque l'engagement, comme composante possible du comportement individuel, récuse que l'individu poursuive systématiquement son intérêt personnel dans chacun de ses actes.

D'un point de vue méthodologique, on se trouve alors conduit à faire un pas de côté à l'égard de l'individualisme méthodologique pur. En acceptant que l'individu puisse être influencé dans ses décisions par des valeurs altruistes, collectives, par des conventions ou par des normes sociales, on se situe à distance aussi bien de l'individualisme méthodologique pur que du holisme (Brochier, 1994). La méthodologie relève alors d'un individualisme méthodologique complexe, à mi-chemin de l'individualisme méthodologique de la théorie néo-classique – pour laquelle les seuls acteurs sont des personnes[3] – et de la conception holiste selon laquelle le comportement des individus n'est intelligible que réinséré dans le groupe social auquel ils appartiennent[4]. Elle permet, non seulement de dépasser le clivage individualisme versus holisme, mais s'avère surtout utile pour saisir une réalité « complexe », au sens de Morin (1991 ; 2005) ou de Delorme (1998). L'intégration de l'utilité d'autrui et de valeurs pro-sociales, dans les préférences individuelles, peut être le fruit de processus de socialisation, primaire et secondaire, et traduire l'intériorisation de certaines normes et de valeurs sociales (voir les propos d'Aña rapportés en note, p. 101*).

Lorsque l'on quitte le plan strictement microsocial et que l'on considère que les organisations illégales se caractérisent avant tout par la radicalité des croyances et la force de la solidarité, on peut envisager un autre modèle explicatif[5]. Ronald Wintrobe (2006) propose d'exploiter un schéma simple où l'utilité individuelle est modélisée à partir des deux facteurs que sont l'autonomie et la solidarité (ou l'adaptation au groupe social auquel l'individu appartient) mais où l'utilité d'autrui fait défaut[6]. Dans cette modélisation, l'agent « échange », « troque » de l'autonomie contre de la solidarité et adapte ses préférences à celles du groupe. Ainsi plus il s'adapte au groupe – et, dans une certaine mesure, plus il renonce à son autonomie[7] –, plus

---

[1] L'engagement se rapporte parfois à un sens de l'obligation qui dépasse ses conséquences. Il arrive qu'on accepte que des actes particuliers n'entraînent aucun gain personnel mais soient justifiés par le respect de certaines règles de comportement (voir Sen, 1976, p. 114).

[2] En effet, la théorie économique de l'utilité associe à chaque agent un unique classement de ses préférences, supposé refléter, à la fois, ses intérêts, représenter son bien-être, résumer son opinion sur ce qu'il convient de faire.

[3] Voir *Revue Économique*, 1989, p. 143.

[4] Cette position a fait l'objet de critique notamment en économie (voir Defalvard, 1992).

[5] Ces organisations de mouvements sociaux ayant une fonction identificatoire et pouvant être définies comme des « associations de personnes exprimant des revendications idéalistes et morales concernant la façon dont la personne humaine et la vie en groupe devraient être organisées, ces revendications étant, au moment où elles sont formulées, marginales ou exclues des revendications sociales dominantes » (Lofland, 1996, p. 2-3).

[6] Certains auteurs soulignent plutôt d'autres types de processus, susceptibles d'expliquer la cohésion des collectifs, tels par exemple la « loi de polarisation du groupe ». Celle-ci suggère que les délibérations au sein des groupes les conduisent, ainsi que les individus qui y participent, à des positions plus extrêmes que celles qu'ils adopteraient individuellement. Sunstein (2003) estime que cela est d'autant plus probable que les informations dont dispose l'organisation sont limitées, et que les individus désirent être bien perçus de leurs pairs. Cette loi repose sur des études de psychologie sociale ainsi que sur des exemples relatifs à notre champ d'étude. Ce processus doit toutefois être distingué du phénomène de « conformité », c'est-à-dire que le groupe ne converge pas à la médiane des jugements du groupe, mais devient plus extrême. Néanmoins le processus n'est pas sans lien avec la solidarité ni avec le « multiplicateur de la solidarité » décrit par Wintrobe (2006).

[7] Le renoncement à l'autonomie s'illustre, à plusieurs égards dans ETA, où des recrues veulent s'impliquer davantage dans l'action militante mais où l'organisation leur prescrit leurs rôles et définit strictement le périmètre de leurs actions (voir Nicolas, François).

grande est, en retour, la solidarité dont il peut jouir. Les propos, déjà évoqués, de Julien le soulignent :

> « il y a un flou, il y a des gens qui te poussent. Il y a des gens qui s'engagent. Ça fait une bonne partie de tous les gens que tu as autour. Ça fait un entourage… ça consolide un peu… ta personne. Ça te donne de l'assurance, appartenance à un groupe qui va te protéger aussi. Donc tu vois, on pousse ses limites… mais tu as des éléments qui sont commanditaires, que c'est la solidarité, que c'est de mettre en commun tout ce que tu as et tout ce que tu n'as pas, pour ressortir quelque chose que c'est pas pour toi. C'est pour ton fils, pour les générations à venir que c'est pas exactement pour les gens qui sont en train de faire la confrontation »[1].

Dans cet échange entre autonomie et solidarité, l'agent recalcule constamment le rapport optimal entre ces deux biens – ce calcul étant désigné comme l'effet multiplicateur de la solidarité. Si l'acteur renonce totalement à son autonomie, son utilité personnelle coïncide exactement avec celle du groupe. Ce recouvrement est désigné comme la théorie du « phénomène de groupe », selon laquelle l'identité individuelle se trouve subsumée sous l'identité collective. Dès lors, un sens du collectif englobant absorbe les individus (Post *et al.*, 2003, p. 176). La fusion avec le groupe semble fournir la justification nécessaire des actions et serait associée à la perte corrélative du sentiment de responsabilité[2].

Le modèle de Wintrobe ne permet toutefois pas de rendre compte d'une démarche de solidarité au principe de l'engagement pour une organisation illégale, que l'on trouve par exemple dans les discours des acteurs de la logistique d'ETA, qu'il s'agisse de Gaya, d'Iwann, de Jayden ou de Nicolas[3]. Pourtant, les occurrences de la valeur de la solidarité – comme nous le verrons dans la section suivante (3.5) – sont innombrables dans les entretiens que celle-ci soit envisagée comme un facteur de cohésion du groupe ou comme un lien unissant le combat du groupe d'appartenance aux luttes de libération nationale menées dans le monde[4]. Il n'est pas certain toutefois que cette solidarité soit vécue par les acteurs comme un renoncement à leur autonomie[5] mais peut-être davantage à leur liberté individuelle. Cependant deux lectures antagonistes s'affirment, s'agissant par exemple de la clandestinité : les clandestins, au même titre que les guérilleros, paraissent, à un regard extérieur, avoir totalement renoncé à leur liberté et avoir assumé les contraintes extrêmement fortes de l'illégalité. Pourtant nombre d'entre eux affirment avoir éprouvé un sentiment de grande liberté avec leur entrée dans la clandestinité[6]. Ces bifurcations illustrent le point où l'individu assume intégralement que son utilité se confond avec l'utilité du groupe et de la cause. Avec l'entrée dans la clandestinité, l'acteur n'existe plus que dans et par l'organisation, qui le soutient et lui permet de survivre dans ce statut de

---

[1] Voir aussi Isée.

[2] Les entretiens attestent au contraire d'un sens aigu de la responsabilité qui, dans certains cas comme ETA, conduit les individus à assumer et à se sentir responsables d'actions qu'ils n'ont pas commises (voir Mathieu, Julien, Ianis, Ekaitz, Etan, Pantxo, Elliot par exemple).

[3] « Après, comment je me suis approché de l'organisation ? Par des amis des amis, qui nous ont présentés. Alors, la première démarche, c'était la solidarité : transporter des gens, les garder à la maison – des gens poursuivis et après il y a escalade. Personne ne m'a jamais contraint à quoi que ce soit. J'ai toujours été volontaire dans tout ce que j'ai fait. Je ne regrette rien » (Nicolas).

[4] Cette convergence se note y compris dans le mouvement autonome allemand, situé aux marges des organisations que nous étudions, et dont Aña se fait aujourd'hui la voix : « il était clair que nous voulions toujours être du côté des opprimés et notre contribution a été de penser que nous pouvions changer cela. Il y avait une grande notion de solidarité et de se dire que cette oppression, nous l'avions en commun avec un paysan au Vietnam, avec un ouvrier agricole en Amérique centrale et un fermier en Afrique du sud ».

[5] À l'exception au moins de Nicolas qui doit s'éloigner de sa famille et de ses amis pour participer à la logistique d'ETA.

[6] Tel n'est pas le cas de tous les individus y étant entrés mais au moins d'une partie de ceux que nous avons interrogés, peut-être soumis à une forme d'illusion rétrospective ou de reconstruction biographique *a posteriori*.

clandestin. Pour autant cette perte d'autonomie est vécue par certains comme un moment de libération (voir Cyprien, Frédéric[1], Dimitri[2]). Elle nous est d'autant plus difficile à saisir que notre perspective est celle de l'individualisme.

Wintrobe va néanmoins plus loin car il considère que l'autonomie n'est pas seule à être sacrifiée contre de la solidarité mais aussi que les croyances individuelles sont « échangées » contre de la solidarité ou de la cohésion sociale (Wintrobe, 2006, p. 178). Ce processus se comprend en mobilisant la notion d'identité. En effet, un individu est doté d'un certain nombre de croyances et, correspondant à ces dernières, d'une certaine identité. Lorsqu'une personne souhaite rejoindre un groupe, le coût de son admission – dans la perspective développée par Wintrobe – réside dans l'adoption de certaines croyances, approuvées par le collectif. Cette adhésion s'associe à d'autres exigences, consistant dans la participation aux activités du groupe et dans la démonstration de ce qu'elle partage les convictions et objectifs de ce dernier. Ainsi l'organisation confère à l'individu un sens de l'appartenance à une communauté, en organisant des événements ou des activités auxquels les individus peuvent assister et participer, où ils peuvent se rencontrer et apprendre à connaître les autres membres de l'organisation (voir Lacroix, 2013).

S'opère alors un déplacement de rationalité, en ce sens que la rationalité peut consister non pas dans le *contenu* de la croyance mais dans les raisons d'y adhérer. La raison de cette croyance peut être la solidarité ou la cohésion avec le groupe d'appartenance plutôt que la cohérence intellectuelle de la croyance en elle-même (telle l'abolition du capitalisme, l'avènement du socialisme réel ou la fin victorieuse de la lutte des classes). En effet, « la cohésion sociale (*i.e.* la solidarité) et la conformité (*i.e.* la convergence des croyances et des points de vue) sont positivement liées » (Wintrobe, 2006, p. 179).

Cette convergence a pour effet que les individus sont ou seraient prêts à échanger leur autonomie contre de la solidarité et ils le font en adoptant les croyances exigées par celui ou ceux qui leur offrent de la solidarité, c'est-à-dire le groupe de référence, qu'il s'agisse d'organisations religieuses, de gangs, de partis politiques, de mouvements sociaux, de syndicats, d'entreprises ou d'autres organisations, par exemple, de lutte armée[3]. Pour bénéficier de cette

---

[1] Frédéric, dont la clandestinité a duré 7 ans, l'évoque spontanément : « Je rentre dans la clandestinité avec d'autres et ça sera des militants qui seront illégaux et qui seront totalement dans la clandestinité et donc 24 h sur 24 h dans la lutte, et donc ça permettra de renforcer d'autant plus la lutte. Donc pour moi, c'est un choix évident… dans la suite logique de mes convictions, et de mon engagement. Ça m'a jamais posé de problème, oui, au contraire. C'était vraiment une lutte de libération, comme on est, d'émancipation, libération de l'individu *et* du peuple basque, et dans l'objectif que le peuple basque se prenne en charge. Et donc c'était vraiment une lutte de libération et la lutte par elle-même libère. Et quand je suis rentré dans la clandestinité, je me suis senti libre comme jamais. C'est un sentiment très… très particulier. On se sent libéré de tout le carcan de la vie quotidienne. […] Il y a d'autres formes de contrainte mais qui sont inhérentes à la lutte, à la clandestinité surtout et aux mesures de sécurité, etc. ».

[2] Pour Dimitri, qui a purgé 18 ans de prison, le fait de rejoindre ETA est vécu comme une libération : « Se savoir capable de faire face à l'État français et à l'État espagnol… Vraiment pour moi, ça a été une libération. Le fait de me dire "c'est possible" ». Ou encore : « Je me suis pas posé la question de savoir si je faisais du bien ou pas, ou si je faisais bien ou pas. Le problème, c'est de faire et bien. La nécessité de contrecarrer l'offensive du colonialisme français et espagnol, à ce moment-là à moi, ça m'a libéré d'une certaine manière. Ça m'a donné la possibilité de ne pas avoir peur, ça m'a donné la possibilité de pas réfléchir sur… certaines nécessités, ou sur certains conflits moral peut-être, que d'autres personnes ont pu avoir ». Dimitri vit explicitement son engagement comme une « libération, [libération] personnelle et d'une approche collective par rapport à tant de personnes qui avaient ou qui ont souffert ce conflit politique. Comme moi, j'avais pas souffert depuis ma naissance ou depuis mon enfance ou… Moi, j'ai pas eu la même approche qu'un fils de réfugié ou une fille de réfugié. J'ai pas eu la même approche que les fils ou la fille d'un parent torturé et emprisonné. Donc… moi, ma libération est à ce niveau-là, avoir une approche de toutes ces personnes-là, de toute cette souffrance-là, que j'ai assimilée en moi-même peut-être aussi. Le fait de pouvoir aider ça m'a aidé en un sens, [aidé] à me libérer… ».

[3] On en trouve une illustration dans le manifeste des Weatherman : « Des intellectuels de gauche apprirent à vivre sans rien qui leur appartienne, à tout partager, à renoncer à la vie privée (ce qui devint une règle non seulement pour des raisons psychologiques et sociales, mais aussi pour des motifs de sécurité). Les jeunes femmes apprirent à

solidarité avec le groupe dont il devient membre et du sentiment de cohésion avec ce dernier, l'individu en adopte les valeurs et les croyances ainsi que le font les membres de confréries religieuses, quand ils acceptent et internalisent les valeurs et les croyances de leur religion. De même, les membres de groupes ethniques adhèrent à la croyance selon laquelle ils appartiennent tous, en un sens, à une même communauté, parce qu'ils ont des ancêtres communs qui avaient des croyances similaires (Wintrobe, 2006, p. 185-186).

Cette solidarité n'est pas simplement le produit de relations intersubjectives mais résulte également des actions menées par et au sein de l'organisation (voir Wintrobe, 2006, p. 179)[1]. Ainsi au-delà de la dimension instrumentale consistant à accroître leur visibilité, une autre conséquence importante de l'action directe sur les membres du ou des noyaux durs des organisations réside dans sa capacité à renforcer leurs motivations via le développement de sentiments de solidarité et d'appartenance.

L'analyse proposée par Wintrobe demande donc à être nuancée à partir d'une distinction entre le fait de partager une idéologie – qui va porter les individus vers telle ou telle organisation politique éventuellement illégale – et la croyance en la nécessité de mener telle ou telle action. En effet, il semble difficile d'adopter intégralement une croyance dont on n'est pas antérieurement convaincu[2]. De même, nous verrons ultérieurement que cette thèse trouve ses limites car certains membres des organisations illégales cherchent à sortir des groupes avec lesquels ils finissent par être en désaccord, sans nécessairement tourner le dos à leurs convictions[3].

Une autre difficulté, inhérente à ces approches, est qu'elles reposent sur un préjugé d'individualisme méthodologique dans lequel l'individu fait nécessairement prévaloir les préférences le concernant en première personne sur des préférences authentiquement altruistes,

---

oublier le goût bourgeois en matière d'habillement et à mettre ce qui était le plus pratique. Tous abandonnèrent les conceptions monogames, ancrées de longue date, comprirent que les relations personnelles basées sur la dépendance n'étaient pas seulement dangereuses dans la bataille, mais corruptrices dans la formation des valeurs » (Weatherman, 1970, p. 27).

[1] Les entretiens en offrent des exemples. Ainsi Paul se souvient des occasions où il transportait Frédéric : « Après c'est tellement intense, les rapports humains sont vachement intenses. […] Je l'ai souvent baladé quand il était cherché. Tu sais que s'il y a un barrage, on va être tiré ou il va falloir tirer, et on rendait ça plus léger, on déconnait. Et puis ça rapproche les gens de vivre dans des situations comme ça. […] C'est des rapports pas de frères mais de frères d'armes, il y a quand même cette notion de frère, de sœur, ça crée vraiment des liens forts, de vivre dans le danger, l'engagement total. Moi, j'ai gardé des relations intimes, très très fortes avec des gens ».

[2] Le récit de Federico, comme celui d'autres acteurs rencontrés, montre qu'il s'est porté, de son propre chef, vers l'organisation illégale, en l'occurrence les BR, sur le fondements de convictions idéologiques et pragmatiques antérieures à son incorporation : « Dans ce laps de temps, entre 1968 et 1974, on comprend petit à petit [*si matura*] que non seulement la violence va être nécessaire, mais qu'il va falloir une sorte d'organisation qui soit en mesure de résister dans le temps, de vivre et de se reproduire dans les conditions de l'époque, lesquelles – je dois dire – étaient bien plus… que celles d'aujourd'hui de ce point de vue, car [il] y avait des millions de personnes qui pensaient les mêmes choses. Puis bien sûr, le courage individuel, la décision, la détermination, les conditions de vie, les liens familiaux… Beaucoup de choses affectent les choix individuels, mais il y avait un contexte large et favorable. Et donc on arrive à dire, oui il faut utiliser la violence, il faut utiliser une sorte de stratégie, qu'à ce moment seulement cette organisation a élaboré ». L'annexe 5 montre qu'au moins un tiers des individus rencontrés ont fait la démarche d'aller vers l'organisation qui les a incorporés dans un schéma de « recherche d'identité », c'est-à-dire de convergence de vues entre leurs propres convictions et celles portées collectivement. Cette convergence est encore explicite dans les propos de Pantxo, répondant à la question de son éthique personnelle : « Pour l'engagement politique, pour mon éthique et pour ma morale, tout ce que je t'ai répondu comme organisation, c'est ma part aussi personnelle, intime, c'est la même. Moi, quand je rentre dans une organisation, c'est parce que de ma part, individuellement, moi-même, de ma part je vois comme ça. Je peux pas faire n'importe quoi. Je peux pas faire n'importe quoi avec la lutte armée. C'est pas parce qu'on est dans l'organisation… et c'est ça la composition majoritaire… Je partage. Avant de venir là, je partage la conviction. Ça va tout dans le même paquet ».

[3] Wintrobe souligne lui-même qu'une des limites de son modèle d'analyse tient à ce que les individus partagent déjà les croyances du groupe (Wintrobe, 2006, p. 189).

c'est-à-dire susceptibles de concerner le collectif, le bien commun, l'intérêt général (voir Laval, 2007). En effet, ce type de modèle – tout de même que la théorie du choix rationnel ou l'individualisme méthodologique – s'arrange (*tinker*) avec les préférences individuelles (voir Sanchez-Cuenca, 2013, p. 387). Bien qu'à son degré d'abstraction le plus élevé, la théorie du choix rationnel n'assume pas nécessairement les motivations égoïstes, les applications empiriques qui se déduisent de cette théorie – notamment dans les interprétations du terrorisme – ont toujours pour point de départ et présupposé méthodologique l'égoïsme ou l'intérêt personnel (voir Sanchez-Cuenca, 2008). Or l'étude du terrorisme et particulièrement des attentats suicides a mis en évidence une motivation principalement « altruiste », en référence à la typologie durkheimienne opposant suicides « égoïstes », « fatalistes » et « altruiste ».

L'identification de motivations individuelles – que nous avons essayé de cerner dans les entretiens réalisés[1] – appelle enfin une différenciation entre causalité et corrélation. Les motivations se distinguent des croyances pour autant notamment que « la notion de motivation ne se place pas sur le plan objectif qui est celui du réel mais au niveau du désir […] qui est celui de l'imagination » (Grawitz, 1993, p. 449). Une étude menée sur les auteurs d'attentats suicides suggère que les exécutants sont indubitablement « des gens sans peur et dotés de convictions puissantes » (Elster, 2005, p. 239), mus en premier lieu par un attachement à une cause qui leur tient plus à cœur que leur propre vie. Se voit alors confortée la thèse d'une motivation principalement « altruiste », sachant que la cause défendue peut « être aussi limitée que l'honneur du groupe, aussi abstraite que la justice sociale, aussi humaine que le destin d'un peuple, ou aussi sacrée que la foi en Dieu » (Gambetta, 2005, p. 259-300). Dans le cas analysé par J. Elster, elle peut aussi prendre la forme d'une passion abstraite pour une « communauté musulmane globale », humanité désincarnée réduite à sa seule souffrance, que l'auteur d'un attentat suicide ferait passer du statut de victime à celui d'agent en exhibant, par son geste même, des vertus de courage et de sacrifice (Devji, 2008, p. 39). Elle s'apparente encore au patriotisme « d'un soldat [qui] accepte une "mission suicide" dans une guerre ordinaire » (Pape, 2006, p. 173). Ainsi et quand bien même les coûts peuvent sembler – à un regard extérieur – exorbitants, il apparaît que « des croyances, même très minoritaires dans l'esprit des agents sociaux (c'est-à-dire qui leur apparaissent très peu crédibles), peuvent être le catalyseur d'actions » (Bronner, 1998, p. 302)[2].

Les entretiens que nous avons menés accréditent la thèse ici rappelée. Nous avons vu précédemment comment le discours de Julien manifeste le passage au second plan des intérêts individuels dans une organisation comme ETA (voir 3.1.2)[3]. Héloïse, qui participa à l'enlèvement par les GARI du banquier Suarez, est également explicite sur ce point :

> « on le fait pas pour soi. C'est quelque chose de réfléchi, dans un but qui paraît juste donc il y a aucun problème, une morale, une éthique, il y a aussi le fait qu'on ne fait pas n'importe quoi : on lui a pas donné une seule gifle même pour se défouler. Non, il y a des choses qui se font, des choses qui se font pas. Et ça, on en est juge soi-même. […] On se réfère peut-être à une éducation ».

Retenons toutefois que ces modèles, qu'ils soient fondés sur les préférences altruistes ou sur des incitations sélectives (*i.e.* exploitant une explication par les bénéfices), présentent une limite : ils permettent de décrire un comportement dans le langage de la théorie du choix rationnel, sans néanmoins parvenir à *expliquer* ce comportement (Sanchez-Cuenca, 2013, p. 388). Cependant, en sciences sociales, le « sens » est une « condition causale » ou le « motif » d'une action (voir Weber, 1907, p. 123 *sqq.*). S'exprime alors un sens subjectif (voir introduction supra (2.1) et Weber, 1922a), lequel se présente alors comme un « facteur technique dans le calcul des moyens permettant d'atteindre une fin donnée » (Weber, 1907, p. 123 *sqq.*). Le sens subjectif

[1] À partir notamment d'une question sur les « objectifs » de l'acteur, lors de son entrée dans l'organisation illégale.
[2] Bronner donne les exemples de la guerre du Golfe de 1993 et de la panique alimentaire qui s'en est suivie.
[3] Voir aussi Louisa, Zachary, Elyana.

joue le rôle de facteur explicatif pour des comportements susceptibles d'être compris, en l'occurrence, pour des actions et ce « sens subjectif » intervient comme un principe d'explication causale de l'action. Or l'action humaine n'est identifiable pour ce qu'elle est qu'à travers l'incorporation des raisons de son auteur dans son contenu or ce sont ces raisons que les discours et l'explicitation de leur agir par les acteurs permettent de dévoiler.

3.4.2 Un dilemme entre deux systèmes normatifs ?

Comme nous l'avons précédemment souligné (3.2), la participation à des organisations illégales est partiellement motivée par la conviction et par le fait de souscrire et d'agir conformément à des valeurs d'ordre supérieur, aux yeux des acteurs, et concurrentes du système normatif général. À l'aune de l'entrée dans l'organisation mais également au fil du développement des actions – notamment lorsque se pose la question des exécutions – est susceptible de surgir une concurrence entre systèmes normatifs, notamment entre celui propre à l'individu, hérité de son appartenance sociale, et celui nourri par l'organisation elle-même[1]. Or « le respect des prescriptions du système normatif général peut être suspendu lorsque les circonstances obligent un individu à obéir à celles d'un système normatif particulier (groupes religieux, organisation criminelle ou clandestine, groupes de pairs, relations d'amitié, code d'honneur et de solidarité de la famille, etc.) » (Ogien, 1995, p. 140), dans une logique de soumission à des loyautés supérieures. L'individu affronte alors un dilemme entre l'allégeance due à la société et celle due aux proches ou à la cause, entre lesquelles il doit choisir. Lorsque ce dilemme se résout en décidant d'enfreindre les injonctions de la loi, l'infraction peut ne pas être conçue comme une violation des normes de la légalité ou comme une violation dont l'importance est minorée eu égard à d'autres enjeux normatifs[2].

Les entretiens réalisés permettent alors d'élucider plusieurs questions : dans quelles circonstances advient la mise en concurrence des systèmes normatifs ? L'action illégale voire clandestine suppose-t-elle une adhésion individuelle totale aux valeurs du groupe ? Comment cette superposition s'opère-t-elle, si tel est le cas[3] ? À partir de quel moment et pour quels motifs l'allégeance due à la société s'efface devant un système normatif particulier concurrent ? Comment les divergences et les conflits entre systèmes normatifs concurrents se résolvent-ils ? Les membres d'une organisation, qu'il s'agisse d'une entreprise, d'une nation ou de n'importe quel autre groupe humain, ont essentiellement deux réponses possibles, lorsqu'ils perçoivent que l'organisation manifeste un recul face à ses objectifs initiaux, à ses exigences ou une réduction des bénéfices pour ses membres : ils peuvent soit s'y soustraire, se retirer des liens crées avec elle, c'est-à-dire emprunter la voie de l'*exit*, conformément à la terminologie proposée par A. Hirschman (1970), ou bien ils peuvent prendre la parole, s'exprimer, c'est-à-dire tenter

[1] Ainsi, par exemple, « les anthropologues envisagent encore difficilement que le comportement individuel ne résulte pas d'un ensemble de principes moraux mis en pratique, mais d'une négociation permanente entre les cadres moraux disponibles dans la société tels qu'ils sont incarnés dans les institutions, les lois et leurs représentants d'un côté et les désirs et les expériences individuelles de l'autre, ainsi que des interactions et des délibérations entre individus » (Heintz, 2015, p. 57).

[2] Comme le souligne Jérémie, expliquant son engagement illégal après mai 68 : « parce que la vie, parce qu'on peut pas laisser ce monde-là comme ça. C'est une question de dignité quand même, non ? On pouvait pas faire autrement. […] Quand on est issu d'une histoire, d'un moment historique aussi. Là 68, c'est notre génération. […] On ne pouvait pas, après, retourner en oubliant tout ça de ce qu'on avait pressenti, on pouvait pas se trahir comme ça, s'investir sur des projets individuels, sur des trucs comme ça. On n'allait pas se retirer dans des terriers sécurisants… ».

[3] Cette superposition semble aller de soi dans des organisations restreintes où les membres rencontrés sont les leaders. Néanmoins, comme nous le verrons, il arrive que les leaders expriment leurs divergences d'avec certains choix stratégiques réalisés par l'organisation, dans la mesure où les choix stratégiques se font collectivement (voir Cyprien).

de rétablir ou d'améliorer ces liens, en faisant part de leurs doléances, de leur griefs ou encore exprimer une proposition pour un changement, c'est-à-dire opter pour la *voice*. Une solution intermédiaire consiste à privilégier la loyauté (*loyalty*), la prise en compte de cette dernière pesant sur le calcul coûts-bénéfices, associé au choix de l'*exit* ou de la *voice*. Il demeure que, dans la théorie hirschmanienne, plus la possibilité de l'*exit* est importante ou facile à saisir et moins la *voice* sera utilisée, ces options étant mutuellement exclusives l'une de l'autre (Hirschman, 1970, p. 16). De façon générale, l'élection de la *voice* ou de l'*exit* dépendra des coûts et des bénéfices associés à ce choix, l'option la moins coûteuse étant systématiquement privilégiée.

L'*exit* peut constituer le point d'aboutissement d'expériences de dissonance cognitive. Ainsi plus l'acteur s'éloigne dans le questionnement réflexif de ses croyances politiques initiales, plus la dissonance cognitive devient insupportable, et l'identité personnelle se déstabilise (voir Tarragoni, 2012, p. 116). Pour éviter le conflit identitaire et une prise de distance excessive d'avec les convictions auxquelles il est le plus attaché, l'acteur peut être conduit à remettre en question de manière « radicale » la croyance radicale à laquelle il a adhéré. Cette « bifurcation » l'oblige soit à repartir « de zéro », à recommencer sa vie sociale laissée avant l'entrée en radicalité, soit à se recréer une nouvelle identité à partir d'une deuxième bifurcation qui annule la précédente. Toutefois la conscience de l'écart croissant avec les options initiales voire les principes auxquels les individus sont attachés n'induit pas nécessairement de bifurcation, en particulier lorsque les circonstances matérielles n'y sont pas favorables. Des mécanismes d'irréversibilité sont induits par le phénomène de la clandestinité. Les propos de Marco sont, sur ce point, éclairants :

> « la fuite habitue à l'idée de clandestinité. C'est-à-dire qu'elle te détache encore plus de l'idéal… enfin, à un moment, cela apparaît irréversible. C'est ça, le problème. Et même si la foi du début commence à vaciller, tu ne sais plus comment t'en sortir, tu es allé trop loin. C'est un des problèmes fondamentaux, selon moi ».

D'un point de vue empirique, cette divergence peut s'illustrer de façon soit collective soit individuelle. Au plan collectif, elle s'incarne dans le positionnement déclaré de groupes d'individus ou de collectifs similaires, eu égard à certaines lignes politiques et militaires. On l'observe en France avec le congrès du 1er août 1982 qui institue une scission au sein d'AD entre le noyau internationaliste, qui poursuit ses actions, et la branche qui préfère se placer en retrait pour quelque temps. Plusieurs des membres interrogés de ce groupe dissident sont explicites sur ce point[1]. On le note également en Italie, dans un contexte où les organisations illégales sont

[1] Tel Damien : « - Vous disiez que la question qui s'est posée alors était de "monter d'un cran" ou pas. À quelles actions pensiez-vous ? - À moment donné, un choix s'est posé. C'est pour ça que nous avons décidé de dissoudre, ou de quitter AD. On savait que si on continuait dans ce truc, à ce moment précis dans une situation précise, nous allions être amené à *faire* pour continuer à exister. Quand tu en arrives là, tu commences à ne plus maîtriser grand chose. Nous ne savions pas ce qui allait se passer, mais nous pressentions la suite. Nous considérions que la situation ne s'y prêtait pas. Ça n'est pas tant par respect de la vie d'un marchand d'armes et d'un grand patron, quoique je n'aie jamais rencontré dans la lutte armée d'extrême gauche, un seul individu qui ait pu considérer que tuer est une fin en soi, ou en tirer plaisir. Mais la question principale, c'est à quoi ça sert ? Et ça n'est pas moraliste. Il y a des périodes dans l'histoire où les réalités sociales ne sont pas comparables. Les résistants de la M.O.I. ont exécuté de simples trouffions et officiers subalternes allemands qui étaient bien moins impliqués dans le régime nazi que Besse et Audran ne l'étaient dans le fonctionnement du capitalisme. Le problème c'est la surenchère et le "faire pour continuer à exister". La surenchère, je n'ai rien contre dans une lutte de masse. Si les grévistes veulent faire de la surenchère en allant jusqu'au bout, en passant à la grève générale ou au sabotage, tant mieux ! Lorsqu'il s'agit d'utiliser des armes et explosifs, ça peut vite déraper. Lorsqu'on s'est fait gauler, on préparait des attentats en soutien au mouvement des sidérurgistes qui était assez radical : ils avaient fait cramer deux ou trois châteaux patronaux, et ce genre de surenchère, on trouvait ça plutôt chouette ! ». Yvon, évoquant la possibilité des exécutions, lui fait écho : « je ne juge pas. Je dis pas que ceux qui l'ont fait sont des salauds. C'est des copains autour de moi qui l'ont fait donc c'est pas des salauds. Je ne crois pas du tout moi à… Eux, ils pensaient – je pense – à l'exemplarité ; je crois pas à cela, moi. […] Je me trompe peut-être mais je crois pas. Eux, ils disaient qu'il fallait monter… en intensité, tout ça. Vous savez, c'était le fameux truc. Et moi, je pensais que chaque fois qu'on grimpait

plus nombreuses et le climat social plus tendu encore. A. Stella, membre de *Potere Operaio*, en témoigne lorsqu'il revient sur le contexte des années 1970 dans son pays[1]. Dans un cas comme dans l'autre, la question cruciale qui provoque une bifurcation dans les trajectoires individuelles réside dans l'exécution ou le crime politique[2]. La rivalité entre les organisations participant à d'intenses mouvements sociaux, soulignée par Damien et A. Stella, explique l'escalade dans l'usage de la violence (voir Della Porta, 2013, p. 150, p. 285).

Les questions organisationnelles jouent également un rôle crucial dans la principale scission, en 1974, entre ETA-m, dont les militants voulaient que l'organisation se concentre sur les actions militaires, et ETA-pm constituée par ceux qui souhaitaient donner la priorité aux considérations politiques (voir Della Porta, 2013, p. 164). ETA-m, qui regroupe alors l'essentiel des militants, prend ses distances avec la logique d'organisation par les masses du noyau armé, responsable des actions militaires, déclarant qu'il était impossible pour une même organisation de concilier ces actions et les formes d'activisme menées par la base[3]. Ces conflits sont réactualisés en septembre 1982, lorsque ETA-pm renonce à la lutte armée.

---

en intensité comme ça, de plus en plus on s'éloignait de ceux dont on voulait se rapprocher… en France, au moins. En Italie, c'est autre chose parce que c'est une vraie… c'est une mini guerre civile en Italie. C'est un truc populaire, il y a des *centaines* de mecs qui sortent des usines. C'est un mouvement. […] C'était mieux de bloquer toutes les ANPE de Toulouse que d'attraper un mec qui bossait à l'ANPE et de lui coller une trempe… même s'il l'a "mérité" 100 fois, même si j'aime pas trop le mot "mériter". Je ne suis pas un procureur ni un bourreau, ni un machin. Peut-être qu'un jour il faudra y participer, mais dans le combat, dans la guerre. Je comprends que ceux qui étaient à Terrouelle attrapaient ceux d'en face… Il y a de problème. Et ceux d'en face quand ils nous attrapaient… Il y avait pas d'avocat là. Mais ça je le comprends. C'était des hommes en armes contre d'autres hommes en armes, hommes ou femmes. […] Parce que je fais une différence. C'est peut-être ça l'erreur de certains copains ou camarades. Tout n'est pas égal à tout. Moi je pense réellement que par exemple la démocratie française dans les années 1975-76 – le radicalisme comme vous dîtes –, c'est pas la même chose que de vivre à Santiago ou à Gorki […] ou aux États-Unis, si je suis noir. C'est pas la même chose. L'Italie n'est pas la même chose. Elle est encore pleine de relents fascistes, les *carabineri* sont fascistes, une grande partie de l'appareil d'État est fasciste, comme en Allemagne, où il y a jamais eu de dénazificaion. Il y a qu'à voir le maire de machin, Hans-Martin Schleyer, le patron des patrons, ancien capitaine des Wafen… ! Donc tout n'est pas égal. L'Espagne de Franco, elle n'est pas égale à la France de Giscard ou de Pompidou. Bien sûr, il y a des choses dégoûtantes dans les deux pays mais c'est pas la même chose. Maspero existe en France, et il y en a pas chez Franco. […] Champs Libres existe pas à Gorki… ou à Santiago. Donc on peut pas dire que c'est la même chose. On peut pas dire que c'est la même chose de recevoir des lacrymos ou de se faire massacrer à coups de matraque, que de se faire tirer au 7.62 comme à Santiago. Moi je pars de ça. Ça veut pas dire qu'au Chili ou ailleurs, aux États-Unis je serais rentré aux Weathermen par exemple ». Yvon ajoute plus loin : « Cette violence, violence-là, l'exemplarité… d'individus d'avant-garde, ça sert à rien : la preuve ! Soyons honnête, soyons concret. Sur le moment, on n'a pas la distance, on est dans le coup de speed, tout ça, bien sûr. Mais 30 ans après, faut analyser, la preuve en est qu'on est plus cons qu'avant, on a régressé. On a échoué ! ». Pour une analyse de la concurrence entre les organisations, voir Della Porta, 1995, chap. 4 ; 2013, p. 150-151.

[1] « Petit à petit, les groupes ont commencé à s'armer… pour de vrai. Et donc d'actions de défense, on est passé à des actions d'offense. Mais tout le monde a conçu l'action de défense comme accompagnement des luttes sociales de masse ». Voir la fin de la citation en 5.1.2.α, p. 248*.

[2] Au sein d'IK, la ligne est très claire, comme l'un des leaders politiques du groupe le rappelle, lorsqu'il est interrogé sur ce qu'il n'était pas prêt à faire : « À ça je peux vous le répondre tout de suite ! – de concevoir que tuer au nom d'une idée politique, tuer volontairement, non. Ça, non. Ça c'est clairement ligne rouge. Même le pire des ennemis… du pays basque, de la lutte en pays basque nord. Non, ça c'est la ligne rouge. On l'a jamais fait. Il y a eu des accidents, ça c'est vrai. À partir du moment où il y a des armes qui circulent dans les mains… ça peut déraper. C'est sûr. Mais là tuer volontairement au nom… d'une stratégie politique, pour moi, non, jamais. Parce que après ça change tout, ça devient beaucoup plus difficile : il y a des morts au milieu et des morts volontaires » (Alexis). Voir aussi infra, Laure, p. 160, note 5* évoquant « la ligne rouge » qu'elle s'était fixée. Ainsi IK a marqué ses distances avec ETA, non pas seulement au nom d'un désaccord stratégique, mais également en raison de la question des exécutions.

[3] Au moment de la scission, à l'été 1974, ETA-m où converge la majorité des acteurs du front militaire publie un document expliquant sa décision de ne pas entrer dans la légalité démocratique et de demeurer une structure clandestine afin de ne pas renoncer à la lutte armée et de ne pas attirer la répression sur le mouvement » (voir *Agiria*, cité in Ibarra, 1989, p. 106). ETA-m y reconnaît également l'échec de la stratégie des quatre fronts (politique,

La divergence peut être le fait d'une posture individuelle qui n'engage qu'une singularité. Formulons à ce propos une réserve méthodologique. L'entretien semi-directif peut induire un biais concernant l'expression de cette divergence, les individus étant susceptibles de se servir de l'entretien comme d'un moyen pour revenir sur le passé et racheter leurs divergences d'avec l'organisation à laquelle ils ont appartenu. Pour une autre part, les acteurs qui ont accepté, de façon préférentielle, l'entretien sont, pour l'essentiel, restés en accord avec leurs principes de l'époque et qui n'ont guère changé de ligne idéologique (ou intellectuelle), seul le passage à l'action ayant été mis entre parenthèses. Pour ceux – peu nombreux – qui ont refusé l'entretien, on peut supposer qu'une page a été définitivement tournée.

Dans les entretiens menés, la divergence individuelle survient notamment concernant l'usage de la violence, comme l'exprime Alexandra, dissociée officielle des BR[1], lorsqu'elle est interrogée sur la première action violente à laquelle elle a participé :

> « en fait, moi, je n'ai jamais fait partie des services d'ordre pendant les manifestations. Donc je ne me suis jamais heurtée directement à la police, j'ai toujours fui honteusement. Mais, justement, cette période m'a beaucoup perturbée, parce que j'avais vraiment l'impression qu'on était de la chair à canon, à un certain moment. La première action violente à laquelle j'ai participé a été un attentat contre une personne, que je n'ai pas effectué directement, mais pour lequel j'avais un rôle de couverture rapprochée. La couverture rapprochée, c'était le rôle de celui qui était prévu pour intervenir au cas où celui qui devait conduire l'action directement en aurait été empêché pour un tas de raisons, comme une arme qui s'enraye, ou quelque chose de ce genre. Et ça a été un choc assez traumatisant. Assez traumatisant dans le sens où j'ai eu des séquelles pendant longtemps, avec des cauchemars assez explicites, qui me poussaient à abandonner. Mais *il est très difficile, très difficile – une fois que tu as mis le pied sur ce chemin, une certaine dynamique s'est enclenchée, avec des attentes de la part des autres qui pèsent sur toi – de se retirer*. Moi, j'ai toujours eu un rapport très conflictuel avec la violence, je la voyais comme une nécessité inévitable mais qui me pesait, me pesait énormément, de manière très contradictoire. Et cela, si on veut, moi je le considère, du moins personnellement, comme une circonstance aggravante. Au sens où avoir conscience que l'usage de la violence est presque contre nature, je ne sais pas comment dire, devrait induire à réfléchir un peu plus, pousser à s'arrêter. Et ne pas écouter cette voix intérieure, à mon avis, est une chose grave, même si, bien sûr, il y a 10 000 motifs et 10 000 choses qui te poussent à continuer. Mais bon, moi, je voyais que d'autres camarades, d'autres personnes affrontaient ce sujet, ce problème de la violence avec bien plus de légèreté. Peut-être parce que ces personnes étaient des hommes, je ne sais pas » (nous soulignons).

Alexandra est dissociée mais non repentie. De même, d'autres critiquent – tout en les comprenant – certaines actions de leur organisation sans les condamner. Julien avoue dans une conversation informelle qu'il n'aurait pas voulu avoir à se prononcer sur l'exécution de Yoyes (voir supra p. 99, note 2*). Un leader d'AD reconnaît que le moment auquel l'exécution de G. Besse a été réalisée était stratégiquement mal choisi. Ainsi il est des situations – relativement nombreuses – où les individus, sans être en accord avec les actions de l'organisation, qu'ils en soient membres ou non, ne les dénoncent pas ni ne s'en désolidarisent[2]. Cette posture s'exprime dans la fameuse déclaration voulant que les auteurs d'assassinats « sont des camarades qui se

---

ouvrier/syndical, culturel et militaire) dans sa volonté d'organiser les différents « secteurs partageant des intérêts similaires aux nôtres, stratégie qui a exposé en même temps les acteurs à la répression » (voir *Agiria*, cité in Ibarra, 1989, p. 106).

[1] Alexandra a été une des initiatrices du mouvement de la dissociation.

[2] Les exemples sont innombrables concernant ETA pour les exécutions.

trompent », laquelle a surgi aussi bien suite aux exécutions menées par AD que face aux actions les plus dures des BR[1].

Toutefois ce qui, pour une part, peut sembler constituer des divergences stratégiques, renvoie bien souvent et en dernière analyse à des divergences morales. Cette posture appert aussi bien pour les individus les plus engagés dans la lutte armée que pour ceux qui se situaient aux marges de ces organisations. Alberto Franceschini, ancien brigadiste, interrogé sur l'existence d'une éthique dans la lutte armée est clair sur ce point : « moi, justement, je me suis séparé de la lutte armée, je me suis dissocié[2], etc., quand mon éthique entrait en conflit manifeste avec l'éthique des camarades dehors », *i.e.* restés en liberté[3]. Pour d'autres, certaines exécutions font basculer la représentation de ceux qui les perpétuent dans l'univers des adversaires politiques, de ceux auxquels ils s'affrontent. Le combat pour les valeurs s'inverse, transforme la représentation du camarade et le voue aux gémonies. Aña, membre du mouvement autonome d'Heidelberg, traduit cette évolution des perceptions à l'occasion de l'exécution d'Hanns M. Schleyer, président de l'organisation patronale allemande, le 19 octobre et détenu par la RAF depuis le 5 septembre 1977[4]. On trouverait des réactions analogues chez certains membres d'AD[5].

Des divergences idéologiques peuvent aussi être à l'origine de bifurcations dans les dispositions individuelles[6]. On pense par exemple à la scission au sein d'AD après le congrès du 1er août 1982 quand l'une des branches du groupe s'est orientée vers une lutte contre l'impérialisme. Du côté basque, des dissociations stratégiques se sont opérées dans les années 1970 avec ETA-V (Ve assemblée). Dans les années 1960 déjà, le sigle ETA embrasse une

---

[1] Avec l'exécution d'Aldo Moro, ce paradigme a, pour une partie de la gauche, cédé le pas au slogan « ni avec l'État ni avec les BR ». Éric confie que la ligne stratégique choisie par les BR lui semblait erronée : « à mon avis, l'élévation du niveau d'affrontement que les BR et PL avaient proposé… menai[t] à un chemin absolument impraticable pour la plus grande partie des gens, c'était trop loin de l'horizon des possibles et des intérêts des gens ».

[2] Dans le sens de la « dissociation » permise par la législation italienne. Il s'agit d'une prise de distance en échange de remise de peine.

[3] A. Franceschini a été arrêté en septembre 1974 et a purgé 18 ans de prison. Rappelons qu'Aldo Moro a été exécuté en 1978.

[4] Schleyer « soutenait tout ce qu'il y avait de plus méprisant dans le système, il exploitait tout ce qu'il pouvait. Mais… j'aurais encore pu comprendre qu'on le kidnappe afin de préciser, faire écho à une demande. Il y avait encore et comme toujours les conditions d'incarcération. Ça faisait déjà longtemps que la RAF s'était faite entendre à propos de cette situation. Mais que l'on abatte le chauffeur et que l'on abatte encore d'autres et qu'après coup on dise : "Oui bon, finalement ceux-là on n'a pas vraiment besoin de les tuer aussi", ça je trouvais que c'était plus bas que terre. Et pour moi, ça a été complètement terminé lorsqu'ils ont abattu cet homme qui, en tous points de vue, était un connard. Pour moi, *c'était le franchissement d'une frontière* et j'ai pensé que je n'avais plus rien à voir avec ces gens. Et ils ont dit : "ce sont les conséquences, *c'est quelque chose que nous devons faire pour ne pas perdre la face*". Quoi ?? Pour moi, à ce moment, il était clair qu'ils étaient devenus comme ceux qu'ils combattaient. Comment peux-tu exécuter quelqu'un qui est ton prisonnier ? Qui fait ça ? » (nous soulignons). L'épisode peut être comparé à l'exécution d'Aldo Moro. Aña ajoute plus loin : « c'était le pire de tout car ils ont abattu un otage [Schleyer]. C'est minable. Avec Buback et Punto… on ne peut pas vraiment réaliser ça aujourd'hui car tout cela est mal mais avec Buback… je ne trouve pas que ça soit juste mais cependant il y avait un climat où l'on pouvait sentir une sorte de… comment puis-je dire… un malin plaisir pour cette mort. C'est quelque chose qui me désole aujourd'hui. Je ne trouvais pas cela juste et quand Ponto a aussi été abattu, j'ai pensé : "Ça devait arriver". Non ce n'était pas juste mais c'était les débordements de l'époque. Nous avons alors dit : "Non ! Je ne me m'associe plus à ces gens" » (Aña).

[5] Tel Sylvain qui considère que « même les cibles : aller tuer Besse, aller tuer Audran… Bon, moi je m'en fous mais à quoi ça sert d'aller tuer Besse ? Le lendemain, t'en as un autre qui le remplace. […] C'est des hauts-fonctionnaires. Des hauts-fonctionnaires, il y a en autant qu'on veut. Et puis bon, je leur avais dit à l'époque : c'est pas à toi de tuer Besse, c'est aux prolos de chez Renault… Et je pense que ça a pas été très bien reçu même chez les prolos de Renault. […] J'étais pas là au moment où ils ont décidé pour Besse. Mais ils commençaient déjà à parler de ça […]. Ce genre de terrorisme, c'est pas ce que je voulais faire ». Voir supra Damien s'exprimant sur la stratégie d'AD.

[6] Nous n'aborderons pas ici les divergences motivées par des considérations pragmatiques et opportunistes, suscitées notamment par la politique italienne de la dissociation et du repentir.

multitude de groupes : ETA-berri, ETA-V, ETA-VI, le Front des Travailleurs, Células Rojas et le Groupe Branka, puis s'opère lors de la sixième assemblée des partisans de l'option « militaire » d'ETA-V, en 1974, une séparation entre ETA-m et ETA-pm[1].

Ainsi le point de divergence crucial, au plan normatif plutôt que stratégique, entre les membres d'une organisation et cette dernière appert, de façon récurrente, à l'occasion des exécutions et des atteintes aux personnes. Une autre divergence concerne les questions stratégiques, comme nous l'avons vu avec le congrès du 1er août en France ou avec les GARI et AD, ETA-m et ETA-pm. Si certains des GARI ont pu réaliser un enlèvement pour tenter de peser sur le sort de leur camarade Puig Antich, condamné à mort par la justice franquiste, la sentence exécutée les porte vers d'autres types d'actions, plus discursives et sans atteinte aux personnes[2]. La stratégie ne se pense alors pas tant ou pas exclusivement à partir d'un paradigme opérationnel mais eu égard à des considérations normatives ainsi que nous l'avons montré.

Ces phénomènes de divergence qui portent sur des actions, menées par les organisations dont les individus ne sont pas les auteurs, doivent toutefois être nuancés par une affirmation récurrente, de la part des membres de ces groupes. Ils soutiennent avoir toujours eu le choix de ce qu'ils ont fait dans l'organisation, autrement dit ils n'ont jamais été obligés de commettre un acte qu'ils ne voulaient pas réaliser. IK constitue un cas particulier du fait que l'atteinte aux personnes a été d'emblée écartée. L'un de ses leaders souligne le caractère « démocratique » de son fonctionnement et le fait que « personne n'a été confronté à faire quelque chose qu'il ne veut pas faire »[3]. Néanmoins tel semble également être le cas, y compris dans les commandos militaires de cette organisation très structurée qu'est ETA, ainsi que Mathieu, Isée et Fabienne en témoignent. Mathieu confie que son commando a refusé d'exécuter un présumé traître qu'il connaissait, alors même que l'ordre leur en avait été transmis[4]. Les types d'organisation des collectifs tendent à varier selon leurs orientations idéologiques, certains étant plus proches de la forme de syndicats ou de partis, d'autres de structures militaires. Dans les groupes d'extrême gauche se déploie une sorte de centralisme démocratique, là où les groupes d'extrême droite sont organisés de façon plus hiérarchique sous la direction d'un chef (voir Della Porta, 2013, p. 152).

3.5 VALEURS CONSTITUTIVES DE L'IDENTITE DES GROUPES ARMES

[1] Voir aussi Leonardo et Franck, appartenant tous deux à ETA-pm. Après le coup d'État du 23 février 1981, Leonardo renonce à la lutte armée. Cet événement a également pesé sur la trajectoire militante de Franck et sa bifurcation.

[2] Les orientations prises par Héloïse, Norah ou Maurice illustrent cette option.

[3] Interrogé sur ce qu'il n'aurait pas été prêt à faire « dans le cadre de la lutte armée », Frédéric avoue : « Même dans l'organisation armée, la stratégie, la manière de mener la lutte armée était décidée d'un commun accord, après des débats. Bon, après, dans la manière de fonctionner, etc., c'était cloisonné mais dans les choix, on va dire ça, stratégiques, au niveau – pas seulement des objectifs, de cibles mais – dans la manière de mener la lutte armée, ça c'est vraiment ce qui était décidé après des débats et d'un commun accord. *Donc jamais personne n'a… été confronté à cette situation où on demande à un militant de faire quelque chose qu'il ne voudrait pas faire*. Et comme en principe, et on a mis ça en pratique jusqu'au bout : toutes les actions qu'on a menées ont été des actions matérielles, donc ça posait pas de question, de problème de conscience, ou d'éthique ou de morale aux militants. La question qui se posait, c'était sur les risques, sur les conséquences au niveau politique, sur la manière de mener une action, etc. C'était une question qui se posait mais qui était réglée au niveau de chaque structure, mais voilà : il y a pas d'action qui ont posé… des débats de conscience » (nous soulignons).

[4] Voir aussi Carlito mentionné supra. *A contrario*, Nicolas déplore de n'avoir pas pu faire plus pour ETA qu'il n'en a fait.

Nous avons vu précédemment comment une reconstruction ou, plus simplement, la constitution d'une nouvelle identité individuelle advenait avec l'intégration de groupes armés et la vie en clandestinité. Les individus ne sont pas seuls à assumer une identité. Les groupes également dénotent des identités qui procèdent de processus volontaires ou inconscients de construction d'identité. Cette production se nourrit certes de revendications idéologiques, mais nous montrerons, plus originalement, qu'elle se construit aussi autour de principes normatifs. Du côté des acteurs, la construction des identités individuelles s'avère être un processus complexe – ainsi que nous le verrons ultérieurement (en 5.2.1 et 5.2.2) – qui peut s'appréhender, dans la perspective de l'interactionnisme symbolique, à partir de cinq concepts : les symboles (constitutifs de l'identité militante), la définition de la situation (par l'attribution ou la réattribution d'une signification à l'environnement social), les rôles (procédant de valeurs, de normes, de codes et d'obligations spécifiques), la socialisation (qui permet d'adapter l'action aux circonstances) et l'émergence du moi (influencée par le contexte) (voir Arena et Arrigo, 2005). Du côté collectif, symboles, définitions ou diagnostics de situation, interactions entre organisations – alliées ou adverses –, positionnement dans le champ participent de la production des identités collectives. Si les contextes d'émergence des organisations sont plutôt bien documentés pour les groupes étudiés ainsi que les effets d'interaction entre les groupes, principalement dans le cas italien (Della Porta et Rucht, 1995), en revanche la fonction des normes et la référence à des principes structurants l'ont beaucoup moins été. La réalité du questionnement moral au sein des organisations armées a pourtant été évoquée par d'autres auteurs, s'agissant notamment d'ETA (voir Clark, 1984 ; Reinares et Herzog, 1993, p. 29[1]). Les premières publications d'ETA font référence à « notre responsabilité devant Dieu et devant la patrie », signifiant ainsi l'importance des justifications éthiques de la violence. En 1965, ETA consulte un collectif de prêtres sur la légitimité du recours à la violence (voir Itcaina, 2007, p. 126).

Les analyses classiques des organisations dites terroristes ont privilégié des approches idéologiques ou instrumentales. La première les perçoit comme des sectes idéologiques fondées sur un engagement émotionnel et gouvernées par des dynamiques internes. La seconde les considère comme des acteurs instrumentaux qui déploient des moyens susceptibles de leur permettre de parvenir à leurs fins, c'est-à-dire à un changement de leur environnement sociopolitique. Lorsqu'il est question d'analyser la violence politique, la sociologie, empruntant une voie médiane, témoigne d'un intérêt pour les caractéristiques idéologiques de ces organisations. Ainsi on a mis en évidence les fondements idéologiques de la RAF liés à l'idéologie traditionnelle de la gauche (voir Rohrmoser, 1981), l'ancrage de l'idéologie des BR dans la tradition ouvrière italienne, en l'occurrence dans une scission du marxisme privilégiant l'autonomie des ouvriers (voir Galante, 1981 ; Ventura, 1980), ou encore l'évolution d'une conception d'un nationalisme basque exclusif vers une interprétation plus inclusive de ce dernier (voir Jauregui Bereciartu, 1981). Ces approches tendent alors à envisager l'idéologie comme la principale source de la violence politique.

D'autres travaux vont au contraire considérer que le recours à de tels moyens s'explique non par l'idéologie mais par les intérêts que nourrissent ces collectifs. Dès lors, le terrorisme constitue une stratégie politique adoptée par certains groupes, animés de préférences spécifiques, et qui choisissent un chemin parmi d'autres alternatives (voir Crenshaw, 2011). Toutefois intérêts et idéologie ne sont pas systématiquement à opposer. Les intérêts ne sont pas inhérents à des conditions matérielles mais sont construits cognitivement et les choix stratégiques ne sont pas seulement élaborés normativement. Ces choix dépendent de la perception des opportunités extérieures et des ressources organisationnelles. Le choix des répertoires d'action est, par

[1] Une des personnes rencontrées par les auteurs, Goio souligne : « you think about that ask yourself questions, but, well, *you think, you have to do it, because someone has to do it* » (Reinares et Herzog, 1993, p. 29).

conséquent, influencé aussi bien par les objectifs que par les stratégies mais également limité par les normes et la perception des opportunités existantes.

Pour traiter de la question des normes – et non pas simplement de l'idéologie – dont se revendiquent ces organisations et qui structurent leurs actions, l'approche néo-institutionnaliste peut être éclairante. Celle-ci présuppose l'abandon du modèle de l'acteur rationnel et suggère de considérer les institutions comme des variables indépendantes (voir DiMaggio et Powell, 1991, p. 8-9)[1]. Cette approche aborde les organisations comme des agents producteurs de socialisation, comme des entités productrices de normes qui n'ont pas seulement vocation à limiter les options mais aussi à établir des critères par lesquels les individus révèlent leurs préférences. Elle s'intéresse enfin aux mécanismes cognitifs, dans la mesure où les organisations ne s'adaptent pas mécaniquement à leur environnement. Celles-ci constituent des filtres cognitifs notamment des pressions extérieures. Gardons toutefois à l'esprit que dans les groupes clandestins, comme dans les mouvements de guérilla, « la culture politique – *i.e.* les valeurs, normes, pratiques, croyances et identité collective des rebelles – n'est pas fixée mais évolue en réponse aux expériences inhérentes au conflit, c'est-à-dire eu égard aux actions rebelles antérieures, à la répression et à l'interprétation présente des événements par les acteurs » (voir Wood, 2003, p. 19).

Nous aborderons la fonction des normes et la référence à des principes structurants, au sein des organisations, à partir de plusieurs questions directrices : quelles sont les valeurs constitutives de l'identité de ces groupes armés ?[2] Sont-elles fondamentalement distinctes, selon que l'on considère les groupes d'extrême gauche et ceux de libération nationale, connaissant les origines marxistes d'ETA et la revendication du socialisme réel de certains partisans d'IK et d'ETA ? Quels sont les principes organisateurs et fonctionnels des groupes étudiés ? Quel rôle la solidarité et sa revendication revêtent-elles dans le fonctionnement des organisations ? Enfin, quelles valeurs sont mobilisées pour justifier la lutte, pour autant que ces dernières se distinguent spécifiquement des valeurs opérationnelles[3] ? Cette question permet d'envisager à la fois la morale des groupes armés – aussi paradoxale soit l'expression – et l'éthique de la lutte armée.

Nous distinguerons les revendications idéologiques de lutte contre un système ou une hégémonie, de défense du prolétariat, de combat contre l'impérialisme, d'une part, des principes normatifs qui, du point de vue des membres, sont caractéristiques de leurs organisations, d'autre part. Nous ne proposerons pas une exploration systématique de ces principes mais accorderons une attention particulière à deux des normes les plus récurrentes dans les discours et dont le rôle structurant est évident : la référence à la résistance et à la solidarité. La première participe à la fois d'un positionnement normatif mais également de la production des identités. La seconde intervient aussi bien comme une norme fonctionnelle essentielle dans le « travail » des organisations qu'elle se voit posée comme horizon normatif des luttes menées par ces groupes d'extrême gauche et de libération nationale. Nous aborderons donc ici les engagements « sous l'angle de l'activité collective qui leur donne corps et non pas seulement à travers les logiques individuelles qui leur donnent sens » (Larzillière, 2010).

---

[1] Cette approche incarne un tournant vers des explications cognitives et culturelles. Elle nourrit un intérêt pour les propriétés des unités d'analyse supra-individuelles – en l'occurrence les organisations – lesquelles ne peuvent être réduites à des agrégations ou à des conséquences des caractéristiques ou des motifs individuels (voir DiMaggio et Powell, 1991, p. 8-9).

[2] Ces valeurs ont été mises en évidence à partir d'une analyse thématique, ayant donné lieu à une identification systématique des valeurs spontanément exprimées par les acteurs, ainsi que d'une étude systématique des réponses aux questions portant sur l'engagement (« Pourquoi avez-vous choisi de vous engager ? Quelle signification avait pour vous l'engagement ? Quel était votre but en rejoignant cette organisation ? Qu'est-ce que vous vouliez [y] faire ? ») et sur le recours à la violence (« Pourquoi avez-vous choisi de vous battre et de prendre les armes ? »).

[3] Ce point a été précédemment abordé au début du chapitre 3 (3.1 « Normes et valeurs dans l'action politique violente ») mais à partir de la perspective microsociologique des membres des organisations.

3.5.1 Le paradigme de la résistance

Sans prétendre à l'exhaustivité et au-delà des idéologies revendiquées, un modèle normatif récurrent fédère les groupes étudiés, en l'occurrence la référence à la résistance, non pas simplement dans sa dimension historique, mais aussi – et peut-être surtout – comme posture individuelle et attitude politique[1]. Nous avons vu, au début de ce chapitre la place que tenait l'évocation de la résistance dans la construction *individuelle* de soi (cf. supra 3.2). Nous envisagerons à présent le rôle de cette référence, *dans les groupes*, tel qu'il se reflète à partir de la parole des acteurs.

La distinction entre terrorisme et résistance peut être parfois très mince (voir Iveković, 2007, p. 148), comme de nombreux exemples historiques en attestent. Les moyens jugés aujourd'hui non conventionnels ont été largement utilisés par tous ceux qui le pouvaient hier (Bronner, 2009, p. 120) aussi bien que par les États légitimés (Jackson, 2011). Les terroristes seraient alors ceux qui n'auraient pas les moyens de s'appuyer sur une force conventionnelle et qui choisissent, pour se faire entendre ou pour se défendre, les seuls moyens dont ils disposent. Ce jeu dialectique séculaire entre « résistants » *vs.* « terroristes » œuvre aussi bien en Europe occidentale que dans d'autres parties du monde. Au discours du PKK qui considère ses combattants comme des « révolutionnaires » et des « résistants », l'armée turque répond en dénonçant les « terroristes » « sans foi ni loi », alors que l'État turc, « colonialiste et fasciste » conduit, du point de vue des révolutionnaires, une « sale guerre » au Kurdistan, faite de terreur et de massacres (voir Grojean, 2005). À l'autre bout du spectre politique, la référence à la résistance se voit appropriée par des groupes aux tendances idéologiques opposées. Louis Beam, membre de la mouvance d'extrême-droite américaine (Ku Klux Klan, Aryan Nations), a élaboré le concept de *leaderless resistance* (« résistance sans leader ») ou de « loup solitaire », notamment en exploitant, dès les années 1980, les ressources de l'Internet (voir Lebœuf, 2005, p. 628). Organisation non pyramidale, cette *leaderless resistance* se composerait de « cellules fantômes » (*shadow cells*) indépendantes, reliées par la seule idéologie, sans autre type de connexion[2].

La référence à la résistance se voit investie par une pluralité de luttes s'affrontant à une autorité et à un pouvoir donnés comme légitimes. Sa mobilisation est invoquée par toutes formes d'opposition politique, de gauche comme de droite ou d'extrême droite (voir Toscano, 2016, p. 213), dans des combats politico-religieux (Burgat, 2004, p. 86 ; Hegghammer, 2006 ; Martinez, 2008), par des expériences anarcho-libertaires (voir Sarrasin *et al.*, 2012 pour le Québec), par les travailleurs sans terre (Massicotte et Furukawa Marques, 2012), par le Mouvement Mondial des Femmes (Giraud, 2012) ainsi que par des mouvements résistance non-violente (voir Johan Galtung, 1969 ; pour la Palestine, voir Dajani, 1999 ; Blincoe *et al.*, 2004 ; Shulman, 2007 ; Perry, 2011 ; Qumsiyeh, 2011). Ainsi la « résistance » constitue la référence paradigmatique visant à conférer une légitimité à un combat *a priori* déconsidéré. Rebecca, anarchiste d'origine allemande ayant œuvré en France, résume synthétiquement cette idée : « la résistance, c'est se lever contre un ennemi qui était le terrorisme et qui amène la terreur ».

La référence à la résistance se voit investie et joue un rôle constitutif dans la genèse des groupes étudiés. Tel est le cas, en premier lieu, dans les collectifs allemands. Ulrike Meinhof conclut la déclaration par laquelle elle explique la libération d'Andreas Baader, par le commando qu'elle dirigeait, le 14 mai 1970, dans la revue libertaire *Agit 883* sur l'injonction à

---

[1] L'expression de ce paradigme a été mise en évidence à partir d'un relevé systématique des occurrences de « résistan* » dans les entretiens ainsi que par une analyse de discours, visant à repérer les champs sémantiques dans lesquels survenait la thématique de la résistance.

[2] Doron Zimmerman soulignait à l'époque de l'analyse que ce type d'organisation était très rare (Zimmerman, 2004, p. 23) mais il a fini par se développer comme l'ont montré les années 2010.

« développer les luttes de classe, organiser le prolétariat, commencer avec la résistance armée à construire l'armée rouge ! »[1]. On trouve des déclarations similaires du côté du 2-Juin[2].

De même, la référence à la résistance est pensée et présentée comme constitutive dans la genèse des groupes français quoiqu'on ait pu écrire (voir Sommier, 1992, p. 88). Dans un entretien accordé à *Libération* le 30 juin 1976, l'un de leurs fondateurs Jean-Denis Lhomme explique que les Brigades Internationales (BI) ont été créées en réaction au coup d'État chilien et ajoute : « pour nous, le pistolet est un outil de propagande au même titre que le stylo. […] Nous ne sommes pas Carlos : on ressemble plus à ces premiers résistants qui descendaient les officiers avec des fusils de chasse, à tous ceux qui ont appris la guerre en la faisant » (McAdam, 1986, p. 66). Le maoïsme français, à travers notamment la Nouvelle Résistance Populaire (NRP) et le choix de ce nom, revendique cette filiation[3]. De même, Action Directe considère que « poser la question de la violence révolutionnaire, c'est retrouver le souffle du but révolutionnaire, et renouer ainsi le lien entre nos résistances et nos luttes actuelles et la possible destruction du système lui-même, entre le sens du combat de chaque jour et les intérêts historiques de notre classe » (AD, 1998). L'organisation s'inscrit dans la continuité de combats historiques, estimant « agir à la mémoire des luttes et retrouver le fil rouge qui la parcourt de juin 1848 à la Commune de Paris, de la révolution de 1905 à la révolution européenne de 1917-1923, à la révolution espagnole de 36, au Mayo 37 barcelonais, à la Longue marche chinoise et à la Révolution culturelle, à toutes les luttes de décolonisation, à Che Guevara dans les maquis cubains, congolais et boliviens ; et enfin du *Mai piu senza fucile* du 68 européen aux mouvement et aux offensives autonomes de 1977-78 » (AD, 1998).

D'un point de vue factuel, l'un des membres fondateurs du groupe avoue que « beaucoup de gens nous ont appuyés dans notre résistance » (Cyprien), tout de même qu'en Italie l'extrême gauche a pu compter sur les armes des résistants de la deuxième guerre mondiale[4]. Les parents de certains des membres d'AD, comme Nathalie Ménigon ou Jean Halfen, ou de la mouvance d'AD, comme Helyette Besse, ont connu la résistance. Tel est également le cas pour nombre de personnes engagées dans la Gauche Prolétarienne. Pour les premières générations et les fondateurs des groupes d'extrême gauche italiens existaient des liens personnels avec l'histoire de la résistance (Della Porta, 2013, p. 117). De façon comparable, les GARI étaient composés d'enfants de résistants et de républicains espagnols. Le père de Mario Inès Torres, par exemple, est un anarchiste espagnol, réfugié en France et accueilli au camp du Vernet[5]. Dès lors, la référence à la résistance ne sert pas seulement de ressource symbolique – comme ce fut largement le cas en Italie – mais également de ressort moral, comme le suggère Gabrielle se souvenant de la création d'AD : « pour faire Action Directe, j'avais déjà tout en tête donc c'était normal de le faire. […] Donc, je me suis vraiment mis dans l'esprit d'un résistant, face aux nazis.

---

[1] Voir la brochure publiée par Black-star éditions, Grignoble (sic), Décembre 2008, http://infokiosques.net/.

[2] « Mouvement du 2 Juin, c'est un concept politique. Il désigne la concrétisation de la résistance politique quotidienne issue de la révolte de la jeunesse des années 1960. C'est-à-dire, le Mouvement du 2 Juin est incarné par tous ceux qui ont essayé et essaient encore d'opposer une résistance et des alternatives à la terreur capitaliste quotidienne. En font partie les squatters et les jeunes qui autogèrent leurs maisons de jeunes, les comités-prison et les groupes femmes, les boutiques d'enfants et les journaux alternatifs, ceux qui organisent des grèves de loyer et les avortements à l'étranger, aussi bien que les comités internationalistes de solidarité avec les peuples du Vietnam, de l'Iran, de la Palestine, de l'Angola, du Sahara ou d'ailleurs » (interview avec Ronald Fritzsch, Gerald Klöpper, Ralf Reinders et Fritz Teufel, « Mouvement du 2 Juin. Les irréductibles de Berlin », 21 octobre 2016, par Bewegung 2. Juni, https://www.lavoiedujaguar.net/_Bewegung-2-Juni_).

[3] La NRP constitue la branche militaire de la Gauche prolétarienne. Ce besoin d'enracinement historique, dont témoigne le choix du nom de ces groupes, a également été mis en valeur par D. Tartakowsky à propos du « mythe originel de la Commune de Paris » pour les manifestations ouvrières violentes de 1920 à 1988 (Tartakowsky, 1991, p. 310). Le maoïsme français a eu une influence notable sur les premières Brigades Rouges.

[4] Sur la continuité entre la lutte armée et la tradition de la résistance antifasciste, voir Balestrini et Moroni, 1988, p. 400 *et sqq*.

[5] On le vérifie également pour certains membres des Francs-tireurs Partisans.

Ça, c'était très important. Parce que eux ils y ont été, bon surtout les jeunes, surtout le monde… Les jeunes juifs, c'est eux qui ont été les plus… les plus forts »[1]. Gabrielle considère prolonger le refus de la soumission qui animait déjà ses parents, son grand-père :

> « nos parents et nos grands-parents ne voulaient pas l'être [soumis au pouvoir], ils ont été écrasés. Nous, on les relève, voilà, relevons nos ancêtres. Ceux qui ont souffert sans mot dire. Et il y en a qui ont bougé, qui ont fait des grèves, qui se sont battus, glorifions-les, merci à eux d'avoir vécu, *ils nous ont montré la voie* » (nous soulignons)[2].

De la même façon, le Mouvement du 2 Juin définit sa lutte comme un fragment d'une résistance plus globale (voir B2J, *Die Entführung aus unserer Sicht*, 1975, p. 2). Pour tous ces acteurs, l'héritage militant est fondamental dans leurs motivations pour continuer la lutte révolutionnaire. Pour certains, l'existence d'une tradition familiale fortement ancrée a facilité le passage à la lutte armée et a contribué à le présenter comme une évolution normale (voir le discours de Vincent). Tel a d'autant plus été le cas que les acteurs ont grandi dans des environnements où le conflit des classes se présentait comme une réalité et dans lesquels les jeunes générations étaient en mesure d'être éduquées et influencées par de plus anciens parents qui ont pu participer à la résistance. Ces milieux sont propices à nourrir la mémoire de la résistance.

Le refus d'abandonner le combat, dont on verra qu'il confère un rôle fonctionnel à la solidarité (infra 3.5, p. 126*) et contribue à la poursuite de la prise d'armes, s'est donc fait dans l'esprit d'acteurs comme Gabrielle, au nom du passé de résistants de leurs parents[3]. Les narratifs et récits de vie, au même titre que les valeurs revendiquées et les croyances, s'approprient les ressources symboliques présentes dans l'environnement social et historique. Les actions de propagande armée menées par les GARI et consistant principalement en sabotages (sabotage de lignes de chemin de fer, de lignes à haute tension) sont envisagées[4] dans l'esprit de la résistance et non pour leur efficacité intrinsèque, en termes de dommages commis contre l'ennemi. S'inscrire dans ce passé historique glorieux produit, chez les acteurs, des dispositions morales – et politiques – valorisant le fait d'agir, de « résister » indépendamment des succès

---

[1] Maurice des GARI s'inscrit dans une disposition comparable : « comme les nazis traitaient les résistants de terroristes. Nous, *on se sentait comme des résistants face à l'oppression de l'État* particulièrement français. Il y avait aussi les États-Unis, partout, partout où l'État soi-disant démocratique ». Tout comme Natalia, autre camarade des GARI, reconnaît : « il y avait aussi un côté très agréable de jouer aux gendarmes et aux voleurs […], de jouer dans la ligne des résistants antifranquistes, à la suite des résistants antifranquistes ».

[2] Certains membres d'AD, comme Jérémie, le racontent sous le mode de la plaisanterie : « le passage aux armes, ça m'avait bercé culturellement toute mon enfance. Ma grand-mère, par exemple, quand j'étais petit m'apprenait à marcher du côté gauche quand je descendais, parce que si l'ennemi arrivait, on devait tirer comme ça, s'exposer de ce côté. […] À 6-7 ans déjà ma grand-mère m'apprenait… en se disant qu'un jour peut-être je serai gibier ». En ce sens, la résurgence de la violence ouvrière à la fin des années 60 pourrait s'interpréter comme une forme de résistance à la domination. Elle s'inscrit, dans ce témoignage au moins, comme se plaçant dans la continuité de l'héritage de la résistance. On retrouve cette mémoire familiale dans d'autres récits de vie, tels celui d'Alberto Franceschini, qui prit part aux manifestations de juillet 1960 contre les meurtres perpétrés par la police. Il a alors 13 ans et perçoit là une confirmation de la justesse des discours de son grand-père sur la résistance (voir Franceschini, in Fasanella et Franceschini, 2005).

[3] « J'ai continué dans l'optique de lutter pour que mes parents ne soient pas morts pour rien. Ce qu'ils auraient pu faire en luttant et bah moi je l'ai fait triplement. Ce n'est pas seule que je l'ai fait, c'est moi et mes parents qui luttions. Mes parents et tous ceux autour de moi, tous ceux de ma classe sociale ». La résistance et la lutte représentent à la fois une ressource morale et symbolique comme le vérifie cette déclaration : « moi personnellement le côté idéologique, je n'en avais pas besoin, j'avais ça en moi. *Chaque fibre de mon corps est imprégnée de l'histoire de mes ancêtres*. Connus et inconnus. Pas besoin de les avoir connus, ce ne sont pas forcément des gens de ma famille. Mes ancêtres sont tous ceux qui se sont battus. Ce sont tous ceux qui m'ont fait vivre et qui m'ont dit bats-toi » (Gabrielle ; nous soulignons).

[4] Par Damien en particulier.

auxquels le combat peut conduire. Le discours de Damien, interrogé sur les raisons des risques pris, lors des actions menées il y a 40 ans, est, sur ce point, explicite :

> « C'est comme tous les histoires de résistance : comme disait Coubertin, l'important, c'est de participer… Non, c'est pas de gagner, c'est y être ».
>
> « *C'est pas perdre ou gagner, c'est agir.* Voilà, l'important, c'est de *faire* les choses, c'est de lutter, c'est pas tellement de penser qu'on va gagner. L'important, c'est surtout de lutter, parce que c'est insupportable tout simplement. Il y a des trucs qui sont insupportables. Et quand c'est insupportable, on les supporte plus. […] Les résistants de toutes les guerres, de la dernière guerre. Quand ils se sont mis à résister, à se faire attraper au début, ils savaient très très bien ce qu'ils risquaient, beaucoup plus que nous, ça c'est clair, *ils se posaient pas la question de savoir si eux, au moins, allaient voir la fin. Mais ils y allaient en disant il faut le faire, il y a pas le choix*. Ben c'est pareil. Moi, je considère que c'est pareil alors qu'il y a des circonstances qui sont peut-être beaucoup plus radicales quand t'es envahi par les Nazis. Donc ça paraît beaucoup plus évident mais c'est toujours une grande minorité à qui ça paraît évident parce que la grande majorité, elle ferme sa gueule et elle collabore. Et à la fin, elle dit : "j'avais pas compris". […]
>
> La question se pose pas : c'est une lutte, et puis c'est une lutte qui a toujours existé sous des formes différentes et qui continuera. Ça, ils pourront pas l'enlever à moins de lobotomiser les gens, je vois pas. Et c'est toujours une minorité qui fait ça. Sinon, on n'aurait jamais rien fait »[1].

La construction du sens – susceptible de nourrir le spectre des motivations individuelles et collectives – exploite les traditions culturelles (voir le cas du pays basque et les *gudari*), des valeurs légitimantes, telles la liberté, l'égalité, la justice, l'émancipation, des idéologies passées de tous ordres, des héros historiques ou des figures honnies mais également la mémoire passée ou présente des mouvements sociaux, les représentations de la scène économique, politique et culturelle (voir Smelser, 2007, p. 58). Au plan micro individuel, l'engagement se nourrit d'une référence récurrente à la résistance, laquelle donne sens et corps à l'activité collective, y compris dans des circonstances où le rapport de forces est asymétrique et les chances de succès infimes, en particulier dans le cas français, mais également dans le contexte italien et basque[2]. Cette identification intervient dans le récit de soi et la légitimation individuelle aussi bien que comme une référence récurrente de la part de membres d'IK, tels Patxi[3] ou Paul[4]. Elle est récurrente

---

[1] Voir aussi Vincent ; Frédéric. D'autres enquêtés déclarent : « we were the elite of a minority. A minority in the minority » (Concutelli, in Ardica, 2008, p. 46-47 ; voir aussi p. 61, p. 77).

[2] Alexandra commente en ces termes les suites du massacre de la Piazza Fontana : « nous pensions que cette tentative, de la part de l'État, consistait à bloquer ces processus, ces luttes qui se développaient à l'intérieur de la société, et de les réprimer, justement, en mettant en œuvre ce tournant autoritaire. À ce moment-là a commencé un processus cumulatif, dans le sens où nous avons commencé à penser que, dans le cas où il y aurait eu effectivement un virage autoritaire, il nous aurait fallu résister. Et résister, cela signifiait rassembler des armes pour lutter contre cela. Bien sûr, cette évolution a été également encouragée, dans bien des endroits, avec l'aide d'anciens résistants qui nourrissaient les mêmes craintes et qui, donc, ont mis à disposition ce qu'ils avaient ». Sur la transmission des armes des groupes d'anciens résistants à la gauche extra-parlementaire, voir Franceschini *et al.*, 1988 ; Matard-Bonucci, 2010.

[3] « On nous appelle terroristes, mais pour nous c'est pas le mot qui convient. Pour nous, on est des résistants. Vous demandez aux femmes, aux gosses, ils vont nous traiter d'héros. Nous, on n'a jamais ciblé des gens ».

[4] « Je me reconnais pas du tout comme terroriste. Du temps de l'occupation allemande, les résistants français étaient taxés, qualifiés de terroristes. On pourrait faire un parallèle. Mais nous, non du tout. Peut-être certains actions d'ETA, on pourrait dire qu'elles ont semé la terreur, mais jamais volontairement. Il y a jamais eu d'action indiscriminée comme quand tu rentres dans un cinéma… pour moi, c'est la folie ». Voir aussi Thierry évoquant le sens de son engagement : « ça avait la signification que j'allais aller au bout de là où on peut aller dans la défense de mon idéal. Mon idéal, c'était un pays basque indépendant, un pays basque qui était reconnu dans le concert des nations. Et à partir de là, voilà, je veux défendre et je veux me battre pour ce pays. Je pense que c'est la question que se posent tous les résistants qui défendent un pays, un territoire, à travers les temps, à travers les âges. Je pense. Même si l'ennemi, même si l'affrontement est différent, et à un degré différent. On va pas comparer la lutte armée qu'a menée nous avec ce qu'ont mené les Irlandais ou même ETA. C'est à un degré différent donc le

pour autant qu'elle permet à ces acteurs de se distinguer de terroristes[1]. Le combat mené par IK est ainsi pensé et redéfini comme une « lutte de résistance » (Laure) et une lutte de libération. Contrairement à ce qui a eu lieu en Italie, les acteurs d'IK se sentent d'autant plus justifiés de convoquer la référence à la résistance – pour autant qu'elle se distingue du terrorisme –, dans la mesure où les actions de l'organisation n'ont provoqué que des dégâts matériels[2].

Dans le cas particulier du pays basque, et plus spécifiquement du pays basque nord (Iparralde), la lutte armée est envisagée comme s'inscrivant dans un mouvement de résistance plus large, animant l'ensemble du pays, et qui agglomérait les luttes pour la promotion d'écoles basques, la reconnaissance de la spécificité culturelle, le combat contre la spéculation immobilière et une économie exclusivement fondée sur le tourisme[3]. Du côté sud, un parallèle – dont les protagonistes ont conscience qu'il peut choquer – s'établit entre ETA et la résistance durant l'occupation. Cette référence constitue un enjeu historiographique au moment où « el relato » (le récit), l'histoire du conflit entre ETA et l'État espagnol commence à s'esquisser. Alors que la première est présentée comme à l'origine de centaines de morts[4], les militants basques estiment vivre dans un pays occupé où 40.000 personnes ont été détenues, 10.000 personnes sont passées par prison, 6.000 torturées – et reconnues comme telles par le gouvernement espagnol (entretien avec Pierre) – dans une région qui compte trois millions d'habitants en 2007[5]. Cette représentation du pays basque comme une zone occupée n'est pas un hapax parmi les militants du sud (voir Ilyann aussi). Ainsi comprise et interprétée, la situation appelle inéluctablement, voire pour des raisons morales, l'engagement armé[6]. La constance d'une référence *axiologique* et pas seulement générationnelle à la résistance permet d'aller au delà de l'hypothèse théorisée par D. Della Porta, suggérant que si les premières générations de militants sont souvent liées par un héritage familial direct à la résistance, cet ancrage tend à s'effacer pour les générations ultérieures qui, pour l'Italie notamment, seraient portées par une continuité bien moins évidente avec une histoire familiale d'activisme d'extrême gauche (voir Della Porta, 2013, p. 120)[7].

---

questionnement aussi était à un degré différent, mais la base de la question c'est toujours la même. Est-ce que je vais au bout de la défense de cette terre ? »

[1] « Je me considère pas comme… *je suis un résistant, ça oui, et je l'assume et j'en suis fier*. Terrorisme, non. Terrorisme, c'était le GAL qui arrive dans un bar, qui mitraille dans le bar, ça oui. […] Des terroristes, oui ils existent, mais ceux qui tuent à l'aveugle, qui ne font pas la différence entre… mais moi, non : je me considère pas, je me compare pas à eux. Pour moi, la vie humaine a un sens » (Thierry).

[2] Les morts à mettre au compte de l'organisation sont accidentels et résultent de l'échange de tirs avec les forces de l'ordre.

[3] « Je pense qu'à un moment donné, on a fait partie de tout ce mouvement de résistance qui s'était installé dans ce pays, qu'on avait pris des moyens qui étaient… violents mais moi, je vois que sur certains secteurs, je pense que l'apport de l'organisation, dans son ensemble, a été assez déterminant, par rapport à des choix, par rapport à des stratégies qui ont été définis par la suite, que ça soit à un niveau humain… C'était montrer qu'il y avait des choses qui étaient possibles, et l'organisation a donné des coups de main sur mal de choses, démontrer la possibilité de certaines voies. L'organisation, la présence de l'organisation – même si elle était pas hyper forte, était hyper puissante et tout ça – a quand même obligé à… – comment dire – a été une arme, un poids pour obtenir certaines choses en face » (Laure, membre des commandos).

[4] 857 personnes ont été tuées entre 1968 et 2011 (Loyer, 2015). Le ministère de l'Intérieur espagnol compte 856 morts (www.20minutos.es, « El balance definitivo de ETA : 2.472 actos terroristas y 197 atentados mortales sin esclarecer », 20 juin 2015).

[5] Pour le détail : 2,2 M en Euskadi, 0,65 en Communauté forale de Navarre et 0,3 dans l'EPCI Pays Basque (pays Basque Nord), soit un total de 3,15 millions d'habitants ; http://www.societecivile-paysbasque.com/fr/epci-pays-basque. Il y a en 2018 plus de 300.000 habitants en Iparralde.

[6] Voir Pierre, p. 42, note 2*, et Mathieu

[7] Della Porta établit que pour les deuxièmes générations de militants, la violence politique est moins justifiée par une référence à l'idéologie ou à des stratégies politiques que par une identification avec des milieux d'activistes radicaux. L'expérience de la violence, dans ce cas, précède souvent l'entrée dans l'organisation armée, et se déploie dans un environnement radicalisé marqué par des batailles de rue avec les néofascistes et la police (voir Della Porta, 2013, p. 121).

C'est incontestablement dans les groupes italiens que la prégnance de la référence à la résistance a été la plus étudiée et la plus convoquée publiquement. En Italie, cette référence intervient à un double niveau, *i.e.* aussi bien comme référence nationale au titre de la (re)constitution historique du pays que dans les groupes armés et au sein de l'Autonomie ouvrière[1] (voir Gargiulo, 2008, p. 281). Elle s'appuie sur l'hyperbolisation de la figure de l'ennemi fasciste permettant, là encore, l'ancrage des groupes révolutionnaires dans la continuité historique de la résistance, au cours la deuxième guerre mondiale, en l'occurrence de la lutte de libération durant l'occupation du pays par l'armée allemande en 1944-1945[2]. La volonté de tisser cette continuité s'explique par les bénéfices symboliques d'un tel ancrage.

Ainsi on trouve cette référence à la résistance du côté du pouvoir légitime, cette dernière étant présentée, dans la rhétorique officielle, comme une nouvelle étape du *Risorgimiento*. Elle constitue un mythe fondateur de l'État italien : mythe d'identité, visant à redonner honneur et confiance aux Italiens, en les lavant du péché de l'adhésion au fascisme et surtout en refoulant le souvenir d'une guerre civile entre fascistes alliés des Nazis et le reste de la population (Sommier, 1998, p. 117 ; Gargiulo, 2008, p. 286). La République italienne s'efforce de se réinventer une mémoire résistante, le « sacrifice » partisan permettant à un peuple, discrédité par son appui au fascisme, de retrouver son honneur et une nouvelle confiance en soi (Ginsborg, 1989, p. 91), à travers le déploiement d'un mythe d'identité (Sommier, 1992, p. 89).

Symétriquement, la contestation italienne des années soixante-soixante-dix se nourrit du thème de la « Résistance trahie » (Gargiulo, 2008, p. 286)[3]. Ce récit de la résistance contre le régime fasciste et l'occupant nazi est très présent en Italie. Les groupes d'extrême-gauche veulent ranimer le combat des partisans qui les conduira à la dénonciation de l'équilibre politique républicain. En effet, jusqu'en 1973 au moins, le parti communiste incarne la mémoire de la résistance et constitue le passeur de cette tradition de lutte armée. L'idée du mythe trahi trouve un écho non négligeable au sein d'une partie du PCI et des couches populaires. Il se fonde sur la déception provoquée par l'absence de transformations socioéconomiques réelles dans l'Italie d'après la Libération ainsi que par la renonciation à tout débouché révolutionnaire de la guerre partisane (Sommier, 1992, p. 88).. La contestation des années soixante-dix trouve ainsi ses référents politiques et une identité dans la lutte antifasciste, celle-ci alimentant parallèlement un motif d'opposition au régime (Sommier, 1998, p. 151 ; Gargiulo, 2008, p. 286).

En effet, la Résistance (1943-1945), telle que l'entend l'extrême-gauche, inclut une histoire officiellement rejetée et réprimée par l'ensemble des partis anti-fascistes, en particulier par le Parti communiste. Elle est présentée comme un processus inachevé dont la poursuite s'impose, du fait d'avoir été illégitimement interrompu par une classe politique méprisant les aspirations populaires (Sommier, 1992, p. 89). Ce sentiment de trahison est fréquemment invoqué dans les récits de vie des acteurs (voir infra), dont beaucoup sont de famille communiste. L'un partage « le souvenir du sens de la défaite qui marque la vie de nombreux partisans », l'autre « la déception [de son père, qui a quitté le PCI en 1948] pour la politique »[4].

Ainsi la référence à la résistance contribue – avec d'autres motifs – au dépassement des débats sur la question de la violence qui durèrent au moins deux ans et durant lesquels les protagonistes italiens se sont efforcés d'opérer une distinction entre mouvement protestataire et résistance, violence et contre-violence, violence limitée et illimitée des règles, violence contre les biens et

---

[1] Toni Negri, ancien leader d'*Autonomie Ouvrière* déclare : « La révolte, ce n'est jamais seulement de l'action. La révolte, le contre-pouvoir, c'est de la résistance, de la réflexion » (Negri, 2002, p. 63).

[2] Sur le rôle de la référence à l'antifascisme en Italie – et donc à la résistance – dans la constitution des groupes armés, voir Marco et Margareth instituant un lien entre antifascisme et résistance.

[3] Il est question en Allemagne de la « résistance manquée ».

[4] Cité respectivement dans Novelli et Tranfaglia, p. 81 et 86.

violence contre les personnes (Gargiulo et Seul, 2008, p. 32). Les analystes ont montré qu'il n'existe pas, en Italie à proprement parler, d'opération visant à légitimer l'usage de la violence (Sommier, 1992, p. 87). En revanche, se trouve mobilisée une thématique commune aux premières organisations armées, ayant une charge symbolique et émotionnelle si forte qu'elle devint rapidement un puissant facteur de mobilisation pour une génération nourrie de la mémoire antifasciste, en l'occurrence l'appel à la Résistance.

Dès lors, le souvenir de la Résistance se voit directement évoqué dans le choix des sigles des organisations combattantes (Sommier, 1992, p. 93), le meilleur exemple en étant fourni par les « Brigades Rouges »[1] mais tel est également le cas pour *Nuova Resistenza* ou *Gruppi di Azione Partigiane*. Une forme de mimétisme intervient, de sorte qu'un même ennemi se trouve combattu (*i.e.* les fascistes), les chants sont repris (« Fischia il vento », « Bella ciao »), les modes d'organisation (clandestinité, formations en petites unités) et d'action ainsi que les formes de revendication de la Résistance (voir Sommier, 1992, p. 93)[2]. A. Stella, acteur de ces luttes, en témoigne également : « dans la province de Vicence, et dans le Haut-Vicentin en particulier, la mémoire révolutionnaire charriait des noms, des faits, des dates dont on entretenait soigneusement le souvenir. Depuis les "cercles ouvriers" (*circoli operai*) jusqu'aux sièges du parti en passant par les maisons des ouvriers communistes, on se souvenait de figures tutélaires, d'antifascistes, de résistants qui avaient lutté et combattu à Schio, et pour certains aussi en Espagne, en France, en Amérique latine, garibaldiens du XXe siècle » (Stella, 2016, p. 79). Les entretiens menés s'en font l'écho, comme nous l'avons vu précédemment avec Margareth (supra 3.2.2, b, p. 79*) évoquant la « Résistance trahie ». Cette ex-brigadiste, dont le père était résistant, mentionne également « cette grande identification avec la Résistance. Et ce sont d'ailleurs eux, les anciens résistants, qui nous ont aidés, en tout cas dans mon propre cas, pendant ma première cavale, en 1972 »[3]. Les BR se conçoivent comme une avant-garde dès 1973 et suggèrent la nécessité de créer un parti de combat, avant-garde de la classe ouvrière, organiquement lié à celle-ci[4].

Néanmoins la référence emblématique à la Résistance a été essentiellement mobilisée durant la période de *genèse* de la lutte armée, c'est-à-dire de 1969 à 1974, en Italie à une époque où les actions sont principalement symboliques (*i.e.* avant toute exécution)[5]. La revendication d'une telle filiation traduit un besoin identitaire, par lequel on souhaite montrer – et convaincre – que l'organisation ne naît pas *ex nihilo* mais s'enracine dans une tradition qui la légitime et lui offre des ressources.

---

[1] Voir Franceschini *et al.*, 1988, p. 32. Comme le rappelle ce témoignage d'Alberto Franceschini : « Mara, Renato et moi étions d'accord qu'il [le nom du groupe] devait être lié à la Résistance, à la guerre partisane : il devait être la matérialisation du fil rouge. Nous étudions alors tous les accouplements possibles avec le mot "brigade" : brigade révolutionnaire, brigade prolétaire, brigade communiste, brigade rouge... rouge ; c'était le terme juste, il transmettait de façon simple et claire l'idée du communisme révolutionnaire, les bourgeois eux-mêmes appelaient les communistes, avec mépris, les "rouges". Le sigle était trouvé : Brigades Rouges » (in Franceschini *et al.*, 1988, p. 32).

[2] Le journal de référence est alors « *Nuova Resistenza* - Journal communiste de la nouvelle résistance » dont le premier numéro sort le 25 avril 1971, jour anniversaire de la Libération. Le journal *Nouvelle Résistance* a pour ses partisans « le sens tout jeune et offensif que cette parole d'ordre a dans le cadre de la guerre mondiale impérialiste qui oppose, au-delà de toute frontière nationale, la contre-révolution armée à la lutte révolutionnaire des prolétaires, des peuples et des nations opprimés » (*Soccorso Rosso*, 1976, p. 91).

[3] De la même façon, Alfredo Buonavita (Collectivo Operai Studenti) souligne l'importance de l'antifascisme à l'époque : celui-ci était « something very strong, here, for us *brigatisti* of that specific time, especially in this area » (Life History, n° 5, p. 102, cité in Della Porta, 2013, p. 119) as well as "a physical, ideal, ethical» continuity with the partisans (Life History, n° 5, p. 93) ».

[4] « A party of fighting cadres… the advanced part of the working class, and therefore departed but also organically part of it » (cité in Della Porta, 1990, p. 221).

[5] Ce climat d'extrême tension constitue l'humus culturel d'une génération entière : « dans toutes les discussions se mêlaient la tradition…, le partisan…, cette vision aussi un peu mythique…, et de l'autre côté, ce fascisme qui reprenait vigueur à travers la stratégie de la tension » (témoignage cité in Catanzaro, 1990, p. 208).

Le travail de mobilisation des ressources symboliques, accompli par les premières organisations armées en particulier par les Brigades Rouges[1], a porté ses fruits et la filiation est jugée réelle par les nouveaux groupes armés, dont une trentaine choisira un nom faisant une allusion plus ou moins explicite à cet épisode historique[2]. Les chants partisans appartiennent désormais à leur répertoire et rendent hommage aux victimes de la répression, saluées comme des Résistants tombés sous les feux des fascistes. S'opère la jonction entre des cadres normatifs passés et des représentations ancrées dans les contextes de vie des acteurs, cette jonction constituant l'un des facteurs de justification de l'illégalité. Cette jonction ne s'opère toutefois pas sans une adaptation de ces cadres normatifs historiques au contexte dans lequel ils sont mobilisés. Ainsi la référence à la Résistance participe du et au rituel de communion du mouvement subversif en Italie comme dans d'autres pays. Toutefois l'opération de filiation à la Résistance s'est épuisée au fil des années (Sommier, 1992, p. 102).

Au-delà de l'aspect identitaire, cette référence revêt une fonction axiologique et idéologique. L'inscription de leurs actions dans l'histoire de la résistance, par les organisations d'extrême gauche, est envisagée, par les analystes, comme un « pur effet de style dans le cas français », alors que « l'opération de filiation acquit en Italie une force mobilisatrice particulière à deux niveaux : dans un contexte alors propice à la résurgence des thèmes de l'antifascisme (niveau conjoncturel), elle ravive un système de perceptions de la Résistance demeuré plus ou moins à l'état de latence depuis la Libération (niveau structurel) » (Sommier, 1992, p. 88). Elle permet, en l'occurrence, d'introduire avec une apparente légitimité le thème de l'usage de la violence rebelle. En effet, quelle expérience historique peut mieux symboliser que la résistance, à la fois la nécessité éthique de la violence et l'arbitraire de sa condamnation officielle ? La violence-désordre des résistants, qui a d'abord été dénoncée et stigmatisée[3] par l'ordre établi comme une forme de « banditisme », de « criminalité » ou de « terrorisme » s'est en fait révélée fondatrice de l'ordre moral persistant aujourd'hui (voir Sommier, 1992, p. 88). Se plaçant sur le plan moral, Marco explicite la médiation axiologique qui a permis aux acteurs de l'époque de se servir de la résistance pour s'engager, y compris en tant que catholiques, dans la lutte armée :

> « la déclaration de l'Église en 1985, à propos de la Théologie de la Libération en Amérique du Sud, m'a frappé. Le problème soulevé était : à partir de quel moment un catholique peut-il prendre les armes ? Et le texte établissait des critères qui, à mon avis, sont logiques, même en-dehors du fait qu'il a été écrit par des catholiques. il faut que ton adversaire utilise un certain type de violence qui attente à la dignité humaine. […] Pas un dictateur fantoche qui tombe de lui-même mais quelque chose qui est destiné à durer, qui n'est pas temporaire mais durable, et qui viole la dignité humaine ; et il faut que tu aies épuisé avant toutes les autres ressources possibles. Quand il te reste seulement ça, alors tu dois le faire. Cela devient un devoir civique. *C'est typiquement la situation, à mon avis, de la Résistance européenne en 1943*. On a une dictature qui ne s'en va pas d'elle-même. Qui viole sciemment et systématiquement la dignité humaine et on a essayé contre elle de voter pour tenter d'empêcher son arrivée au pouvoir ; on a essayé de dénoncer ses activités à la magistrature, de faire des appels internationaux, puis on a manifesté, on a tout essayé. Mais ils continuent imperturbablement à prendre des gens et à les jeter dans des fours crématoires. Donc ça suffit : on prend les armes et on doit les utiliser le plus efficacement possible ».

---

[1] De la période étudiée, seules les BR ont perduré en la forme, malgré le renouvellement de son noyau dirigeant. La continuité de l'organisation et son rôle d'avant-garde de la lutte armée ne sont évidemment pas étrangers au prestige dont elle jouira dans le milieu subversif.

[2] On peut ainsi dénombrer quelques seize organisations intégrant le terme « brigade », sept le terme « antifasciste », une organisation appelée « les nouveaux partisans », une « les partisans rouges », une autre « Camarades organisés en Volante Rossa », etc. Cf. le collectif, *Il sessantotto*, Rome, Edizioni Associate, 1988, tome 1, p. 129-297.

[3] Au sens donné par E. Goffman de marques destinées à exposer ce qu'avait d'inhabituel et de détestable le statut moral de la personne ainsi désignée (1975, p. 11).

S'inscrire dans l'histoire de la résistance autorisait en outre les organisations d'extrême gauche à dénier toute validité aux critiques immédiates qui leur ont été adressées quant aux moyens (violents) utilisés. On perçoit cette instrumentalisation dans une déclaration des BR visant à « enraciner dans les masses prolétaires en lutte le principe qu'il n'y a pas de pouvoir politique s'il n'y a pas de pouvoir militaire, pour éduquer à travers l'action partisane la gauche prolétarienne et révolutionnaire à la résistance, à la lutte armée »[1]. En outre, l'analyse de la Résistance comme révolution trahie permet de réaliser la jonction entre la référence historique et le projet politique, c'est-à-dire la lutte pour le communisme.

La convergence entre lutte antifasciste et lutte pour le communisme apparaît par exemple dans un opuscule intitulé « Guerre aux fascistes », expliquant que « pour combattre le fascisme où il se présente, il est nécessaire de développer et de renforcer l'organisation prolétarienne armée qui lutte pour le communisme » (*Lotta Continua*, 15 février 1973). Chez les Brigades Rouges, en particulier, les termes « fascisme » et « Résistance » acquièrent un contenu plus vaste et offensif, puisqu'ils sont utilisés comme thèmes mobilisateurs, bien au-delà de la référence historique au passé[2]. Au vu de la polarisation entre les « forces progressistes » et les « forces néo-fascistes », « la "question fasciste" fut un des arguments utilisés par les Brigades Rouges (première manière) pour créer une adhésion à leurs premières actions » (San Lorenzo, 1989, p. 9). Margareth en témoigne lorsqu'elle rappelle que sa formation a essentiellement été « antifasciste » :

> « De là vient le lien très fort à la Résistance. Et en ces années, les fascistes étaient très forts et très présents. Piazza Fontana est assurément un massacre fasciste, en plus d'être un massacre d'État et donc l'objectif, la nécessité d'être clandestin, de se cacher, c'est précisément avant tout de recueillir le plus grand nombre d'informations possibles pour porter l'attaque au cœur des fascistes. *On ne commence pas avec l'attaque au cœur de l'État, on commence par l'attaque au cœur des fascistes*, parce qu'alors le péril fasciste est imminent » (nous soulignons).

La lecture interprétative de la démocratie italienne des années 1970 à partir du prisme fasciste joue donc un rôle décisif dans la mobilisation armée des BR. L'appui symbolique et logistique des résistants est avéré dans les ouvrages d'anciens brigadistes comme A. Franceschini, dans les propos de Margareth[3], aussi bien que pour *Potere Operaio*[4]. Ce

---

[1] Journal *Sinistra Proletaria*, cité in Silj, 1977, p. 89.

[2] Comme le montrent les objectifs formulés en mars 1973 : « - *Guerre au fascisme* qui n'est pas seulement celui des chemises noires d'Almirante, mais aussi celui en chemises blanches d'Andreotti et de la Démocratie chrétienne ; - *Résistance dans les usines* pour frapper les ennemis, les saboteurs et les liquidateurs de l'unité et de la lutte ouvrière, pour contenir dans ses moindres détails l'initiative patronale qui, sur la défaite politique du mouvement ouvrier, veut faire passer quelques décennies de plus d'exploitation et d'oppression ; - *Résistance à la militarisation du régime* qui ne veut pas dire lutter pour la défense des espaces démocratiques, mais pour la destruction des structures armées de l'État et des milices parallèles » (*Potere Operaio*, n° 44, 11 mars 1973). Almirante était le leader du Mouvement social italien (MSI). G. Andreotti (D.C.) était alors président du Conseil. Il démissionne en juin 1973 mais redevient président du Conseil de 1976 à 1979. Voir aussi le communiqué n° 1 de la perquisition au domicile du conseiller communal MSI Aldo Maina, le 27 janvier 1972, intitulé « Contre les fascistes, guerre de classe ». Il en appelle à la formation de « noyaux armés de résistance prolétarienne » dans les usines.

[3] « On ne peut pas dire que la démocratie se soit épanouie dans notre pays pendant les années 1970, bien au contraire. C'est une démocratie tellement imparfaite que nous la trouvons plus fasciste que démocratique. N'oublions pas aussi que 1970 est aussi l'année d'une tentative de coup d'État, donc les raisons qui nous poussaient à reprendre les fusils abandonnés par la génération précédente sont nombreuses. En tout cas, il y a cette grande identification avec la Résistance ».

[4] « On considérait les résistants italiens qui avaient combattu le fascisme comme les pères fondateurs d'une pensée de guérillero. Dans la province de Vicence, en particulier, des groupes de résistants n'avaient pas rendu les armes, les avaient utilisées contre les fascistes à la fin de la guerre et les avaient ressorties en juillet 1948, après l'attentat contre Togliatti. Ce n'est pas un hasard si, comme tous les autres groupes armés des années 1970, nous avons reçu les premières armes des mains d'anciens résistants. Comme un passage de témoin » (Stella, 2016, p. 83).

« répertoire de la justification » ou « vocabulaire des motifs » n'est toutefois pas propre à l'Italie. Il constitue un langage commun aux groupes européens révolutionnaires d'extrême gauche, comme le rappelle par exemple Marco[1]. Des repentis comme Paolino, qui s'est pourtant « passionné pour les Résistants » dans sa jeunesse, se montreront ultérieurement critique de l'identification de leurs anciens camarades à la résistance[2].

En effet, progressivement, l'équation lutte antifasciste = lutte pour le communisme cède le pas à l'équation lutte politique = lutte armée (voir Virno, 1983), face au compromis historique qui semble enfermer le mouvement contestataire. Les organisations clandestines se multiplient et « haussent le tir » contre des cibles plus politiques. L'État devient l'adversaire direct d'une lutte révolutionnaire « pour le communisme » (voir Sommier, 1992, p. 103). De plus la revendication de la filiation partisane, en vue de légitimer le choix de la lutte armée, se trouve méthodologiquement déconstruite par le parti communiste italien (PCI) (voir Sommier, 1992, p. 102). En effet le PCI s'engage dans la démonstration de l'irrecevabilité de l'appel à la Résistance, de la part des groupes armés, à partir des années soixante-dix (voir Sommier, 1992, p. 101). On peut ainsi lire dans *L'Unità* que : « [la voie de l'action armée], à partir du moment où elle est déracinée de toute motivation profonde qui en faisait, comme dans la Résistance, un devoir moral, une lutte du peuple, une action de masse, devient une aberrante folie provocatrice qui conduit à se placer sur le même terrain que les pires ennemis des travailleurs et du peuple » (10 décembre 1974, in Sommier, 1992, p. 101). Quoi qu'il en soit, la référence à la résistance participe d'un ancrage axiologique et intervient dans le vocabulaire des motifs de justification de la lutte, comme du recours à un degré de violence supérieur, aussi bien dans les logiques micro- que mésosociales.

3.5.2 La solidarité

De même, l'évocation de la solidarité, qu'elle émerge comme un témoignage des liens indéfectibles au sein du collectif ou comme motif des luttes mobilisant les acteurs au plan local, national ou international, constitue une constante dessinant le cadre axiologique, au sein duquel les individus veulent inscrire leur combat. Elle intervient dans 63 discours. La solidarité fait ainsi partie des catégories majeures d'incitations que D. Della Porta (2013) a mis en exergue, à côté des motivations idéologiques ainsi que des motivations instrumentales, comme étant au principe des mouvements sociaux (voir Della Porta, 2013, p. 116). Afin d'aborder la structuration normative des groupes clandestins et les normes qui sont investies d'un rôle fonctionnel, nous évoquerons, de façon exhaustive, la réponse donnée par Julien à la question de l'existence d'une morale ou d'une éthique dans la lutte armée :

> « Oui. Il y a toujours. Profonde, la solidarité, il y a la générosité, si on veut. Il y a qu'on assume des conséquences quand l'exact que tu fais, il vise pas un bénéfice à toi. […] L'éthique, je crois, c'est basique : pas dépasser certains trucs. On n'utilise jamais pour un truc personnel… C'est pas à toi, je sais pas. Tu berces ton avoir, ton pouvoir personnel dans le fait commun, dans l'organisation commune. Donc il y a, je crois, qu'il y a une éthique assez stricte. On s'échappe pas. On se juge… assez durement dedans [*i.e.* dans l'organisation]. On n'a pas beaucoup de marge pour… et c'est voulu, c'est conscient, c'est cherché. C'est,

[1] « C'était comme une grande famille, la gauche, qui devait faire face à une menace – même si les liens qui rattachaient les pauvres révolutionnaires au Parti communiste et aux autres partis de la gauche institutionnelle allaient bientôt se rompre. Mais, à l'époque, il existait, au contraire, comment dire, *un langage commun qui faisait référence à la nécessaire autodéfense contre la menace d'une avancée du fascisme en Méditerranée*. C'est ce qu'on disait à l'époque ».

[2] Évoquant les justifications du combat de ses camarades, il suggère que « c'est, tout d'abord, le sentiment d'appartenance à quelque chose, à quelque chose de plus grand que soi, à mon avis. Pour certains, cela a été la continuation de la résistance. Hum. Pour certains. Ils avaient *tellement idéalisé la résistance* qu'ils se sentaient des résistants. Mais il n'y avait plus de dictature dans ce pays, donc on ne voit pas bien pourquoi ».

on va dire, l'éthique révolutionnaire en toutes les façons mais l'éthique révolutionnaire en vrai. Quand tu dois partager, quand tu es obligé à regarder ce que tu as à côté pour pas les lâcher, tu vas jamais abandonner un copain. Solidarité, c'est un des noyaux principal. La compréhension et l'empathie, c'est un autre. L'ouverture – malgré les schémas fermés – c'est une autre. On est confronté à voir des réalités diverses. Nous, on était éparpillés partout dans le monde : on a passé des expériences culturelles diverses. Y être au Mexique, Colombie, Nicaragua, Honduras, je sais pas quoi, voir la réalité sociale là-bas. Même en France, c'est un truc que je dois toujours y être reconnaissant, c'est de l'accueil des gens, c'est la solidarité que c'est la base de toutes les mouvances… révolutionnaires ou alternatives qui se posent. Tu amènes ta vie… aux situations limites. Donc tu dois y avoir une éthique assez marquée. Tu as besoin d'y avoir un cadre très défini sinon ça pourrait partir en couille parce que les situations sont extrêmes. Tu passes des situations de stress, de solitude, d'isolement, de tout. Et tu dois remonter tous et te faire un… il y a un travail permanent. Je veux pas idéaliser la situation avec ça. On est des êtres humains et chacun, il l'entend comme il l'entend chacun. Les visions sont toujours subjectives, c'est comme ça. On part de notre nous personnel, de notre *ego* dedans et après on va ailleurs. C'est toujours dedans (il mime) mais on répète certaines situations. C'est normal, c'est humain. C'est le facteur humain. Mais après il y a une éthique, une logique… assez serrée, assez stricte parce que sinon tu pourrais pas marcher, tu pourrais pas faire le parcours que tu vas faire, tu serais dehors rapidement. Tu te retrouverais pas dedans. Tu détesterais tes copains. La logique quand un monde fermé, groupes clandestins… Le rapport, il se sert, ça peut servir pour tisser des liens profonds mais des scènes profondes aussi. Donc s'il y a pas une éthique, s'il y a pas une condition préalable à l'investissement, à l'engagement, ça serait difficile. Je dis pas que ça soit toujours comme ça mais je dis que ça c'est les préconditions au terme général qu'après, on applique chacun comme on est ».

Ces propos actualisent à la fois des principes axiologiques précédemment évoqués dans la mise en évidence d'une cartographie des normes et valeurs, promues par les acteurs (cf. 3.1, 3.2). Ils attestent également des normes constitutives du fonctionnement des organisations clandestines, s'appuyant sur des réseaux de solidarité sociaux étendus[1]. Nous esquisserons ici une analyse *interne*, de type organisationnel, visant à offrir un éclairage sur les logiques d'organisation, *i.e.* fonctionnelles des groupes. Ainsi nous répondrons à l'injonction de Hairgrove et Maclead (2008, p. 400) : « forget the profiles, *understand the cells* », consistant à mettre l'accent sur les effets de groupe et les processus biographiques qui, plus que l'analyse des profils individuels, permettent de saisir les carrières violentes. Notre attention se portera principalement sur les effets de groupe.

La solidarité constitue ainsi un principe normatif ayant une double fonction. Elle incarne à la fois un idéal régulateur – un idéal de société pour lequel ces collectifs se battent – mais elle structure aussi de façon indéfectible les groupes clandestins. La solidarité est prononcée à la fois comme une revendication mais elle incarne, dans les faits, un principe de fonctionnement effectif des organisations ainsi que le démontrent les multiples opérations de libération de prisonniers par leur organisation (RAF, IK), ou encore les actions réalisées au bénéfice de membres d'autres organisations, aux prises avec la répression, que ce soit en Allemagne ou en France. La solidarité se présente alors comme une valeur fonctionnelle.

La libération des prisonniers intervient comme une « preuve de la solidarité » et se voit constamment comprise comme une « nécessité de la lutte ». Ulrike Meinhof justifie la libération d'Andreas Baader – dont on a considéré qu'elle signait l'acte de naissance de la RAF – en affirmant qu'elle a eu pour but de démontrer qu'on ne se « laisse pas tomber mutuellement »[2]

[1] Les témoignages rétrospectifs de membres des BR en attestent également (voir Curcio, 1993 ; Moretti, 1994).

[2] Ulrike Meinhof, dans un entretien avec la journaliste française Michèle Ray, in *Der Spiegel*, n° 25, 15 juin 1970, p. 72. La lettre adressée à la revue libertaire *Agit 883* explicite l'enjeu associé à cette libération : « Camarades du

(voir également Jérémie infra). Comme le souligne Carlos Marighella, « le guérillero urbain en liberté et le guérillero urbain en prison forment une combinaison sur laquelle s'appuie une action de libération » (Marighella, 1969, p. 158-159)[1]. Les opérations de prise d'otages du Mouvement du 2 juin[2] ou de la Fraction Armée Rouge[3] en témoignent, au même titre que les libérations directes. Alexandra le confirme pour l'Italie : « la présence de militants emprisonnés a été extrêmement importante pendant toute l'histoire des Brigades rouges, par exemple dans le choix qu'elles ont fait avec Sossi, avec Moro, pour toute une série d'autres actions ». ETA a également pratiqué des enlèvements pour obtenir la libération de prisonniers ou l'amélioration de leurs conditions de détention. Javier Ruperes, chef de l'Union du Centre Démocratique (UCD) et président de son comité pour les relations internationales, est enlevé en 1979. Il s'agit alors pour ETA de négocier l'amnistie de la plus grande partie des prisonniers, le retour des autres prisonniers dans les centres de détention basques ainsi que le retrait des autorités castillanes chargées de l'application de la loi du pays basque. Javier Ruperes fut libéré après que le gouvernement espagnol a promis de libérer les prisonniers et de créer une commission parlementaire spéciale chargée d'enquêter sur la torture. En 1997, ETA enlève Miguel Angel Blanco Garrido, alors conseiller municipal d'Ermua, pour demander la fin de la politique de dispersion pénitentiaire des 460 personnes accusées d'appartenir à ETA.

La planification des actions de libération s'inscrit dans les préoccupations quotidiennes des prisonniers, issus des mouvements de guérilla urbaine. En effet, les forces de l'ordre allemandes ont retrouvé, dans les cellules et à de nombreuses reprises, des esquisses, des plans, des descriptions détaillées des situations d'incarcération avec la mention de leurs possibles failles. Certaines tentatives ont réussi[4]. D'autres ont échoué. Si le but immédiat de ces actions est bien évidemment de soustraire les prisonniers à la détention, elles visent aussi à maintenir le « rapport de force » avec l'État. Une lettre de Karl-Heinz Dellwo (RAF) du 11 mai 1978 est particulièrement explicite sur ce point :

> « on veut enfin sortir de ces trous et pas seulement parce que les conditions qu'on nous y impose sont si brutales ; le rassemblement n'a jamais été aussi nécessaire et avec la grève [de la faim] on n'obtient plus rien. Cela ne changera

---

883, cela n'a pas de sens que de vouloir expliquer ce qui est juste aux mauvaises personnes. Nous l'avons déjà fait assez longtemps comme cela. L'action de libération d'Andreas Baader, nous n'avons pas à l'expliquer aux radoteurs intellectuels, aux peureux, à ceux qui savent tout, mais à la partie potentiellement révolutionnaire du peuple ». On en trouve des échos dans les entretiens menés. Rana, militante du 2 Juin, se rappelle : « à l'époque tout était si intense que nous ne pouvions pas trop nous distancer de la RAF car cela aurait entraîné plusieurs difficultés. Ce n'était pas ce que nous voulions. Nous nous sommes ensuite intéressés à leurs prisonniers et avons lancé une opération de libération ».

[1] Brochure reproduisant la traduction du fameux manuel de guérilla urbaine parue dans la revue *Tricontinental*, n° 16, janvier-février 1970, dont elle garde la pagination (p. 144-166).

[2] Il s'agit en particulier de la prise d'otage de l'homme politique Peter Lorenz en 1975, qui avait permis la libération de cinq prisonniers politiques. Sur cet épisode, voir Stern (1998) et supra les propos rapportés de Rana.

[3] La prise d'otage des employés de l'ambassade allemande de Stockholm en 1974 et surtout la tentative de réitération du succès de l'enlèvement de Peter Lorenz par celui de Hans-Martin Schleyer, qui allait conduire à « l'automne allemand », relèvent de cette logique. Voir également l'évasion de Gabriel Mouesca orchestrée par ses camarades d'IK.

[4] Le 20 juillet 1973, Inge Viett (Mouvement du 2 juin) s'échappe avec deux autres détenues de la prison pour femmes de la Lehrter Straße de Berlin en limant les barreaux d'une fenêtre ; le 13 novembre 1973, Till Meyer (Mouvement du 2 juin) s'évade en s'appuyant sur l'intervention d'un commando extérieur ; le 7 juillet 1976, Inge Viett, Monika Berberich, Juliane Plambeck et Gabriele Rollnick (toutes issues de la RAF, Inge Viett ayant rejoint cette organisation) se libèrent à l'aide d'armes à feu préalablement introduites dans la prison et d'appuis extérieurs ; le 18 novembre 1976, Till Meyer s'évade à nouveau avec quatre co-détenus en sciant les barreaux d'une fenêtre ; le 6 février 1978 à Celle, on découvre les préparatifs d'évasion avancés de Sigurd Debus (RAF) ; le 27 mai 1978, Till Meyer est libéré par deux femmes qui se sont introduites dans la prison en se faisant passer pour des avocates ; la tentative simultanée de Jochen Vogel a pu être empêchée ; le 28 mars 1980, une tentative d'évasion de Stefan Wisniewski (RAF), qui oblige un gardien de prison à lui défaire les menottes en usant de la menace d'un couteau, est empêchée. Sur certaines de ces évasions, voir les autobiographies de Viett (1997) et de Meyer (1996).

> qu'avec les initiatives que vous prendrez [à l'extérieur]. […] Une possibilité serait de faire simultanément dans la même nuit des trous dans les murs d'enceinte de quatre ou cinq prisons, pour qu'on oblige les porcs à nous transférer, par exemple à Stammheim, parce qu'ils ne peuvent pas faire garder toutes les taules par des dizaines de policiers. […] On pense que cette initiative serait suffisamment forte. Il faut en faire le plus possible, parce qu'à travers le nombre [de prisons attaquées] on pose à nouveau la question du rapport de force telle qu'elle ne s'est plus posée depuis qu'il n'y a plus les quatre [les quatre prisonniers de Stammheim, Ulrike Meinhof, Andreas Baader, Gudrun Ensslin et Jan-Carl Raspe, morts au cours des deux années précédentes] »[1].

Néanmoins cette perspective est perçue rétrospectivement, par certains des acteurs allemands ayant participé aux actions de libération, comme une erreur ainsi que le souligne William :

> « je pense que notre ressenti était juste à l'époque à propos du chemin que prenait le capitalisme, que c'était une menace pour nous. Je pense que depuis notre toute première approche, nous avons agi de la bonne manière – nous avons fait énormément de critiques internes et ce que je nous ai reproché, ce ne sont pas les erreurs mais […] à la fin, nous avons dérogé à nos propres principes, ce qui signifie que […] ce que nous voulions baser socialement a été remplacé par un intérêt privé – l'intérêt de faire sortir les prisonniers quelles que soient les circonstances et quels que soient les moyens employés. À la fin, nous avons été délégitimés par un intérêt privé et nous nous sommes nous-mêmes délégitimés. Il faut se demander – car je connais la majorité des personnes concernées et elles n'étaient pas de mauvaises personnes – pourquoi ça s'est passé ainsi et je reviens toujours à ces souvenirs, il y en a tellement, sur la signification de ces 200 personnes qui ont mené un combat armé. Mais finalement, il n'y avait plus aucune responsabilité d'un seul contre les autres dans la société et nous sommes devenus indépendants et démunis de volonté et alors j'ai commis beaucoup d'erreurs et je me suis perdu ».

Le rôle de la solidarité est également central dans l'expérience italienne. « La force du mouvement révolutionnaire italien des années 1970 tenait au sentiment d'appartenance, aux multiples solidarités qui, par-delà le groupe d'affiliation, tenaient ensemble des individualités diverses. Quand ces solidarités, ce pacte commun laissaient la place aux solutions individuelles de survie – de manière digne ou indigne –, c'en était fini » (Stella, 2016, p. 39). Dans le *Projet communiste* d'AD, une place importante est conférée à la solidarité en tant qu'elle participe de l'*ethos* de la classe ouvrière et renvoie à une solidarité des dominés pris dans une lutte des classes. Nombre d'articles de *L'Internationale* sont rédigés « en solidarité » avec telle ou telle lutte

[1] Lettre de Karl-Heinz Dellwo, reproduite in Klaus, 1985, p. 115. Le récit par Rana de son histoire est sur ce point éclairant : « la RAF avait déjà lancé son offensive en 1977 et moi je suis entrée dans l'illégalité en 1977 et nous avions seulement des contacts assez lâches avec l'organisation. À ce moment la RAF avait déjà tout changé. Le feu était déjà allumé. Donc quand je suis arrivée, il y avait un grand intérêt dans la lutte armée comme option à conserver pour la gauche. Donc nous nous sommes définis comme une partie de la gauche dans laquelle les autres mouvements étaient… à un autre niveau. Nous avions donc déjà défini l'affiliation politique mais nous n'étions pas étendu à la manière des autres groupes, nous n'étions pas comparables. Nous voulions conserver la violence comme option et quand nous avons été confrontés à la situation dans laquelle des prisonniers étaient torturés à travers l'isolement, nous avons voulu nous occuper de leur cas. Mais nous ne savions pas exactement quels prisonniers étaient morts, ceux-là oui… ces autres non… nous ne savions pas exactement. Ça s'est passé ainsi. Ensuite, à la fin de 1977, tout était différent. Nous avons poursuivi notre travail avec les prisonniers dans l'espoir de faire le poids dans ce combat et de devenir plus forts en tant qu'organisation. Mais ça ne s'est pas concrétisé. Tenir la position, conserver cette option de la lutte armée en tant que possibilité pour la gauche n'était plus si incroyable ».

advenant dans des pays tiers (voir *L'Internationale*, n° 3, 7, 8, 11)[1]. La référence à la solidarité est présentée comme constitutive des luttes embrassées par des mouvances comme AD[2]. Celle-ci s'identifie à « une classe inexorablement poussée à la résistance, et "par la pratique, par le fait de lutter", forgeant ses propres valeurs communistes de révolte et de solidarité, de communauté. La conscience pour son émancipation passe par sa recomposition comme classe internationale dans une guerre sociale prolongée » (AD, 1992-1997, « La question européenne dans la lutte révolutionnaire aujourd'hui »). De même, la « solidarité et [la] lutte pour le collectif » sont présentées comme des conditions d'émergence de la RAF (Wagner, 1998). Il s'agit en particulier de la solidarité avec les mouvements de libération (voir RAF, 1998). U. Meinhof considère que la solidarité figure parmi les qualités expliquant la position de leader du groupe prise par A. Baader[3]. Cette référence persiste y compris dans les textes tardifs de la RAF[4] qui se revendique comme une organisation voulant « imposer des réponses ayant du sens, et justes, dans la construction de liens solidaires et d'auto-organisation par en bas, partant de la réalité de la vie quotidienne des gens » (RAF, 1992)[5]. L'ambition demeure, dans la RAF, jusqu'en 1993 que « de notre côté se développe un mouvement d'en bas, qui est défini par la solidarité et la justice, du combat contre les "froids" sociaux, l'absence de perspective et la misère, ou bien les contradictions explosives resteront destructrices et la violence explosera : chacun/e contre chacun/e » (RAF, Commando Katharina Hammerschmidt, 1993). Un témoignage de quatre des membres du Mouvement du 2 juin, non repentis ni dissociés, place encore dans les années 2010 cette valeur au centre de ses actions : « les commandos armés étaient l'expression et le

---

[1] « Il nous faut transformer en victoire pour tous les prolétaires révolutionnaires ici, chaque lutte, chaque solidarité ailleurs. Et savoir consolider ce mouvement antagoniste d'unité par nos propres actions. Ce sont là les tâches essentielles de l'heure » (AD, 1992-1997).

[2] « Le camp de l'impérialisme où règnent la haine et le profit, la guerre et la barbarie, la misère et l'esclavage salarial, le fétichisme mystique et le chauvinisme, le camp de la dictature déclinant exploitation avec aliénation… Face à lui, le camp de la résistance et des luttes, le camp de la libération des peuples et de l'émancipation ouvrière, où vivent et se renforcent la solidarité, la collectivité et la démocratie directe » (AD, 1992-1997, « 1983-1985 Militarisme et intégration européenne »).

[3] « S'il est à la tête de la r.a.f., c'est parce que, depuis le début, il avait ce qui est le plus nécessaire à la guérilla : la volonté, la claire conscience du but, l'esprit de décision, la solidarité » (Meinhof, 1977, p. 183).

[4] « Les campagnes médiatiques contre les réfugié/e/s et le matraquage des antifascistes dans les rues montrent clairement les intérêts de l'État et du Capital à canaliser les mécontentements croissants dans une mobilisation raciste et réactionnaire. À l'encontre de cela il est difficile de cerner la possibilité de développer et d'imposer des réponses ayant du sens, et justes, dans la construction de liens solidaires et d'auto-organisation par en bas, partant de la réalité de la vie quotidienne des gens. […] La destruction du social est une des bases essentielles pour le pouvoir et la continuation du système capitaliste. Un contrepouvoir n'existera que s'il propose une alternative à la normalité des dominants dans cette société et au système. Cela signifie essentiellement : opposer une organisation à la destruction du social, l'aliénation et le chacun pour soi, et en arriver à des espaces sociaux où la solidarité soit vaste et d'où beaucoup prennent en main la responsabilité de développements sociaux – ce que nous appelons processus d'*appropriation sociale*. De cela vient une force d'attraction, car la lutte pour le social entre les gens est l'alternative sensible à la solitude dans le système, aux fascistes. Et de conclure : "La voie de la libération passe par le processus d'appropriation sociale, qui deviendra une partie de la nouvelle lutte internationale pour le bouleversement" » (RAF, « Nous devons trouver du neuf », août 1992).

[5] « La destruction du social est une des bases essentielles pour le pouvoir et la continuation du système capitaliste. Un contrepouvoir n'existera que s'il propose une alternative à la normalité des dominants dans cette société et au système. Cela signifie essentiellement : opposer une organisation à la destruction du social, l'aliénation et le chacun pour soi, et en arriver à des espaces sociaux où la solidarité soit vaste et d'où beaucoup prennent en main la responsabilité de développements sociaux – ce que nous appelons processus d'appropriation sociale. De cela vient une force d'attraction, car la lutte pour le social entre les gens est l'alternative sensible à la solitude dans le système, aux fascistes. C'est la base pour une conscience internationaliste, le sol sur lequel peut grandir la solidarité internationale. […] L'un sans l'autre, le développement des réponses sensées sans le développement des rapports solidaires de ceux/celles d'en-bas entre eux / elles – cela ne marche pas. Le présupposé au contre-pouvoir par en-bas, pour le développement révolutionnaire, est une conscience qui rend capable toujours plus de gens à agir ensemble. […] La voie de la libération passe par le processus d'appropriation sociale, qui deviendra une partie de la nouvelle lutte internationale pour le bouleversement » (RAF, 1992).

résultat de ce mouvement, ils en sont issus, ils en ont été nourris et en dépendaient – même si aujourd'hui certains ne veulent plus l'admettre. C'était une tentative pour traduire le caractère révolutionnaire latent du mouvement en actions exemplaires, en stimuler ainsi l'évolution et surmonter l'impuissance partielle du mouvement, par exemple devant les emprisonnements et devant la police »[1].

Au plan analytique, la solidarité a été appréhendée comme résultant d'un équilibre (un échange : *trade*) impliquant croyances et valeurs, dans une opération où l'individu adopte les valeurs caractéristiques du groupe qu'il rejoint et reçoit, en échange, les bénéfices de la cohésion collective, ainsi que nous l'avons antérieurement évoqué (voir Wintrobe, 2006, p. 171 et supra 3.4). Le fort sentiment de cohésion sociale qui en résulte produit un sens marqué du « nous » *vs*. « les autres », qui n'est toutefois pas propre aux organisations armées mais à tout groupe constitué autour d'une identité forte, qu'elle soit sociale, ethnique ou idéologique. La théorie du choix rationnel, qui tient compte des effets de passager clandestin inhérents à toute action collective, estime que, dans de telles organisations, la conduite des suiveurs ne peut être expliquée de la même façon que celle des leaders ou des chefs. En effet, les objectifs de ce type d'organisation sont des exemples de pur bien public (voir Samuelson, 1954) pour les membres suiveurs. Par conséquent, un suiveur rationnel (*i.e.* un membre ordinaire du groupe) devrait – conformément aux thèses des théories du choix rationnel, en matière d'action collective – opter pour une attitude de passager clandestin (*free rider*) (Olson, 1965), quelle que soit la force de sa croyance dans l'objectif poursuivi par le groupe[2]. Ainsi, il semble requis, pour expliquer la participation des suiveurs, de recourir à un autre élément. Wintrobe suggère, dans l'analyse des opérations suicides[3], que c'est le désir d'une solidarité avec le groupe (d'une cohésion collective ou encore du désir d'appartenance) qui intervient. La solidarité signifie « l'unité », « l'objectif d'être un » (*oneness of purpose*). Plus il y a de solidarité parmi les membres d'un groupe, plus ils sont capables de coopérer en tant que collectif ayant un objectif commun (voir Wintrobe, 1998, chap. 11). On présuppose, dans cette perspective, que le désir d'une identification au groupe constitue une caractéristique fondamentale des êtres humains (voir Brown, 1991).

Quel que soit l'objectif de l'organisation – une terre reconnue pour les Palestiniens ou les Kurdes, le retrait des forces d'occupation au Cashmere, en Tchétchénie ou en Arabie Saoudite – la contribution de l'individu à cet objectif ne peut être véritablement significative, aussi grand soit le sacrifice qu'il s'impose. Par conséquent, on ne peut attendre des gens qu'ils rejoignent de telles organisations ou qu'ils participent à leurs actions simplement parce qu'ils croient dans leurs objectifs. Pourquoi donc y participent-ils ? Théoriquement appréhendé, le fonctionnement interne des groupes semble suggérer deux hypothèses :

---

[1] Interview avec Ronald Fritzsch, Gerald Klöpper, Ralf Reinders et Fritz Teufel, « Mouvement du 2 Juin. Les irréductibles de Berlin », 21 octobre 2016, par Bewegung 2. Juni, https://www.lavoiedujaguar.net/_Bewegung-2-Juni_

[2] Certains entretiens soulignent *a contrario* l'importance de la conviction en la validité de l'objectif, dans la poursuite de la lutte, y compris lorsque des camarades perdent la vie (voir infra Laure, p. 141, note 1*). De même, Bommi Baumann explique en ces termes pourquoi il a rejoint les Tupamaros : « I had joined the group because of Georg. I knew that he had decided to do certain things and I did not want to abandon him » (Baumann, 1976, p. 185). De même et comme le souligne un militant italien d'extrême gauche : « quitting the terrorist organization was considered as "betrayal of those who were in prison": "We continued to fight above all for our comrades who were in prison… Choices [that could lead to] death, [to] individual death, were based on this very thing: solidarity with those who were in prison… A solidarity that… had become reciprocal blackmail between those who were inside and those who were outside"" (Life History, n° 26, p. 69) » (Della Porta, 2013, p. 245). Ou encore : « adherence to group norms then made leaving the organization more difficult. As an Italian left-wing militant recalled, "the idea of quitting the organization produced feelings of guilt because after having already paid such a price, to quit meant to admit that all that we had done had been useless" (Life History, n° 19, p. 63) » (Della Porta, 2013, p. 256).

[3] Wintrobe déploie une analyse des opérations suicides, postulant qu'il est possible de les comprendre comme un exemple extrême d'une classe générale de comportements dans laquelle n'importe qui peut s'engager.

a. En premier lieu, ces groupes sont caractérisés par un haut degré de cohésion sociale et de solidarité. Par conséquent, comme Post le mentionne « le fait d'appartenir à un groupe terroriste peut constituer la première (et unique) fois où ils appartiennent vraiment à quelque chose » (Post, 1990, p. 31). De la même façon, les individus qui sacrifient leur vie n'agissent habituellement pas seuls mais sont en général membres de groupes qui leur « demandent » leurs services (Hoffman, 1998 ; Pape, 2003 ; Ricolfi, 2005).

b. Deuxièmement, les membres de ce type de groupes nourrissent tous un ensemble de croyances extrêmes. Ainsi l'islam, tel qu'il est mobilisé par Al-Qaïda, n'est pas une doctrine purement religieuse mais constitue une doctrine qui a été largement réélaborée pour servir les finalités de l'organisation (Black, 2001 ; Gunaratna, 2002 ; Ruthven, 2000).

L'affirmation centrale de Wintrobe se résume ainsi dans la thèse selon laquelle « la cohésion sociale (*i.e.* la solidarité) et la conformité (*i.e.* la convergence des croyances et des points de vue) sont positivement liées » (Wintrobe, 2006, p. 17). Pourtant, comme nous allons le voir, cette thèse se voit invalidée pour les groupes étudiés car c'est plutôt l'inverse qui advient : les acteurs entrent dans les groupes et dans l'illégalité par solidarité[1] ; d'autres préfèrent sortir des groupes ou s'en éloigner, quand ils se sentent en désaccord avec eux[2]. Wintrobe estime pour sa part que les individus sont prêts à échanger leur autonomie contre de la solidarité, cette opération supposant de leur part qu'ils adoptent les croyances exigées par les membres du groupe de référence (organisations religieuses, partis politiques, mouvements sociaux, syndicats, organisations de lutte armée), lesquels en retour leur offrent de la solidarité (voir supra 3.3.1). Pour bénéficier de cette solidarité avec le groupe dont il est membre et d'un sentiment de cohésion avec ce dernier, l'individu en vient à adopter ses valeurs et ses croyances ainsi que le font les adeptes de groupes religieux, quand ils internalisent les valeurs et les croyances de leur religion. L'agent troquerait donc de l'autonomie contre de la solidarité, et adapterait ses préférences à celles du groupe (Wintrobe, 2006).

Les organisations extrémistes se caractériseraient ainsi par deux faits remarquables : d'une part, l'extrémisme de leurs croyances et l'intensité de la solidarité qui les unit, aucun de ces deux phénomènes n'étant en tant que tel irrationnel[3]. Au contraire, pour les comprendre, soutient

---

[1] À cette époque, « je vis en communauté, on file des coups de main, ça nous arrive de faire des coups de solidarité, quand il y a besoin de beaucoup de fric pour des camarades. Donc, on est capable à des moments d'être un peu malhonnête » (Jérémie).

[2] Voir supra 3.4 et l'extrait d'entretien avec Aña s'agissant de l'exécution de Schleyer.

[3] Wintrobe comme nombre d'autres auteurs s'empêtre dans une définition tautologique de l'extrémisme considérant que l'extrémiste est « une personne dont les buts et les points de vue sortent de l'approche dominante sur plusieurs questions ou dimensions » (Wintrobe, 2006, p. 170). Cette approche converge avec celle de Borum qui reconnaît que « par convention, le terme "extrême" renvoie à toutes les déviations eu égard à la norme » (Borum, 2011, p. 9). De même, Neuman pense pouvoir définir la notion d'« extrémisme » pour désigner des idéologies politiques qui s'opposent aux valeurs et aux principes fondamentaux d'une société (*core values and principles*). Dans le contexte des démocraties libérales, il peut être appliqué à toute « idéologie qui défend la suprématie religieuse ou raciale et/ou s'oppose aux principes fondamentaux des démocraties et des droits humains universels. Le terme peut aussi être utilisé pour décrire les méthodes par lesquels des acteurs politiques tentent de parvenir à leurs fins, c'est-à-dire en usant de moyens qui "manifestent un mépris de la vie, de la liberté et des droits humains d'autrui" » (Neuman, 2010, p. 12). S'agissant de la qualification d'« extrémisme » des croyances, on peut se référer à des publications récentes. Ainsi Gérald Bronner estime que « si la notion d'adhésion inconditionnelle à une valeur me paraît nécessaire pour cerner le phénomène cognitif de l'extrémisme, elle n'est pas suffisante. C'est bien la conjonction de deux facteurs qui permet d'esquisser l'univers mental du fanatique. En effet, adhérer *radicalement* à une idée n'est pas la même chose qu'adhérer à une idée *radicale*. Or, précisément, la spécificité de la pensée extrême tiendra au fait qu'elle adhère *radicalement* à une idée *radicale* » (Bronner, 2009, p. 136). Ou encore : « ce genre d'adhésion mesurée [à une croyance] nous distingue de l'extrémisme qui, par le croisement de deux facteurs, peut être défini comme *une croyance inconditionnelle en un énoncé faiblement transsubjectif* » (Bronner, 2009, p. 161). Voir le tableau 1 « les différentes figures de l'extrémisme » (Bronner, 2009, p. 173) articulé autour de quatre entrées : croyances peu sociopathiques *vs.* croyances très sociopathiques ; croyances relativement transsubjectives *vs.* croyances peu transsubjectives.

Wintrobe, il faut les considérer comme intimement liés. Plus précisément, ces deux phénomènes seraient le résultat d'un processus par lequel des croyances sont échangées contre de la solidarité ou de la cohésion sociale (voir supra 3.3). Ce processus a pour effet que la personne qui abandonne ses convictions perdrait quelque chose qui peut être nommé sa véritable « identité », son « indépendance de penser », son « autonomie » – ces trois dimensions étant pour Wintrobe équivalentes. D'un autre côté, l'individu ferait l'expérience d'une plus grande solidarité ou cohésion sociale ou du fait d'« appartenir à ». Nous verrons que pour les groupes étudiés, cette théorie se révèle caduque dans la mesure où les individus, précisément, « n'abandonnent » pas leurs croyances et ont, pour ceux que nous avons rencontrés, un sens renforcé de l'identité via leur participation à ces organisations armées. Pour autant, un sentiment très intense de solidarité existe dans ces groupes. Comment peut-on l'expliquer s'il n'y a pas cette forme de troc que revendique Wintrobe ?

L'analyse que nous proposons, *i.e.* fondée sur des données empiriques[1], permet de déployer une autre approche de la solidarité et de sa fonction dans les groupes armés que celle développée par Wintrobe. Cette analyse établit la pertinence d'une approche axiologique, soulignant à la fois le rôle fonctionnel de la référence à la solidarité mais également sa place comme fondement moral dans l'engagement individuel. Les entretiens suggèrent, de façon récurrente, une adhésion morale des acteurs à la valeur de la solidarité. Celle-ci s'avère être *première* dans la démarche qui les conduit vers une organisation (voir Nicolas[2], Gaya, Maud, Maurice[3]) ou qui les pousse à initier telle ou telle action[4], plutôt qu'elle ne vient « récompenser » un renoncement à ses propres croyances, au moment d'une adhésion à une organisation, dans un échange de valeurs et de convictions individuelles, au bénéfice de celles du groupe[5].

Notons toutefois que le type d'actions analysé, dans le cadre de notre enquête, ne concerne pas des actions suicides auxquelles Wintrobe fait partiellement allusion. De plus, nous exploitons un sens de la solidarité qui n'est pas exactement celui que met en avant Wintrobe – plutôt fondé sur la cohésion, sur le fait d'être membre de. Nous nous appuyons en revanche sur le sens propre du terme qui consiste à apporter son aide, à ne pas se dérober au « lien contracté [formellement ou informellement] par des personnes répondant en commun d'une obligation solidaire » (*Trésor de la Langue Française*) ni à la « responsabilité mutuelle qui s'établit entre les membres d'un groupe social » (*TLF*).

L'analyse proposée par Wintrobe se déploie à partir d'une interprétation d'inspiration économique fautive de la solidarité, conçue comme un bien privé, et finalement peu pertinente pour l'analyse de certains groupes sociaux. Si le sens de la solidarité comme sentiment de cohésion avec le groupe peut, d'une part, être évoqué comme tel, c'est en particulier à l'occasion d'expériences d'incarcération, par exemple vécues par Cyprien ou Patxi[6]. D'autre part la

---

[1] L'analyse menée, dont nous exposons ici les résultats, procède de l'exploitation systématique, dans les entretiens conduits, des occurrences spontanées de la référence à la solidarité en tant que telle et à ce qu'elle revêt, ainsi que des réponses à la question : « Il y a eu beaucoup de prisonniers dans votre organisation. Certains camarades sont morts, qu'en pensez-vous ? Qu'est-ce qu'ils représentent pour vous ? Y pensez-vous parfois ? »

[2] Voir infra 5.2.1.α, p. 270, note 4*.

[3] « À l'arrestation de Puig Antich, Rouillan est venu demander un coup de main aux amis de Toulouse, et c'est comme ça que nous, on est entré dans la solidarité. À l'origine, c'est ce groupe de Toulouse qui a essayé de monter une coordination pour aider les copains arrêtés en Espagne » (Maurice).

[4] « Il y a plein de gens qui étaient venus de se réfugier en France et… la solidarité a beaucoup joué pour aider ces gens-là, donc c'était juste, je pense, d'aider, d'essayer d'aider ces gens-là. On fabriquait des faux papiers et autres, on aidait les gens à trouver des logements, tout ça, ça demande du fric. Donc le fric… il y avait déjà des crédits à l'époque, mais on hésitait à demander des crédits, donc on le prenait directement dans les banques » (Maurice).

[5] D'autres exemples, comme le discours de Laure, suggèrent les limites de la thèse défendue par Wintrobe. C'est bien parce que les individus sont convaincus des limites de l'action légale – comme ils le répètent à de multiples reprises – qu'ils passent à une autre forme d'action.

[6] Patxi qui a perdu un camarade alors qu'il posait un explosif avec lui, lit rétrospectivement cet événement comme décisif : « Oui. C'est sûr que c'est les premières choses qu'on pense : les dégâts, les frères d'armes qui tombent.

jouissance de ce bien privé s'inscrit dans un réseau de solidarité réciproque où l'un ne peut bénéficier de ce bien, sans qu'il ne permette à l'autre d'en jouir. C'est du fait de ce point de départ erroné qu'il ne peut, ainsi que Wintrobe le déplore, appliquer la théorie du passager clandestin à la réception de la solidarité par les membres de groupes terroristes. Dans les groupes que nous étudions, celle-ci intervient comme un bien partagé dont la jouissance est aussi bien privée que collective. De ce point de vue, le discours de Julien est très instructif. La solidarité signifie notamment de ne « jamais abandonner un copain »[1]. On peut admettre toutefois qu'il s'agit peut-être là d'une spécificité des organisations de gauche et des groupes de libération nationale plutôt que nationalistes, *i.e.* de droite. La solidarité y constitue non seulement un horizon normatif, celui de la construction d'un monde où les individus seraient solidaires entre eux – plutôt qu'en concurrence et pris dans des rapports d'exploitation ou d'égoïsme par exemple – mais elle intervient dans ces groupes comme un principe effectivement mis en œuvre qui revêt, dans le cadre de la lutte armée, une dimension fonctionnelle ou opérationnelle.

Wintrobe reconnaît toutefois que la non applicabilité du problème du passager clandestin à la réception de la solidarité peut expliquer pourquoi une personne rejoint une organisation dont les croyances et les objectifs sont comparables aux siens et pourquoi des personnes qui ont des croyances analogues à celles des organisations extrémistes ont davantage tendance à rejoindre ou à participer à ces organisations que celles qui n'en ont pas. La raison en est que plus les croyances de l'individu sont en accord avec celles qui sont au fondement de l'organisation, plus faible est le sacrifice requis, quant à l'autonomie individuelle, pour bénéficier de cette solidarité. Par conséquent, un individu rejoindrait une organisation dont les croyances sont proches des siennes, non pas parce qu'il pense que ses propres efforts vont constituer une différence tangible pour la réalisation des objectifs de cette dernière, mais parce que le chemin qui le conduit à bénéficier de cette solidarité se parcourt à moindre frais (voir Wintrobe, 2006, p. 178)[2]. Enfin les thèses de Wintrobe présentent le défaut de ne pas expliquer comment un individu peut adopter une croyance dont il n'est pas antérieurement convaincu.

D'autres facteurs, en revanche, permettent de comprendre la genèse de cette solidarité et le rôle qu'elle revêt dans les organisations illégales étudiées. Se nouent, au sein de ces dernières, des liens affectifs, interprétés par certains de leurs membres à travers le prisme de la métaphore familiale, tels William, à l'occasion de l'évocation de l'objectif de libération du premier cercle de la RAF, dont les membres :

> « étaient comme une famille et qui n'ont jamais été comme la propre famille qui est un château-fort, avec qui l'on est en rupture et que l'on n'a jamais vue ».

Ces liens, très étroits, se décrivent également comme ceux de « frères d'armes » ainsi que le souligne Paul, à l'occasion de l'évocation des risques pris dans la lutte armée (voir supra 3.4, p. 105, note 1)[3]. La cohésion, au sein de ces collectifs, à l'image de celle de toute communauté, se fonde donc sur des interactions en face-à-face, des relations complexes et multi-facettes entre ses membres, la solidarité, des liens émotionnels (voir Glaser, 2004). Ces discours illustrent une

---

Après c'est la libération, les gens qui ont été libérés, le soutien dont on fait toujours preuve quand on est libéré ou autre. On n'est jamais seul ». En particulier dans les prisons de haute sécurité, les conditions de vie sont si hostiles que le prisonnier ne peut les supporter qu'à condition de se sentir faire partie d'une communauté plus large, d'une vérité plus englobante et générale, laquelle l'autorise à percevoir sa propre existence en tant que prisonnier comme simplement temporaire (voir aussi Boock, 1981).

[1] Voir citation liminaire de Julien en entrée du sous-titre évoquant « l'éthique révolutionnaire en vrai ».

[2] Ainsi Aña, interrogée sur le souvenir des camarades qui sont morts, considère que « le sentiment le plus important à ce sujet, pour moi, est que je me sens liée aux gens avec qui je me suis engagée pour un objectif commun ».

[3] Voir aussi Vicenzo, Amandine, Rémy. Comme des acteurs, interrogés dans le cadre d'autres enquêtes le reconnaissent : « to be politically active means to organize your everyday life in such a way, that makes it difficult to have relations with those who are not » (Life History, n° 9, p. 250, in Della Porta, 2013, p. 248).

représentation de la vie en clandestinité comme caractérisée par « des relations absolument humaines » (voir Gaya), « des relations libérées de tout intérêt matériel », « une générosité affective » et une « solidarité même dans les petits riens ». D. Della Porta a souligné le rôle de la focalisation affective, dans les groupes clandestins marqués par une réduction progressive des liens affectifs au groupe resserré de camarades en clandestinité (voir Della Porta, 2013, p. 243). Ces mécanismes affectifs ne doivent toutefois pas être isolés des processus cognitifs également à l'œuvre dans ces groupes, ces deux mécanismes présentant des interactions, de sorte que les liens affectifs alimentent une certaine représentation de la réalité extérieure qui, en retour, nourrit la focalisation d'émotions positives sur un cercle extrêmement restreint.

En outre, les actions menées par des groupes décrits comme terroristes sont une activité de groupe, impliquant des relations entre un petit nombre de personnes (Crenshaw, 1981, p. 393). Ainsi une étude des interactions au sein des membres du réseau Al Qaeda a permis de mettre en évidence plusieurs types de liens et de formes de solidarité au sein de leurs composantes (voir Khosrokhavar, 2006, p. 359). Un premier type de solidarité repose sur des liens d'amitié locale, des interconnaissances de quartier, qui associe une bande de copains cherchant à se réaliser ensemble, dans une entreprise qui *fait sens* et assure leur revanche sur une société souvent impersonnelle, cruelle et excluante, sinon raciste. Une deuxième forme de solidarité – en l'occurrence plus fréquente – consiste dans l'agrégation d'un petit groupe de jeunes autour d'une figure charismatique (voir Dumont, 1983). Enfin la solidarité peut se nourrir de liens familiaux donnant lieu à une cellule activiste constituée des membres mâles de la famille, à laquelle les femmes apportent leur complicité.

On ne trouverait pas, à l'extrême gauche, de cellules nourries par des liens familiaux, excluant les femmes. Du côté basque, la socialisation primaire joue un rôle notable dans les formes d'engagement individuelles (Lacroix, 2013, p. 5). L'action illégale ainsi que des exigences de sécurité imposent un fonctionnement en petites cellules de quelques personnes, souvent nourries, pour les groupes à tendance anarchistes au moins, par des liens affinitaires[1], et œuvrant en réseaux[2]. Qu'il soit question des GARI, d'AD, du Mouvement du 2-Juin mais aussi de la GP ou des NAPAP, les individus s'engagent dans et participent – voire parfois initient – des collectifs d'action. La dynamique affinitaire constitue un ferment. Les membres de ces cellules se connaissent souvent avant même de fomenter les actions pour lesquelles ils sont restés célèbres ou d'entrer dans la clandestinité. Chaque cellule a une autonomie propre. Les cellules du Mouvement du 2-Juin ont envisagé de se réunir en assemblées de délégués de celles-ci mais ce projet n'a pas abouti (voir Della Porta, 1995, p. 118). À l'exception de la GP, ces groupes ont pour caractéristique, dans les cas étudiés, d'être des structures souples, regroupant peu

[1] Voir Peter en atteste : « ces groupes autonomes, ils sont nés… à travers à l'affection, à travers une confiance réciproque entre les gens. Il y a pas eu un programme politique, on n'a pas décerné des brevets de ça, il n'y a pas eu le stade 1, 2, 3, 4, 5. La subjectivité, ça amène bien sûr des gros problèmes et on en a tous eu mais… c'est une façon d'être dans une relation affective avec quelqu'un, une amitié profonde, une confiance, un amour. On a toujours tourné comme ça par groupes d'affinité. C'est pour cette raison qu'il y avait des groupes où ils étaient 18 ou 20, d'autres 3 ou 4, voire 1 ! C'était aussi parce que ces quatre-là, ces 10 ou ces 18 se connaissaient parfaitement, se faisaient confiance et s'aimaient. J'emploie un mot… Non, avaient une relation de grande affectivité… – Rebecca : et de grande confiance, c'est chouette la confiance ».

[2] « Nous nous sommes liés tout de suite avec les camarades de Padoue, et à travers eux, à ceux de Milan, Turin, Bologne : Rome, Naples, à savoir *grosso modo* à ce qui serait dénommé la mouvance de l'Autonomie ouvrière) (*l'area dell Autonomia operaia*). Celle-ci, d'ailleurs, resterait jusqu'à la fin une mouvance, car même si certains poussaient vers une organisation centralisée, il n'y aurait jamais d'organisation nationale de l'Autonomie mais un réseau de groupes. Au mieux, nous sommes arrivés à des formes de coordination d'initiatives et de campagnes politiques, à des échanges et à des aides matérielles différentes sortes de solidarités – parce que chacun justement, voulait être autonome » (Stella, 2016, p. 96). Ceci se vérifie dans les trois pays étudiés (*i.e.* pour AD, les groupes anarchistes des années 1970-1980, l'Allemagne et l'Italie). En revanche tel n'est pas le cas d'une organisation hiérarchisée comme ETA quoique les opérations soient réalisées par des commandos de quelques personnes seulement.

d'individus et au sein desquelles la solidarité revêt une fonction de cohésion forte[1]. La souplesse des structures – *i.e.* la possibilité, confirmée lors des entretiens, d'en sortir sans conséquence vitale – interdit de parler d'embrigadement. Les groupes étudiés ont en outre bénéficié du soutien de larges réseaux de solidarité[2].

En Allemagne, le contact direct entre les groupes contestataires constitue sans aucun doute un moment important dans la solidarité internationale du mouvement étudiant[3]. Après le congrès de Berlin des 17-18 février 1968, cette solidarité a commencé à œuvrer : Alain Krivine, qui avait hébergé Rudi Dutschke, organise suite à l'attentat contre ce dernier le 12 avril 1968, une grande manifestation de solidarité à Paris utilisant, face à la police, les tactiques de la surprise apprises à Berlin. À Berlin, un groupe de 200 étudiants et professeurs commence en 1974-1975 une grève de la faim dans les locaux de l'Université par solidarité avec les détenus parmi lesquels figure Holger Meins[4]. En Allemagne de l'ouest, la RAF a bénéficié de la solidarité de dizaines de milliers de personnes et d'organisations militantes, telles le Mouvement du 2 juin, les Cellules Révolutionnaires, la Rote Zora mais également de celle du Front Populaire de Libération de la Palestine (FPLP)[5]. La libération des prisonniers constitue, pour ces organisations, une « preuve de la solidarité », intervenant comme une « nécessité de la lutte »[6]. De même, une solidarité s'affirme entre les prisonniers de Stammheim avec ceux de la résistance palestinienne en grève de la faim en mars 1977[7]. En Italie, PL avec LC recueillent des fonds pour une campagne appelée de manière significative « Des armes pour le MIR », le *Movimento de Izquierda Revolucionaria* chilien, qui résistait les armes à la main au régime de Pinochet. S. Segio souligne que « ça a été un moment de solidarité internationale, mais aussi un moment essentiel dans la définition d'un projet et d'une perspective politiques » au sein de PL.

Du fait de l'intensité et de l'étroitesse de ces liens intersubjectifs, on a considéré, sans nécessairement s'appuyer sur des enquêtes ethnographiques, que les interactions entre les membres du groupe pouvaient être plus importantes dans la constitution des comportements

---

[1] Le Mouvement du 2-Juin était très critique à l'égard de ce qu'il percevait comme le modèle fortement clandestin et hiérarchisé de la RAF. Comme le souligne l'un de ses membres : « we did not have directive cadres like the RAF. We considered ourselves part of the left-wing movement. Our aim was to support the mass campaigns with militant actions » (cité in Della Porta, 1995, p. 132). The B2J was in fact structured into something akin to affinity groups, made up of three to nine people who had often known one another before joining the clandestine organization. The small groups were autonomous from one another, but they had plans to of assemblies of delegates of the various nuclei, which however never materialized (Della Porta, 1995, p. 118) ».

[2] Ainsi Sylvain rapporte qu'« à l'époque, j'avais plein d'amis qui étaient pas d'accord avec ce que je faisais, qui étaient pas du tout "politisés", comme on dit entre guillemets, mais qui avaient avec une conscience sociale, qui savaient très bien qu'ils étaient exploités, qui étaient assez d'accord avec nos idées c'est pour ça qu'ils acceptaient de me donner un coup de main. J'ai des gens qui m'ont planqué des trucs chez eux sans me demander ce que c'était, simplement parce qu'on se connaissait. On avait des choses en commun ». On sait que pendant des décennies ETA a joui du soutien de la population et les sept années de clandestinité de Philippe Bidart, par exemple, n'auraient pas été possibles sans une aide conséquente de la population d'Iparralde.

[3] Comme en témoigne le journal de la Jeunesse communiste révolutionnaire (JCR) : « à l'issue de la manifestation s'est établie une coordination entre une douzaine d'organisations de jeunesse d'Europe. Son but était d'impulser et d'unifier l'action de solidarité au Vietnam sur les bases internationalistes… » (Avant-garde Jeunesse, n° 9 de janvier-février 1968, p. 3 consacrée au congrès de Berlin des 17-18 février 1968).

[4] Membre de la première génération de la RAF, arrêté avec Andreas Baader et Jan-Carl Raspe en 1972.

[5] Voir le détournement d'avion à Mogadiscio en 1977 demandant la libération de prisonniers politiques européens mais surtout allemands.

[6] Voir la prise d'otage de Peter Lorenz en 1975 qui a permis la libération de cinq prisonniers politiques, celle des employés de l'ambassade allemande de Stockholm en 1974 et l'enlèvement de Hanns-Martin Schleyer.

[7] Des textes ultérieurs le confirment : « ces grèves de la faim menées contre des conditions extrêmement dures avaient surtout pour fonction de maintenir la cohésion du groupe. Elles étaient en effet les seules actions collectives possibles en prison. Pendant la grève de la faim, l'intérêt individuel est soumis au but collectif révolutionnaire et malgré l'isolement le groupe continue d'exister. En menant ces actions, la R.A.F. a aussi misé sur le développement d'une solidarité au moins émotionnelle dans la gauche allemande qui aurait pu se transformer, en solidarité politique. Il s'agissait de dévoiler le "vrai visage" de la social-démocratie, un visage brutal » (RAF, 2008).

que les dispositions psychologiques individuelles, laissant supposer l'existence d'un phénomène d'entraînement mutuel entre ces individus[1]. Cette dynamique toutefois demande à être relativisée et nuancée, dans la mesure où elle s'inscrit dans un contexte où se nouent des interactions avec les pouvoirs publics, où émergent des contre-mouvements, où existent des organisations similaires, l'ensemble portant emprunts réciproques, logiques de concurrence, jeux d'alliances et d'opposition (voir Sommier, 2008)[2]. L'importance conférée aux effets d'entraînement tient à un phénomène de focalisation à la fois sur le groupe (échelle mésosociale) mais également sur le contexte strictement national. Or le groupe « terroriste » n'agit pas ni ne se structure indépendamment d'un contexte où intervient une pluralité d'acteurs et de facteurs.

On ne peut occulter toutefois le fait que le groupe et ses membres vivent et prennent des décisions dans des conditions de stress extrêmes. En tant que minorité clandestine, les membres d'une organisation terroriste sont isolés de la société, y compris lorsqu'ils vivent dans un « *underground* ouvert » (Begin, 1951). L'illégalité a pour effet que les clandestins ne peuvent se confier et n'avoir confiance que les uns dans les autres. La nature de leur engagement les coupe, en particulier pour les organisations de guérilla, de la société[3]. La littérature a longtemps souligné que le fonctionnement des organisations clandestines et de ces communautés fermées interdisait de les quitter, si ce n'est à un coût très élevé, ce coût n'étant pas nécessairement le risque de la mort par représailles mais se trouvant lié au renoncement à un réseau de relations sociales et à la confrontation aux difficultés de réinsertion dans la vie sociale ordinaire (voir Felices-Luna, 2008). La clôture des groupes et l'isolement qui l'accompagne peuvent alimenter la perception d'un environnement extérieur hostile, laquelle intensifie les croyances partagées, la force de l'engagement et tend à rendre impérative la foi dans la cause (voir infra Laure, en note supra et Della Porta, 2013, ch. 7-8). Martha Crenshaw considère que la solidarité, au sein d'un cadre de réassurance mutuelle et de camaraderie – dans lequel les membres du groupe renforcent mutuellement leur sentiment de faire ce qu'il est bien de faire, d'avoir raison ou d'être dans le juste (*righteousness*) –, contribue à entretenir chez eux une image d'un monde hostile et le sentiment d'être investi d'une mission (Crenshaw, 1981, p. 393). La valeur attribuée à la solidarité par les groupes terroristes tiendrait ainsi à leur confrontation à des dangers, à la pression sous laquelle ils vivent, aux conflits moraux dans lesquels ils sont pris (voir Gray, 1970)[4]. Nous verrons toutefois que ces facteurs négatifs ne suffisent pas à expliquer la valeur cardinale de la solidarité, en particulier dans les groupes étudiés où celle-ci constitue un principe axial des idéologies envisagées. Les analystes, comme M. Crenshaw, ont tendance à considérer que l'attachement à la solidarité procède de la nature de l'engagement assumé. Dans cette lecture, les terroristes ne seraient pas forcément des personnes qui chercheraient à « appartenir à » un groupe ni ne seraient en quête d'une intégration personnelle à ce dernier[5], via un engagement

---

[1] Ces effets d'entraînement sont perceptibles dans les propos de Julien, quoique l'engagement de ce dernier ait été entièrement réalisé en conscience (voir supra 3.4, p. 102-103*). Les entretiens avec les membres d'AD qui ont porté le congrès du 1er août 1982 montrent toutefois que la possibilité d'une dissociation de certaines organisations, au moins, demeure réelle.

[2] On a ainsi montré que si le résultat immédiat de vagues de protestation consiste souvent dans le développement de certaines formes de violence, celles-ci tendent à évoluer au fil des cycles, de sorte que tout en étant, à l'origine, occasionnelles et défensives, elles tendent ensuite à devenir de plus en plus organisées et ritualisées. Ainsi, à la fin du cycle de protestation, bien que le nombre et la taille des événements marquants au sein de cette dernière tendent à reculer, des formes de violence illégale émergent. L'une des raisons de cette escalade semble résider dans la rivalité entre les organisations, dans un environnement où pullulent les mouvements sociaux, les « chapelles » ou les clans – partageant les mêmes orientations, parfois alliés sur certains sujets – ainsi que des secteurs plus larges des mouvements sociaux impliquant une pluralité d'acteurs (Della Porta, 2013, p. 285).

[3] Ce qui ne se vérifie pas avec IK ni partiellement avec ETA.

[4] Le chap. 2 de Gray décrit des expériences similaires parmi les soldats au combat.

[5] Ainsi William reconnaît le caractère progressivement autocentré de son engagement : « il y a eu un grand mouvement international commun – le mouvement anticolonial, anti-guerre du Vietnam – et l'on voulait y appartenir. Ils luttaient contre la menace générale dans le monde et nous voulions être inclus là-dedans. C'est

idéologique, mais une fois qu'ils sont embarqués sur la voie du terrorisme, ils auraient désespérément besoin du groupe et de la cause.

Le passage à l'action et à l'action illégale induit voire requiert la constitution d'une solidarité effective, laquelle constitue l'une des conditions nécessaires de la pérennisation de la lutte. S'il est incontestable que, du fait des actions entreprises et du franchissement de la légalité, les acteurs rencontrés dépendent de la solidarité pour échapper à la répression, en revanche parmi les groupes d'extrême gauche et de libération nationale étudiés, se dessine un investissement spécifique [du sens] de la solidarité. Celle-ci signifie d'abord le souci de l'autre comme le suggère Julien (ne « jamais abandonner un copain ») ou encore Paolino :

> « en tant que bon militant communiste, ce qui me préoccupait [lors des actions], c'était que mes camarades reviennent sains et saufs chez eux, c'était ça que le PCI m'avait appris. Les militants, c'était tout. Et donc cela explique la solidarité, y compris dans ces moments, qui s'est développée aussi pour les braquages. Ma préoccupation principale a toujours été que ceux qui étaient avec moi devaient revenir avec moi. Personne ne devait y rester ».

Toutefois le sens de la solidarité porté par ces groupes d'extrême gauche et de libération nationale dépasse très largement le réseau restreint des camarades les plus proches. Elle s'entend comme la solidarité du prolétariat[1], des opprimés[2] et de tous ceux qui sont en lutte contre le système. Cette dimension est par exemple très présente parmi les membres d'AD[3]. Nous avons précédemment mis en lumière cette dimension (cf. 3.1.1 et 3.1.2) dans la description de l'horizon axiologique vers lequel se portaient les actions de ce groupe[4]. Ainsi la volonté de réaliser un monde de solidarité a animé une partie des acteurs de l'époque que ce soit en France, en Allemagne[5] ou en Italie[6]. La solidarité dénote alors l'unité de la communauté humaine (Gabrielle) et le plus large partage des richesses (Ziggy[7]).

Si la solidarité est requise en soutien à ceux qui sont aux prises avec la répression, elle peut également jouer un rôle moteur dans le franchissement des barrières de la légalité. Les occurrences de ce phénomène sont multiples qu'il soit question d'« expropriations » permettant

---

devenu important et puis au fil du temps, c'est devenu très important de faire cela pour soi. Vous savez, je n'ai pas agi pour les autres mais j'ai fait cela pour ma propre intégration, c'est ce que je voulais depuis le début et donc je me suis dit que je ne voulais pas sauter là-dedans en me mentant à moi-même à propos d'un double-standard (*d'une hypocrisie*) et c'est pourquoi au final, j'ai fait cela pour moi ».

[1] Comme le rappellent les propos de Gabrielle : « il y avait la conscience de la solidarité. […] Une bonne conscience de classe. Et tout ça, se vit aisément, naturellement ».

[2] Cette convergence s'illustre dans le discours d'Aña (voir supra 3.4, p. 133, note 2*).

[3] Gabrielle est celle qui l'exprime de la façon la plus imagée, en évoquant les cinq doigts de la main (voir supra 3.2.2, p. 59*).

[4] Sylvain, qui s'est pourtant éloigné d'AD en 1982, fait écho à Gabrielle sur ce point : « je suis pour la réalisation du communisme… sur la terre entière, le partage quoi, le règne de la fraternité et de la justice ».

[5] Voir supra Ludwig affirmant avoir « mené un combat armé […] pour un monde meilleur et plus juste » (3.2.1, p. 100, note 2*). Voir également son interprétation de l'égoïsme contemporain (3.3.1, p. 84, note 3*).

[6] « J'aime bien cette idée – de faire évoluer l'espèce humaine avec le communisme, la solidarité entre les personnes plutôt que la compétition, mais c'est finalement la logique capitaliste qui a gagné la bataille, avec la compétition des hommes les uns contre les autres » (Marco).

[7] « Je suis attaché à la notion du partage. Ça va faire gnangnan mais c'est vrai, j'y crois, c'est pour ça que je continue de militer. F. Copé dit que le prix du pain au chocolat est à 15 centimes. Beaucoup de gens ne comprennent pas le partage des richesses, un mec à 2.500 balles qui se positionne dans le camp des dominants [il y est pas] c'est une meilleure compréhension de l'économie pour comprendre qui touche quoi, et de donner une réponse logique. La notion de partage, d'éducation populaire, de comprendre le monde qui nous entoure, comment ça fonctionne, comment l'économie fonctionne, comment le conditionnement fonctionne, comment la logistique fonctionne. Aujourd'hui à gauche, il y a pas de réponse par rapport au monde d'aujourd'hui, parce que on comprend pas comment le monde fonctionne. On construit le rapport de forces sur des idées théoriques qui datent de 100 ans et le monde a évolué, la réalité a changé. Donc, pour résumer : Éducation populaire, partage, choix » (Ziggy).

d'aider des camarades en difficulté, nationaux ou étrangers[1], de la réalisation de faux papiers à l'attention de ces derniers, voire d'enlèvement. Si l'enlèvement du banquier Angel Balthazar Suarez par les GARI, pour intercéder en faveur de la libération des prisonniers politiques en Espagne, ayant accompli une partie de leur peine, est connu[2], on connaît moins les velléités d'enlèvement par le groupe du footballeur Michel Platini, pour dénoncer les conditions de détention et les disparitions des opposants politiques en Argentine. Cette solidarité internationale conduit les acteurs à prendre des risques qui les mèneront souvent en prison[3]. Elle dépasse parfois les barrières idéologiques puisque certains anarchistes avouent avoir apporté leur aide aux clandestins d'ETA, qualifiés par eux de « nationalistes ». Cet internationalisme sous-tend également l'aide procurée par l'extrême gauche française (AD) à l'extrême gauche turque en exil, au moment du coup d'État du 12 septembre 1980, ainsi que les liens entre les groupes allemands et les organisations palestiniennes de libération (voir Klein, 1980).

Plus encore que la justification de délits, la solidarité est investie d'une fonction paradigmatique et s'inscrit dans le « vocabulaire des motifs », légitimant la lutte armée. Ce « répertoire » de la justification constitue un thème dominant et largement partagé dans les groupes étudiés. Ainsi le fait de s'armer est présenté par Éric, qui œuvra au sein de *Prima Linea*, comme une nécessité pour « défendre la classe ouvrière et les classes sociales, qui ne possédaient pas les moyens de défendre leurs intérêts », c'est-à-dire en solidarité avec ces groupes sociaux[4]. Cette détermination a joué un rôle crucial dans la prise d'armes ainsi que le souligne Alessandro Stella, interrogé sur les événements qui ont eu, pour lui, un rôle décisif :

> « la mort de mes camarades a eu un rôle décisif. Je raconte dans mon livre comment c'est décisif pour la prise des armes, le coup d'État de Pinochet au Chili, l'expérience de Che Guevara évidemment, et l'appel de Che Guevara, la révolution dans le monde entier, être révolutionnaire dans le monde entier. Ce qui était très fort parce que depuis lors l'internationalisme – ce qu'on appelait alors internationalisme, aujourd'hui on appellerait ça globalisme – était un sentiment très important, très important parce qu'on se sentait proche des Japonais d'extrême gauche, vous voyez ! […] À l'époque on se sentait *frères* avec les camarades japonais, les Blacks Panthers aux États-Unis, parce qu'on se sentait participer d'un mouvement qui se voulait de révolution mondiale ».

---

[1] Ainsi Peter et sa compagne se souviennent des « expropriations » anarchistes en solidarité aux camarades : « Peter : on a pris beaucoup d'argent dans les banques. Rebecca : pour vivre comme ça ou donner des possibilités à autres aussi, c'était la seule façon de pouvoir le faire. Ça nous posait aucun problème, ça m'a jamais posé un problème voler de l'argent, je trouvais que ça peut servir ».

[2] Voir *Le Monde*, 30 mars 1981 ; Ariza et Coudray, 2013 ; voir aussi le documentaire réalisé sur les GARI par Nicolas Réglat, 2013.

[3] « En 81, 82, 83, les Italiens, les Allemands, les groupes autonomes espagnols de Madrid, il y a eu beaucoup de monde ici, qu'on a accueilli… Ça fait partie aussi de la solidarité, leur donner de l'argent, des papiers surtout, de pouvoir se loger… Ou trouver un boulot pour certains » (Peter). Le soutien à AD de la part de la mouvance – dont Émilie faisait partie – a conduit nombre de ces individus à la prison. Émilie, par exemple, a été inculpée pour association de malfaiteurs « Action directe » mais relaxée en appel, et condamnée pour faux et usage de faux. Elle a été incarcérée pendant quatre ans.

[4] Interrogé sur la possibilité de parvenir aux objectifs de PL, sans violence, il répond : « non, on n'aurait certainement pas créé cette organisation, parce que justement cette organisation a été faite pouvoir disposer de tous les instruments que la classe ouvrière, ou disons les classes sociales exploitées, n'avaient pas en leur possession pour défendre leurs intérêts propres. Elle était justement, comment dire, exploitée… Moi, je suis allé du côté des structures qui existaient dans l'autonomie ouvrière, c'est-à-dire le collectif de la *Via dei Volsci*, et ensuite les *Colletivi politici veneti*… avec lesquels j'avais d'ailleurs eu des contacts dans les années précédentes, justement pour dire : "vous savez, moi je crois que la lutte sociale doit être reconstruite, en partant des lieux de production, des lieux de conflit social, et j'ai ce type de structure qui est restée intacte, à disposition, qui pourrait servir dans le cas où on déciderait d'intervenir sous différentes formes, des formes complémentaires" » (Éric).

On trouverait des échos de cette interprétation en Allemagne dans les propos de William, faisant allusion à cette solidarité internationale, lorsqu'il évoque l'objectif qu'il poursuivait en entrant dans la RAF et qui est confirmé historiquement : « il y a eu un grand mouvement international commun – le mouvement anticolonial, anti-guerre du Vietnam – et l'on voulait y appartenir. Ils luttaient contre la menace générale dans le monde et nous voulions être inclus là-dedans ». Au pays basque nord, se tisse et s'affirme – dans l'analyse *a posteriori* des faits et les discours – un lien analytique entre lutte armée et solidarité. Telle est la conviction qui traverse aujourd'hui les paroles de Frédéric : « la lutte armée c'est quand même des actions armées qui sont suivies dans des secteurs particuliers avec des revendications bien précises dans le cadre d'une lutte plus globale, avec une stratégie, qui est basée *aussi* sur la lutte armée, avec un mouvement politique, avec des comités de soutien, avec des structures solidaires, tout ça qu'on met en place. C'est ça qui est intéressant dans la lutte armée. En fait, c'est toute cette organisation-là de solidarité. On sort de la théorie ». Ainsi la solidarité ne lie pas seulement les uns aux autres les membres de l'organisation armée mais également leurs soutiens légaux. En cela, les entretiens permettent de saisir le rôle très spécifique des phénomènes de solidarité dans le cas basque, que ceux-ci jouent entre le nord et le sud ou bien entre l'organisation armée IK et les Basques eux-mêmes[1]. L'ancrage d'IK dans le pays a permis à ses membres d'y trouver le soutien idéologique ainsi que l'appui logistique, qui a rendu possibles des années de clandestinité pour certains d'entre eux[2]. La description que Frédéric propose du contexte de l'époque permet d'en prendre conscience :

> « c'est ce qui a permis à moi et aux autres militants qui avaient été en prison, de résister en prison et de rester toujours déterminés. Et puis ce qui nous renforçait dans notre motivation, c'est que… et moi, en tous cas, et pour les autres militants c'est pareil aussi mais pour parler de moi, dans la clandestinité, on avait beaucoup de soutien, donc on avait le contact avec les gens. On avait des retours, et des fois on avait des critiques mais ils continuaient à nous aider. Mais ils disaient parfois : "On n'est pas d'accord avec ça", on va essayer d'éviter de refaire des conneries, la même connerie – on en refait d'autres après mais bon ! C'est normal, c'est avec la pratique, c'est des choses qui arrivent. Mais on avait ce contact avec les gens, et cette solidarité et des gens qui prenaient des risques pour nous. Parce que dans les années 1980… les années 1970, la lutte qui s'est mise en place, les actions, et tout ça, il y avait beaucoup de sympathie dans la population, y compris chez ceux qui n'étaient pas abertzales. Et après avec la répression, y compris dans le mouvement, il y a la peur qui rentre, parce qu'ils jouent sur ça effectivement. Donc il y a beaucoup de débats aussi qui naissent. Mais dans les années 1980, il y a en a qui doutent, et qui se mettent un peu sur le côté, et qui continuent à lutter mais d'une autre manière et il y en a d'autres qui viennent aider. Plus la répression se renforce et plus il y a des gens qui sont déterminés à apporter leur aide. Et qui sont solidaires, et qui prennent des risques, qui prennent des risques autant que nous. Et dans les années 1980, on était très recherché : ils faisaient beaucoup de… propagande. Ils mettaient des affiches avec nos têtes, et pas des mises à prix mais des récompenses pour ceux qui apportaient des informations. Donc ça met une certaine ambiance, en

[1] Comme Frédéric, membre du noyau historique d'IK, le souligne : « On a reçu aussi l'influence du sud, du pays basque sud, les luttes qui se menaient là-bas contre le franquisme et la solidarité qu'il y avait entre le nord et le sud parce que les militants du sud, quand ils ont commencé à se rebeller contre le franquisme, et immédiatement il y a eu une très grande répression. Et immédiatement les militants qui ont pu s'échapper, se sont réfugiés ici au nord. Et s'est mise en place automatiquement une solidarité pour les accueillir, pour s'en occuper, pour leur tenir la main, et puis pour les aider à passer la frontière, et à continuer la lutte là-bas. Donc il y a eu cette solidarité très active aussi avec ceux du sud ».

[2] Frédéric est explicite : « C'était [IK] à l'intérieur d'un mouvement beaucoup plus vaste. Et donc l'organisation armée a pu s'alimenter dans ce mouvement-là, et se développer à l'intérieur de ce mouvement. Et même développer après au-delà du mouvement, en faisant vivre les solidarités qu'il y avait, même parmi les gens qui n'avaient pas trop de conscience politique au départ mais qui étaient, on va dire, par instinct solidaires. Ils se disent : c'est des fils de chez nous, on comprend peut-être pas tout mais ils ont leurs raisons, donc on les soutient ».

plus, c'est une machine, un État. Ils entretiennent cette peur-là. Régulièrement ils patrouillent dans la rue, ils vont faire des perquisitions, ils vont embêter les gens dans leur boulot. Ils font l'amalgame avec le mouvement culturel, ils mélangent. Ils disent : "si vous êtes emmerdé, c'est à cause d'eux". Et tout ça, ça joue, bien sûr. Mais ça n'empêche pas la solidarité pour en revenir à la question […]. On a cette solidarité-là dans la clandestinité donc on est au contact avec les gens parce qu'on est toujours resté ici au pays basque nord. On a eu des propositions pour aller en Amérique du Sud […]. Mais ça n'avait aucun sens. […] Non, nous c'est ici qu'on veut… ! Même quand les flics étaient là-dessus… Non, non, on continue ! Et en prison, on a aussi cette solidarité-là. La première solidarité, c'est la solidarité entre les militants et y compris à l'extérieur bien sûr mais en prison aussi. Il y a cette solidarité-là qui nous renforce. On n'est jamais isolé, même si on nous isole et qu'on nous met dans des quartiers d'isolement et qu'on nous éparpille dans toutes les prisons pour qu'on soit le moins nombreux possible par prison. Il y a cette solidarité qui nous renforce et il y a cette solidarité des militants, et des familles, des amis de l'extérieur du pays basque qui manifestent leur solidarité. Et ça ça donne une force extraordinaire »[1].

D'autres militants du sud racontent comment des personnalités de leur village ou de simples citoyens leur ont évité des arrestations, en les prévenant de l'arrivée de la garde civile qui les recherchait (voir Isabella, Madeleine), et soulignent combien la population basque, au sud, soutenait leur lutte[2]. La dissolution de ces liens de solidarité, du fait de la répression ou pour des raisons inhérentes aux organisations elles-mêmes, constitue, pour ceux qui en font les frais, une expérience pénible[3] voire insurmontable. C'est précisément en attaquant cette solidarité (indéfectible) par la politique des repentis que l'État italien est parvenu à déstabiliser, de façon sérieuse, les groupes d'activistes[4].

Sous ses aspects fonctionnels, la solidarité n'a pas simplement un rôle cohésif. Elle constitue également un ferment d'action qui se traduit notamment dans la volonté de ne pas arrêter la

---

[1] Thierry lui fait écho : « ce qu'il faut se dire, le pays basque sur un territoire de 300.000 habitants, c'est pas énorme, on a quand même réussi à vivre caché pendant 5-6 ans, 7 ans. Si on a réussi à mener cette lutte – parce qu'il y avait la nôtre, il y avait ETA aussi, il y avait des centaines de réfugiés qui se cachaient ici aussi. Sur un petit territoire, c'est énorme l'implication des gens, parce que les gens, dans la presse, partout on voit – comme on dit – ceux qui ont fait les actions, ceux qui sont allés en prison, les voyants quelque part, mais derrière, il y a toute une infrastructure, toute une organisation, qui fait que des gens… mais pas automatiquement qui avaient tout à fait les mêmes opinions que nous à 100 % qui nous ouvraient la porte, qui nous accueillaient et qui nous gardaient, parce qu'on était basque, parce qu'on était des fils du peuple, qu'on était d'ici, et qui savaient que ce qu'on faisait c'était pas du banditisme. Pour eux, on était des résistants. Ils étaient peut-être pas d'accord à 100 % avec nous *mais* il fallait nous aider. C'était ça, c'était une solidarité, une solidarité silencieuse. Moi, en cinq ans, j'ai pas dormi une seule fois à la belle étoile, j'ai toujours eu un lit et un couvert dans une maison. L'État français le sait ça. Eux, ils le savent qu'on n'était pas coupé de la population. On n'avait pas besoin d'aller louer des appartements avec des faux noms, non, non ! Les gens, ils nous ouvraient la porte et ils nous hébergeaient. Et c'était ça notre force. C'est ça qui nous a fait tenir. Ils nous prêtaient les apparts, la voiture. Ils savaient les risques qu'ils prenaient. Mais ils le faisaient ».

[2] « Tous les organismes qu'il y avait autour, les syndicats qu'il y avait autour de la lutte, les partis politiques… Il y avait plein de monde qui soutenait. Évidemment on peut pas faire la lutte sans soutien du peuple. Donc il y avait beaucoup de… Après ça a changé, l'Europe, etc. Ça a tout changé… » (Madeleine).

[3] Ludwig le reconnaît en se souvenant du premier cercle de la RAF emprisonné : « j'ai fait douze grèves de la faim et j'en suis presque mort, j'étais descendu à 53 kilos. Bien sûr quand le groupe existe, ça nous soude tous ensemble mais quand ce groupe n'existe plus, tout se brise et il ne reste plus rien ».

[4] Comme le confirment, s'il en était besoin, les propos de Paolino : « en fin de compte, un autre facteur de désagrégation de la lutte armée a été le phénomène des repentis. Pas tant à cause des figures symboliques comme Peci ou Barbone, qui en fin de compte ont créé des courts-circuits assez limités à l'organisation. C'est comme une colonne vertébrale, si tu peux réparer une lésion et créer un itinéraire bis, tout revient à la normale. Et l'organisation, elle était comme cela : Peci, Barbone, que j'ai connus, provoquaient des courts-circuits, mais de manière momentanée. Mais ensuite, le phénomène est devenu massif ».

lutte afin que la perte et le sacrifice des camarades n'aient pas été vains[1] ou afin de ne pas « laisser tomber » les camarades encore emprisonnés. Ainsi les camarades en prison sont, selon des activistes de l'extrême gauche italienne, « un élément important pour continuer » [la lutte] (voir Life History, n° 26, p. 68, cité in Della Porta, 2013, p. 245)[2]. Comme y insistait Frantz Fanon (1961), l'action violente contribue à lier les individus à la cause. Cette disposition s'illustre dans le discours de certains membres d'IK[3] mais également en Italie, comme le rappelle Marco évoquant « la fraternité entre camarades », notamment disparus (voir infra 4.3.3, p. 209*)[4].

Si ces occurrences existent et ont joué un rôle dans le phénomène de répression/réaction, on ne peut toutefois considérer que « s'il y a une émotion unique qui conduit les individus à devenir des terroristes, c'est la *vengeance* de leurs camarades ou même de l'ensemble de ceux que les terroristes aspirent à représenter (Crenshaw, 1981, p. 394). Quand bien même la demande de représailles servirait de justification publique ou d'excuse – comme ce fût le cas pour l'exécution du commissaire Calabresi (voir Stella, 2016, p. 82[5]) – et que l'on pourrait s'étonner de la

---

[1] Laure, interrogée sur de possibles doutes au cours de son parcours, en témoigne : « j'ai pas eu le temps parce que ça a été très vite. C'est difficile de me remettre dans le contexte. Je crois qu'on a été dans un mouvement qui vous embarque… "Qui vous embarque", non… Vous êtes entré dans ce train-là et ça avance. Et puis, il y a en qui tombent, et puis voilà. On le savait qui pouvaient tomber. Il y a d'autres qui vont en prison, et on le savait qu'ils pouvaient aller en prison. C'est pas une raison pour pas continuer tant qu'on y croit, tant que les objectifs qu'on défendait au départ, et la nécessité de lutter qu'on avait définie au départ était toujours là, il y a pas de raisons. Et puis même par rapport à ces gens-là qui étaient tombés et qui croyaient à la même chose que vous, c'est pas leur rendre honneur… d'arrêter tout. Au contraire, ils sont tombés, il faut pas qu'ils soient tombés pour rien ceux-là, c'est pas possible. Et on continue jusqu'à ce qu'on estime à un moment donné qu'il faut pas continuer. […] Est-ce que c'est inconscient qu'on écarte la volonté de dire : stop, il faut arrêter parce que là ça va trop loin. Mais on était quand même hyper soudés tous. On était un groupe, on y croyait à ce qu'on faisait. On savait qu'il y en avait qui allaient tomber d'une manière ou d'une autre et… on pleure un bon coup et on continue » (Laure). Voir aussi Benoît, Guiseppe, Ferrucio. « Thus "*to pursue the way I had undertaken*" was perceived as the only option "to find – or, better, to try to find – a reason for my previous participation in a murder" (Life History, n° 14, p. 19, emphasis added).

[2] Voir aussi : « at the end of the game, either we are all outside or we are all inside [prison], because if some of us are out and some of us are in, I don't give up my friends… This means that if my friends had drowned because of a belief that I shared with them, I would decide to drown… *if they are there and I can't help them, I prefer to be with them* » (Life History, n° 18, p. 58-9, nous soulignons). D. Della Porta en conclut que la vie en clandestinité se définit souvent comme étant caractérisée par des relations humaines absolues, libres de tout intérêt matériel, par une générosité affective et une solidarité dans les moindres choses (voir Della Porta, 2013, p. 245).

[3] La solidarité se décline comme une forme de loyauté qui irradie une partie du pays basque. Ainsi le « travail de mémoire engendre une forme de loyauté vis-à-vis des engagés dans l'action violente et ce quelles que soient les générations militantes : "je ne critiquerai jamais quelqu'un qui met sa foi en jeu et sa vie en jeu pour la cause. Je sais ne pas être d'accord. En tout cas, face à un adversaire, jamais je ne critiquerai" (Beñat, né en 1941, retraité de l'Éducation nationale) » (cité *in* Lacroix, 2013, p. 52).

[4] Alexandra est plus explicite encore : « il y a eu un lien direct, quand, justement, il y a eu également les premiers morts au sein des organisations armées, comme par exemple dans le cas d'Annamaria Mantini, ou Mara Cagol, des personnes qui, pour nous, ont été exécutées sur place, sans procès. Voilà, *tous ces événements ont contribué à nous pousser à ne pas revenir en arrière*. Il y avait, c'est sûr, beaucoup de rhétorique, mais il y avait aussi un sentiment véritable qui me poussait à chercher à éviter que ces morts ne soient pas absolument, complétement inutiles et vaines. Il s'agissait de leur donner un sens, un sens en poursuivant la lutte. Ce n'était pas seulement de la rhétorique, c'était un sentiment fondamental, authentique de ce point de vue ». S. Segio le confirme également : « ces morts, et certains plus particulièrement (je pense par exemple au premier camarade de PL qui a été tué, Romano Tognini) *ont terriblement conditionné notre action* : il y avait un engagement moral à continuer la lutte armée, même quand, pourtant, on commençait à avoir conscience de notre erreur et de notre échec ».

[5] « Combien de millions de personnes ont crié dans la rue "Calabresi assassin, tu le paieras !", avant qu'un groupe armé ne le tue ? Les trois individus qui participèrent à cet homicide, le 7 mai 1972, étaient convaincus de mettre à exécution la sentence exprimée par des millions de personnes. C'est là une évidence historique : le commissaire Luigi Calabresi fut accusé par des millions d'Italiens d'avoir « défenestré » le cheminot anarchiste Giuseppe Pinelli, injustement arrêté et accusé d'avoir mis une bombe place Fontana. Daria Fo et Franca Rame en avaient fait un spectacle théâtral très en vogue, les murs de l'Italie tout entière étaient recouverts de graffitis contre Calabresi, le

célébration des martyrs dans certaines organisations (comme ETA ou le PKK)[1], il convient de ne pas découpler cette attention aux camarades sacrifiés du vécu affectif de la solidarité[2] et du fait que les régimes, confrontés au terrorisme, nourrissent, par la répression, les sentiments d'injustice et contribuent à la cristallisation de la dichotomie « nous *vs*. les autres »[3]. Nombre d'actions contre les forces de l'ordre sont commises en réaction à la répression s'étant antérieurement abattue sur des camarades[4]. Ainsi la colère face à ce qui est perçu comme des persécutions injustes inspire des revendications de vengeance[5]. Lorsque le régime répond au terrorisme avec une force plus grande – ainsi que c'est le plus souvent le cas –, s'ensuit une escalade de violence sans limite. À plusieurs reprises, sont formulés des témoignages interprétant la mort des camarades – du fait des forces de police ou de « l'ennemi fasciste » – comme la confirmation du caractère inéluctable du passage à une violence supérieure. S'enclenche ainsi un phénomène d'action/répression/réaction, cette dernière étant justifiée et perçue comme une réponse proportionnée à la répression ou aux persécutions subies, ainsi qu'en témoignent

quotidien *Lotta continua* avait martelé dans ses articles pendant deux ans que ce commissaire de police était un assassin, et dans les manifs on demandait ouvertement sa mise à mort » (Stella, 2016, p. 82).

[1] Ainsi que de l'évocation récurrente, lors des entretiens, de l'attachement et de l'importance des dates anniversaires auxquelles sont « tombés » certains camarades quelle que soit l'organisation d'appartenance des témoins – en tenant compte toutefois d'un possible phénomène de désirabilité dans l'entretien en face-à-face.

[2] La solidarité se nourrit de l'amitié comme l'illustre Carlito expliquant par quels biais et motivations il a été amené à s'inscrire dans la logistique d'ETA : « quand on commence à entrer [dans l'organisation], à entrer pour aider, presque toujours c'est quelqu'un de la *cuadrilla*, des amis qui ont besoin d'aide. Ils ont recours à toi par amitié, amitié qu'on avait au travail, à la montagne. Et donc, ils ont recours à toi, te demandent si tu peux les aider à s'échapper, à les loger, ou à aller chercher quelqu'un quelque part… C'est un peu ce qui m'est arrivé à moi, aider quelqu'un ». « Quand ils m'ont demandé si je voulais collaborer d'une certaine façon. Il y a toujours quelqu'un qui demande si tu veux collaborer. Je parle d'avant l'amnistie ou l'*adulto*, quand moi, j'ai aidé, j'ai même aidé en passant des informations » (Carlito).

[3] On considère souvent que plus le groupe est radicalisé, plus il s'isole de la culture du mouvement. Plus les membres du groupe sont exposés aux risques, plus ils adhèrent à une représentation dichotomique du type « nous *vs*. les autres » (voir Della Porta, 2013, p. 243). Toutefois cette représentation est très présente dans les discours de tous les groupes sociaux (voir Guibet Lafaye, 2013).

[4] On pense en Allemagne aux trois bombes qui ont explosé à la présidence de la police d'Augsbourg et dans les bureaux de la police criminelle de Munich le 12 mai 1972. Elles ont été posées par le commando « Thomas Weisbecker » du nom d'un membre de la RAF, tué le 2 mars par la police criminelle munichoise et de la police d'Augsbourg. On citerait également l'exécution de Siegfried Buback, procureur général, le 7 avril 1977 par le commando « Ulrike Meinhof » de la RAF, l'action menée contre Hans Neusel, expert en contre-insurrection/contre-terrorisme, le 27 juillet 1990 par le « commando José Manuel Sevillano » de la RAF, en solidarité avec les « camarades emprisonnéEs des GRAPO et du PCE(r) » en Espagne dont un extrait de la revendication déclare : « de la même manière que l'État-RFA a essayé en 1977 par notre défaite d'en terminer pour toujours avec le problème de la guérilla et de plonger en même temps l'ensemble de la gauche dans une résignation et une impuissance profondes, l'attaque contre les prisonniers des GRAPO et du PCE(r) visent pareillement tout le mouvement révolutionnaire et toutes les forces progressistes en Europe de l'Ouest ». Dans la péninsule italienne, les BR tuent cinq policiers et trois surveillants de prison fin 1979. Début 1980, cinq brigadistes sont exécutés par les unités spéciales. La loi de l'action-réaction-action se met en œuvre puisque le 12 février 1980 le vice-président de la plus grande association de la justice italienne est exécuté à Rome par les BR. Le 16 mars 1980 le procureur en chef de Salerno est abattu. Le 18 Minervini, membre de la cour de cassation et fonctionnaire du ministère de la justice, est exécuté. Le même sort est réservé par *Prima Linea* au juge Galli, expert du contre-terrorisme, le 19 mars 1980. De même, une large part des actions d'ETA a pris pour cible la garde civile espagnole. On dénombre ainsi plus de 400 morts parmi les policiers et les militaires.

[5] La création des GARI, c'était « après l'arrestation des gens à Barcelone et dans la montagne, dans les Pyrénées. Ça s'est fait après, c'était fait en réaction. C'était une coordination de différents groupes qui ont pris ce nom commun pour faire des actions à travers la France, dans le Midi essentiellement, mais également en Belgique, à Paris et tout ça. C'est des gens qui s'unissaient pour faire une action, pour sauver les gens du MIL qui étaient arrêtés à Barcelone et qui avaient été arrêtés dans le Midi, dans les Pyrénées catalanes. Ils risquaient la peine de mort. En Espagne, on peut cumuler – c'est comme les États-Unis – plusieurs peines de mort ou vous pouvez avoir 100 ou 200 ans de prison pour plusieurs faits. » (Natalia)

d'anciens Brigadistes ou des membres de *Prima Linea*. À l'occasion de l'évocation des camarades morts, Paolino avoue y avoir associé, au-delà de la colère,

> « le besoin de s'engager encore plus, mieux. Et puis ensuite, la conscience que de toute manière, il fallait *répondre à la violence par la violence*. Il n'y avait pas d'alternative, une confrontation démocratique n'était pas possible. Et donc la mort de Zibecchi, ou celle des autres, signifiait qu'il n'y avait absolument aucun espace de médiation, qu'ils ne voulaient pas dialoguer avec les jeunes de l'époque. Cela provoque une colère qui entraîne les premiers Molotov, les premières occupations, les premières manifestations violentes, les premiers coups de pistolet ».

En complément des lectures interactionnistes et axiologiques, une perspective psychologisante tend à expliquer la propension à faire face au risque par ce que Robert J. Lifton appelle la « culpabilité du survivant », aussi bien que par des sentiments de solidarité de groupe ou de culpabilité face aux dommages commis sur des victimes (Crenshaw, 1981, p. 395)[1]. Cette culpabilité permet de saisir pourquoi des terroristes prennent souvent des risques inconsidérés pour sortir des camarades de prison[2] et pourquoi ils acceptent le danger ou l'arrestation avec sang-froid.

La centralité de la solidarité, ainsi mise en évidence, contribue au déploiement, autour de cette norme, d'une éthique servant de fil conducteur pour les acteurs des groupes étudiés. Elle constitue à la fois un lien qui engage dans la vie civile bien qu'elle puisse porter certains, comme nous l'avons vu, vers davantage d'illégalité. Elle engage également lorsque la répression rattrape les camarades[3]. La solidarité se formule alors dans le double impératif de l'aide – quels que soient les risques encourus pour soi-même – et de l'interdit de la trahison, pourtant largement transgressé en Italie. Sylvain en donne la formulation synthétique : « tous les moyens sont bons dans les révolutions, à part trahir ses camarades. Sinon, violent, non violent, toutes les actions sont valables »[4]. Cet impératif dessine les linéaments d'une éthique de la lutte, que nous analyserons en détail dans le chapitre 3, et qui impose d'assumer la sévérité de la peine – lorsque la répression vous rattrape – plutôt que de trahir ses camarades[5], cet impératif éthique ayant été

---

[1] On peut lire à ce propos le portrait de Kozo Okamoto, membre de l'Armée Rouge japonaise par Patricia Steinhof (1976).

[2] Certains des acteurs le reconnaissent et en ont fait une raison de leur prise de distance avec leur organisation (voir supra William, p. 128*).

[3] Jérémie institue la solidarité en devoir moral s'imposant à lui : « quand la répression s'abat sur AD, en 1980… En mars 1980, une trentaine de militants ou de gens proches du groupe, beaucoup de gens se font serrés, tombent : *on peut pas se dérober à la solidarité*, on sait que les copains… et donc… et on est resté en contact, on se connaît. Et donc je demande au groupe dans lequel je fonctionne, à mes camarades, s'ils sont d'accord pour filer le coup de main. Et même s'ils n'étaient pas d'accord, je l'aurais fait. Et donc on héberge des gens d'AD, Jean-Marc, Nath. et tout ça. On leur file nos structures, quoi parce qu'on a des apparts [*i.e.* les apparts] ». Vicenzo, du côté basque, est également affirmatif : « c'est une chose le militant et le *lagounchai*, *i.e.* les sympathisants ou des gens qui sont dans la gauche abertzale et qui font tous partie d'ETA, du mouvement de libération nationale. *Quand quelqu'un dedans, il est persécuté, on regarde pas pourquoi, on est solidaire* ».

[4] Voir aussi Guiseppe : « en Italie, une des sources plus importantes pour l'engagement politique et pour l'engagement politique violent, a été la tradition morale catholique. […] Moi-même, je suis baptisé, je viens d'une famille catholique […]. La morale de ma mère, qui était une morale extrêmement rigide, très très très rigide, et une fermeté sur les principes, sur les principes moraux a beaucoup influencé, je pense, mon comportement. C'est-à-dire que *j'ai toujours fait ce que je pensais juste de faire*… au-delà des risques, au-delà de ce que les autres me disaient de faire. […] Vous savez ce que c'est le crime le plus important, la faute la plus importante pour ma mère ? C'était la trahison. C'est avec ce type de morale que j'ai avancé : c'est-à-dire il faut être absolument honnête et aller jusqu'au bout de ses convictions ».

[5] « *On va pas trahir ses copains*. On se dit : "j'ai pas donné les noms, tant pis. Je vais que je vais prendre six mois-un an mais ça fait rien". Mais on va pas les trahir. Je crois que c'est cette forme d'organisation… Ici la justice n'a pas donné le statut de repentis mais en tous cas, je crois que si elle l'avait donné, il y aurait très très peu de gens de

largement délaissé par certains acteurs des luttes italiennes et plus rarement au pays basque sud[1]. On retrouve ici une expression de l'ipséité, précédemment envisagée, de la construction de l'identité morale de soi, convoquant « le respect de la parole donnée sur laquelle repose à leur tour les promesses, les pactes, les accords » (Ricœur, 2004, p. 692) et qui, pour bien des acteurs, est constitutive de l'éthique individuelle.

cette mouvance-là [*i.e.* anarchiste], contrairement aux gens de… la GP, ceux qui se sont pas "établis" au sens… qui sont devenus des gens de l'*establishement* et pas qui sont devenus ouvriers. » (Peter)

[1] ETA a connu une poignée de repentis regroupés, pour l'essentiel, à la prison Nanclares de la Oca (province d'Alava).

Chapitre 4 - Une éthique de la violence politique ?

4.1 COMMENT PEUT-ON PARLER D'UNE ETHIQUE DE LA VIOLENCE ?

Si ce n'était la référence déjà existante à la guerre juste ou à certaines normes internationales comme la convention de Genève et le droit de La Haye, on pourrait considérer que « l'éthique de la violence » constitue, en tant que telle, un oxymore. Certains dissociés de la lutte armée, tels Alexandra, ne manquent pas de le souligner, notamment lorsqu'ils sont interrogés sur l'éthique de la lutte armée :

> « oui, bien sûr. Mon point de départ a été justement cela, l'illusion, vite dissipée, qu'il pouvait y avoir une éthique dans la guerre. En réalité non, ce n'est pas vrai, c'est une erreur absolue. Parce que le mécanisme de la guerre, et tout ce qu'on prépare pour la mener, à un certain point, *phagocyte toute illusion qu'il puisse y avoir une éthique*. Mais il ne peut plus y en avoir… la guerre, en soi, est le règne du cynisme absolu, la fin justifie les moyens. Les personnes ne comptent plus. Mais, dans ce mécanisme pervers, si l'homme – qui est ton objectif à abattre, comme dans la guerre classique, pouvait l'être le contrôle d'un pont nécessitant que tu coupes la tête aux soldats contrôlant ce nœud stratégique –, pour nous la désarticulation de l'État revenait à désarticuler les fonctions incarnées par des êtres humains. Nous-mêmes, nous étions les instruments d'une organisation. Nous-mêmes, nous n'étions pas des personnes au sens plein, à 100 %. Nous étions des fonctions qu'on pouvait sacrifier, qui acceptaient la possibilité de perdre la vie ou d'être arrêtées. Et donc, de toute manière, le mécanisme que tu mets en mouvement à partir du moment où tu te confrontes sur le terrain de la guerre, perd toute possibilité de réguler les comportements selon un code éthique. Tout peut être sacrifié à l'objectif que tu dois atteindre ».

4.1.1 L'éthique, du normatif à l'axiologique

Que faut-il entendre, dans le cadre précis dans lequel nous nous plaçons, par éthique et/ou morale ? De quelle éthique s'agit-il dans le champ qui nous occupe ? Nous avons précédemment considéré le sens que ces deux termes pouvaient trouver pour une sociologie de l'éthique en tant respectivement que conduite de la vie, au plan individuel, et, au plan collectif, en tant qu'ensemble de pratiques, d'habitudes et de valeurs communes (voir chap. 2).

D'un point de vue philosophique et en écho à leur sens étymologique commun[1], nous ne distinguerons pas, à strictement parler, morale et éthique, cette option étant également retenue par certains courants de la philosophie analytique (voir Ogien et Tappolet, 2008, p. 23). En effet, il est probablement impossible de proposer un critère précis de délimitation du domaine moral ou éthique qui fasse l'unanimité[2]. En revanche, en philosophie morale, on distingue l'éthique normative de la méta-éthique. La vocation de la première est *prescriptive*, en ce sens qu'elle est censée nous dire ce qu'il faut faire, ce qui est bien ou mal, juste ou injuste. La seconde est une discipline *descriptive*, c'est-à-dire qu'elle identifie les caractères spécifiques du jugement moral par rapport à d'autres types de jugement, qu'il soit factuel ou esthétique (voir Ogien, 2007, p. 14). [À ces deux branches principales de la philosophie morale, il faut en ajouter une troisième, l'éthique appliquée, consistant dans la tentative de clarifier l'attitude qu'il conviendrait d'adopter face à des questions concrètes se posant dans des domaines spécifiques comme la médecine, la bioéthique, l'usage des nouvelles technologies, l'environnement.]

---

[1] « Éthique » vient du grec *ethos*, « morale » du latin *mores*, tous deux signifiant « mœurs ».

[2] Pour certains et *a minima*, la distinction consisterait à utiliser « éthique » pour qualifier le rapport de soi à soi et « morale » pour aborder le rapport de soi aux autres ou des autres entre eux (voir Ogien, 2007, p. 16).

Du côté de la morale et si l'on s'en remet aux déterminations proposées par P. Ricœur, on peut assigner une double fonction à cette dernière, en l'occurrence « celle de désigner, d'une part, la région des normes, autrement dit les principes du permis et du défendu, d'autre part, le sentiment d'obligation en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes » (Ricœur, 2004, p. 689). La morale désigne alors une obligation orientée en direction de trois sphères d'application : le soi, autrui et la cité. [Concernant autrui, la sollicitude désigne « la structure commune à toutes ces dispositions favorables à autrui qui sous-tendent les relations courtes d'intersubjectivité » (Ricœur, 2004, p. 692). Ces formules très générales distribuent l'impératif dans une pluralité de sphères, maintien de soi, sollicitude pour le prochain, participation citoyenne à la souveraineté (voir Ricœur, 2004, p. 693). Néanmoins elles ne deviennent des maximes concrètes d'action que reprises, retravaillées, réarticulées dans des éthiques régionales, spéciales, telles que l'éthique médicale, l'éthique judiciaire, l'éthique des affaires. Ainsi la morale s'articule au champ de l'éthique appliquée.]

L'éthique, pour sa part et dans la diversité de ces fonctions et acceptions, ouvre des perspectives sur l'action. Pour évoquer ce qui doit être ou ce qu'on doit faire, par opposition à ce qui est, la philosophie a recours aux termes « norme » et « valeur », « normatif » et « évaluatif ». Une rapide incursion dans la philosophie analytique permettra de comprendre les enjeux associés à l'usage de ces termes ainsi qu'à leur distinction ou à leur assimilation. Nous préciserons brièvement le champ de l'éthique en rappelant plusieurs arguments permettant de distinguer les jugements évaluatifs (ou axiologiques) des jugements normatifs (ou déontiques).

En premier lieu, les concepts axiologiques, à la différence des concepts normatifs, se divisent en deux classes : « épais » (*thick*) et « fins » (*thin*) (Williams, 1985, p. 141-142 ; Ogien et Tappolet, 2008, p. 45[1]). Les concepts « épais » sont des concepts axiologiques plus *spécifiques* que les concepts dits « fins ». Ainsi « généreux », « honnête », « cruel » ou « ponctuel » sont des exemples de termes renvoyant à des concepts épais, contrairement à « bon », « mauvais », ou encore « devoir », qui sont classés comme « fins ». Les concepts épais sont à la fois prescriptifs et descriptifs, c'est-à-dire qu'ils ont à la fois la fonction de *guider* l'action et celle de *décrire* comment sont les choses en se laissant guider par la réalité[2].

[La classe des concepts normatifs, pour sa part, est divisée en deux grands groupes. D'une part, des concepts spécifiques comme *généreux* ou *courageux*, d'autres moins spécifiques comme *admirable*, et enfin les concepts les plus généraux, *bon* et *mauvais* et, d'autre part, un groupe de concepts indiquant ce qui est exigé, permis, interdit. Les premiers sont tous liés par des relations d'implication – le fait qu'une action soit généreuse ou admirable implique qu'elle soit bonne sous un de ses aspects au moins – mais ils n'impliquent pas les seconds. Dire d'une action qu'elle est généreuse implique qu'elle est admirable et bonne sous un aspect, mais n'implique rien quant à son caractère obligatoire, permis ou interdit (Ogien et Tappolet, 2008, p. 47-48).

En second lieu,] les concepts normatifs s'appliquent avant tout aux actions et portent donc sur un domaine plus étroit que les concepts axiologiques, lesquels peuvent concerner toutes sortes d'autres choses. Les énoncés normatifs portent sur ce qu'il faut faire et s'appliquent plutôt à des actions humaines (Pritchard, 1949, p. 4). Ainsi tout énoncé normatif devrait, en principe, faire référence à *un certain genre d'action*, préciser quels agents peuvent, doivent ou ne doivent pas l'accomplir et dans quelles circonstances. [Toutefois, le champ d'application des normes est plus étroit qu'il n'y paraît. Comme Stephen Darwall le souligne, les normes doivent être telles qu'on puisse s'y conformer – selon le principe « devoir implique pouvoir » – ou les transgresser – où

[1] Voir aussi Murdoch, 1970 ; McDowell, 1979, 1981 ; Putnam, 1994, 2003 ; Scanlon, 2003.

[2] « Courageux » par exemple contient une composante prescriptive (dire d'une action qu'elle est courageuse semble impliquer que c'est une action que nous avons *une raison d'accomplir*), mais aussi une composante descriptive (dire d'une action qu'elle est courageuse implique la référence à des *caractéristiques factuelles* telles que prendre volontairement le risque de s'exposer à des dangers physiques ou sociaux importants, manifester de l'endurance face à la souffrance ou aux difficultés, etc.).

devoir implique « pouvoir ne pas » (voir Darwall, 2003, p. 478). Ainsi la normativité serait le domaine d'une certaine forme de contrainte mais aussi de liberté (voir Railton, 2000) et les normes porteraient sur ce qui n'est ni nécessaire ni impossible (voir von Wright, 1983, 1995 ; Ogien, 2003).] La distinction entre l'axiologique et le normatif se précise alors pour autant que les concepts normatifs ne portent que sur ce qui est soumis, directement ou indirectement, à la volonté.

Toute délibération, qui précède l'action, convoquerait donc deux sortes de concepts. Elle suppose, d'une part, de *comparer les options* qui se présentent. Certaines se révéleront peut-être incommensurables, voire incomparables. La comparaison s'appuie sur des concepts axiologiques, car elle se construit sur le fondement de *jugements de valeurs* à propos des options envisagées. Néanmoins comparer des options ne suffit pas pour agir. Lorsque la meilleure des options est identifiée, un pas de plus est requis : l'agent doit prendre une décision et former une intention. En somme, il doit *juger* que l'option en question est celle qui doit être choisie, que l'action en question est celle que l'agent pense devoir accomplir. Or pour réaliser ce pas supplémentaire, l'agent a besoin de concepts normatifs (voir Ogien et Tappolet, 2008, p. 73). Ces concepts axiologiques sont nécessaires car il ne suffit pas de juger qu'une option est bonne pour se décider ni pour agir. En effet, il n'est pas irrationnel de juger qu'une option est la meilleure *tout bien considéré*, sans se décider en sa faveur (Ogien et Tappolet, 2008, p. 74 ; voir aussi Stroud et Tappolet, 2003). Sans être irrationnel, un agent peut décider de ne pas prendre de congés, même s'il a jugé que ce serait la meilleure chose à faire si, par exemple, sa promesse de terminer la rédaction d'un livre lui donne une raison suffisante de ne pas en prendre.

Ainsi concepts axiologiques et concepts normatifs sont bien distincts, tout de même que les valeurs et les normes sont deux catégories de choses différentes. Les jugements axiologiques (qui contiennent des concepts comme bien, plaisant, etc.) présentent des caractéristiques différentes des jugements normatifs (lesquels contiennent les concepts d'obligatoire, de permis, d'interdit).

Cette distinction permet de corriger l'*a priori* laissant penser que tout ce qui est « juste » et « injuste » est normatif, ce faisant, que ces termes le sont aussi et qu'ils commandent donc l'action. Or cette référence au juste et au légitime est centrale dans les représentations que nous allons analyser. En effet, les notions de juste, d'injuste, tout comme l'idée de justice peuvent être comprises dans un sens « légal » et purement normatif, mais aussi en un sens « moral » les reliant aux idées de bien et de mal, les « teintant de valeurs » (von Wright, 1963, p. 7). En un certain sens du terme, « juste » serait donc axiologique. Des personnes ou des sociétés justes seraient des personnes ou des sociétés bonnes. En revanche, quand on dit qu'une action est « juste », on affirme plutôt qu'elle est moralement exigée, qu'elle est l'action qu'il faut accomplir (voir Ogien et Tappolet, 2008, p. 59). Comment ces concepts permettent-ils d'aborder les discours d'anciens participants aux luttes armées européennes ? En quoi sont-ils pertinents pour comprendre leur recours aux armes et sa légitimation ?

Les acteurs de la lutte armée et du sabotage n'écartent pas la question de l'éthique de la violence, qu'ils l'abordent spontanément ou que ce soit dans le cadre de notre enquête. Une forme d'éthique de la mise en œuvre de la violence est théorisée par des acteurs non étatiques, tels Ulrike Meinhof (RAF) qui écrit en mai 1968 : « Les balles tirées sur Rudi ont mis fin au rêve de la non-violence. Qui ne s'arme pas meurt, qui ne meurt pas est enterré vivant dans les prisons, les maisons de rééducation, dans le sinistre béton des tours résidentielles » (*Konkret*). Des études ont montré que les groupes armés contestataires, en Amérique du sud par exemple, ont un code moral et des normes de comportement qui interdisent la participation des combattants à des actes déviants n'entrant pas dans le cadre strict de la lutte armée (Felices-Luna, 2008, p. 180). Plus récemment, la dimension morale appert dans la revendication de l'incendie du bâtiment Enedis, fournisseur d'électricité, à Crest.

> « Nous nous sentons solidaires des personnes qui de par leurs actes et leurs discours nous semblent transmettre une volonté de combattre ici et maintenant

> le pouvoir sous toutes ses formes.
>
> Pour nous la manière la plus sincère de soutenir des individu.es en révolte c'est de se révolter soi-même et d'attaquer. Que des personnes qui s'envisagent comme potentiellement complices se transmettent de la force peut permettre que ce soit *nos éthiques et nos passions* qui guident nos actes et non pas la peur et la résignation qu'amène la répression. Au travers de l'attaque nous voulons briser l'isolement et exprimer nos colères et nos tristesses. Dans des moments où l'on ne compte plus les prises de distances, nous réaffirmons des positions offensives et irrécupérables » (« À propos de dialogue, de solidarité et d'attaque », suite à l'incendie de Crest, 12 juin 2017[1]).

L'éthique individuelle, l'exigence morale personnelle est présentée comme la source et l'origine du recours à un certain illégalisme, au sabotage par exemple. Une partie des sciences sociales s'est détournée de l'explication des actes terroristes invoquant une « éclipse des convictions morales » (voir Pharo, 1997, p. 171 ; Bronner, 2009). Ces approches sont fondées sur une interprétation et une articulation de notre vie axiologique autour de la mise en balance continue d'intérêts et de valeurs ainsi que de la concurrence intra-individuelle entre ces mêmes valeurs (voir Bronner, 2009). Nombre de témoignages soulignent la dimension axiologique de la violence. De même, certains courants de la pensée politique occidentale considèrent la violence comme une façon ordinaire de faire de la politique, qu'il s'agisse de Maurice Merleau-Ponty, déclarant que « la violence révolutionnaire doit être préférée [à la violence « hypocrite et dissimulée de la société bourgeoise »] parce qu'elle a un avenir d'humanisme » (Merleau-Ponty, 1947, p. 116), de Simone de Beauvoir (1947) ou de Carl Schmitt (1932) – dans un autre registre toutefois pour ce dernier. Cette réinterprétation axiologique de la violence sous-tend, dans la pratique et plus simplement dans les discours, des justifications d'assassinats tels celui d'Antoine Tramoni[2] proclamant que « "la justice populaire" pallierait "la mansuétude de la justice de classe" à l'égard de celui qui était devenu pour certains "le symbole de la répression anti-ouvrière" » (*Le Monde*, 25 mars 1977).

L'intégration de la dimension axiologique, dans l'analyse de la violence politique, est indispensable pour rendre compte, non pas tellement des phénomènes considérés, mais de leur *reconstruction sociale* dans le cadre d'un travail de catégorisation de cette violence (Rapin, 2008, p. 182)[3]. Cette prise en considération est fondamentale, lorsqu'elle se réfère à la justice, non seulement dans les groupes d'extrême gauche et de libération nationale, mais aussi parce qu'une lecture de « l'usage de la violence comme *éthiquement "juste"* augmente la tendance d'un individu à prendre part à des confrontations violentes » (Della Porta, 2010, p. 286). Cette perspective suppose d'assumer une interprétation fondée sur la rationalité, laquelle assure une *continuité descriptive* entre les manifestations axiologiques, aussi diverses soient-elles (voir Bronner, 2001, p. 156). Les narratifs susceptibles d'influencer les formes et les degrés de la violence déployée varient selon les organisations illégales au même titre que la rhétorique mise en œuvre pour la justifier. Les idéologies d'extrême gauche sont connues pour motiver la violence au nom d'un discours conséquentialiste, considérant que la violence est justifiée par son efficacité en vue de parvenir à la cause visée, ou encore qu'elle est susceptible de renverser l'État ou de provoquer une brutale répression de la part de ce dernier, laquelle induira, dans les masses, la conscience de la nécessité d'un soulèvement violent (voir Della Porta, 2013, p. 206-207). Tel semble également être le cas pour les groupes dits ethniques « qui considèrent souvent que tuer et bombarder ne sont pas des choses bonnes en elles-mêmes voire que ces actions sont mauvaises dans certains contextes et que, par conséquent, elles doivent être évitées dans ces contextes

[1] https://nantes.indymedia.org/articles/37979

[2] Qui lui-même exécuta Pierre Overney, militant de la Gauche prolétarienne, à Boulogne-Billancourt le 25 février 1972.

[3] Elle se distingue spécifiquement des justifications instrumentales de la violence que nous envisagerons ultérieurement (voir infra 4.3.3).

précis ». *A contrario*, « les groupes fascistes ou cimentés par la haine n'appréhendent pas nécessairement leurs actes comme mauvais en eux-mêmes, dans la mesure où ils envisagent leurs cibles comme moralement non pertinentes (*irrelevant*), qu'elles soient noires, juives, communistes ou favorables à l'avortement » (O'Boyle, 2002, p. 27-28). Les religieux fondamentalistes tendent également à justifier la violence de façon déontologique au titre d'instrument de Dieu (O'Boyle, 2002, p. 27). Enfin une dimension éthique et non pas seulement normative intervient, lorsqu'il s'agit d'opérer des distinctions entre « violences politiques plus ou moins terroristes » (Crettiez, 1999, p. 206), c'est-à-dire de discriminer les groupes qui pratiquent des violences meurtrières de ceux qui limitent leurs attaques à des cibles matérielles. Néanmoins les répertoires de justification de la violence politique sont évolutifs. Ils s'adaptent aux variations des cibles désignées par les organisations ainsi qu'à celle de la violence déployée.

Comme nous l'avons vu précédemment (chap. 3), plusieurs des acteurs engagés dans la lutte armée défendent, en dépit des illégalités et des crimes commis, le fait de s'ancrer dans un ordre moral supérieur à celui dans lequel évoluent les puissants des démocraties occidentales. L'entretien avec Cyprien fournit ainsi une illustration de la façon dont s'articule la dimension axiologique dans l'usage de la violence politique :

> « - Tout à l'heure vous parliez de votre morale, de votre éthique personnelle. Y a-t-il une morale dans ce type de lutte armée ?
>
> Oui, même on nous a reproché d'être des moralistes
>
> - Qui ?
>
> C : Je pense que Cohn-Bendit a été l'un des mecs qui a sorti le truc de la… Et en Italie aussi, sur les moralistes de la lutte armée ; c'est-à-dire ceux qui ont… l'application de la morale qui va jusqu'à la peine de mort. Oui, on avait une éthique. Le monopole de la morale est du côté du pouvoir. Moi je pense éthique. Oui oui oui : j'ai jamais eu autant de discussions. Je pense que le système ne se pose jamais de questions d'éthique comme un groupe de lutte armé : "est-ce que ça serait admis, est-ce que ça serait acceptable si on faisait ça ?" Je t'ai cité un exemple qu'on a signé en commun avec la RAF
>
> Pour rentrer dans l'air base en juillet 85, il fallait fabriquer des faux papiers pour rentrer. Et la solution qui a été prise à la fin c'était d'enlever un sous-officier américain, de l'exécuter pour prendre ses papiers et de rentrer dans la base avec sa voiture. Ça a été une discussion mais éthique mais incroyable. C'est-à-dire *le tuer quand il était prisonnier, c'était une chose impensable*. Ça a foutu un bordel en Allemagne extrême aussi dans le mouvement. Parce que éthiquement c'est difficile à prendre cette décision. En même temps les Américains venaient de dire que désormais, suite à plusieurs attaques leurs bases étaient inviolables : c'était une question très importante. Donc je pense pas que quand un général français, au moment du bombardement d'une ville en Syrie pose autant de question que nous.
>
> Je pense que la discussion sur ce qu'il est juste de faire et non juste a été très importante pendant toute la phase de lutte armée. Parce que l'usage et le droit de tuer quelqu'un, *le droit de tuer quelqu'un, c'est pas un truc qui est innocent, c'est pas un truc qui est banalisé*. J'étais outré par des camarades italiens qui étaient dans la banalisation de ce qu'ils faisaient. Il y en avait d'autres heureusement, je pense à Moretti, à Curcio qui étaient vraiment des gens avec une éthique révolutionnaire, etc. Mais il y avait des gens à la base, parce qu'il y a toujours des matamores qui entrent dans les structures armées, qui arrivent à être des cadres. Mais franchement j'ai pas vu de discussions ailleurs dans les centres de décision aussi acharnées sur *ce qu'il est acceptable de faire* » (nous soulignons).

La distinction entre axiologique et normatif, antérieurement exposée, prend ici tout son sens. Par définition, ces acteurs s'affranchissent des lois, de ce qui est prescrit, *i.e.* de la norme légale, sans pour autant se situer à l'extérieur de tout champ axiologique. Ils dessinent un ordre moral qui leur est à la fois spécifique mais en outre justifié axiologiquement[1]. La comparaison

[1] Dans l'exposé de Cyprien, la dimension stratégique interfère avec des considérations morales et éthiques.

axiologique des options est à l'œuvre s'agissant du meilleur moyen et du moyen le plus acceptable éthiquement pour entrer dans la base aérienne américaine. L'évaluation de l'incidence morale de l'exécution d'un prisonnier – en soi et sur le mouvement – est menée. Puis la décision est prise, le pas est franchi, le sous-officier américain est tué.

4.1.2 Valeurs sous-jacentes à l'usage de la violence

Les analyses classiques de la violence soulignent soit la rationalité des processus de décision y menant, soit les logiques irrationnelles qui traversent les organisations. Dans le premier cas, le choix de la violence se présente comme le fruit de préférences, pris dans une perspective conséquentialiste, c'est-à-dire fondé sur l'évaluation de ses conséquences anticipées (voir Pape, 2005 pour les attaques suicides). La seconde approche révèle les liens entre les caractéristiques particulières des organisations et le choix de leur répertoire d'action. La clandestinité, le secret, la dépendance au groupe exercent des contraintes importantes sur les décisions prises. Le type d'idéologie auquel le groupe adhère peut accroître ou réduire sa propension à tuer (voir Engene, 2004, p. 107 ; Della Porta, 2013, p. 177) [1]. Néanmoins dans ces approches les dimensions éthiques et normatives sont délaissées.

Pourtant la question de l'éthique intervient spontanément, dans certains discours, lorsque le sujet de la violence est abordé. Tel est le cas de Cyprien. Sur la question de la violence, il répond :

> « Je sais pas ce que c'est la violence. […] Je sais que le système est violent. Si j'ai utilisé la violence révolutionnaire, c'est-à-dire la contre violence, j'ai essayé de le faire dans l'éthique de ma formation politique, dans l'éthique de ma formation personnelle, familiale, c'est-à-dire qu'on utilise la violence avec parcimonie et suivant, toujours guidée par la politique. Vraiment ».

La revendication de l'éthique peut surgir au principe des actions illégalement menées[2]. Illégalismes et délits sont alors, dans les discours de leurs auteurs, justifiés par la promotion d'un autre monde et d'autres valeurs, la solidarité et l'émancipation jouant alors un rôle axial (voir chap. 3, notamment 3.5)[3]. Nous avons précédemment mis évidence les valeurs principales susceptibles de conduire à des actions illégales et violentes (solidarité et entraide, résistance et antifascisme, auto-défense populaires[4]). Aujourd'hui encore la promotion de l'illégalité et de la violence se voit parfois motivée et justifiée, à l'extrême gauche, par des valeurs positives qu'il s'agisse de la solidarité, de l'entraide face à la répression, du refus de la guerre, de la lutte contre

---

[1] Une tradition d'analyse a convoqué l'idéologie pour expliquer la violence des groupes clandestins (voir Crenshaw, 2011), considérant que des croyances radicales engendrent une représentation déterministe du monde, associée à un haut niveau d'abstraction, et poussent à produire des visions du monde manichéennes, dans lesquelles les membres du groupe clandestin se perçoivent comme des élites investies d'une moralité supérieure (Crenshaw, 2011).

[2] Voir supra la revendication « À propos de dialogue, de solidarité et d'attaque », suite à l'incendie de Crest, 12 juin 2017.

[3] « Sur la ZAD, la vie résistante continue, la culture des terres et les projets pour un autre monde. La solidarité s'organise. Cette dernière semaine, les paysans de la ZAD ont convoyé du foin pour soutenir des paysans en Normandie. Il faut préserver les terres agricoles, la nature et le tissu social dans nos territoires. Nous voulons un autre projet de société » (« Le solstice d'hiver au rond-point de Kerouant à Pont l'Abbé », 21 décembre 2016, http://www.bigouden-nddl.org/actualites/item/397-comite-bigouden-nddl).

[4] Pour un exemple associé à l'illégalité plutôt qu'à la lutte armée, voir http://zad.nadir.org/spip.php?article3758. S'y ajouterait l'organisation contre la répression.

la domination d'un peuple perçu comme opprimé[1], de la lutte contre le capitalisme militarisé[2], de la lutte pour les opprimés et les peuples dominés du tiers monde, du socialisme réel, de la promotion du droit des peuples à s'autodéterminer et à décider pour eux-mêmes de leur avenir ou de la coexistence des peuples les uns avec les autres sans rapport de domination[3], de la liberté et de l'émancipation de toute domination, qu'elle soit économique, culturelle ou politique, de l'autonomie et de l'auto-organisation/autogestion, de la justice sociale[4])[5]. Par le passé déjà, illégalité et violence ont été promues au nom de l'adhésion à une certaine morale, telle la morale anarchiste[6], ou bien au nom de l'émancipation face à ce qui est tenu pour une oppression[7]. Le contexte des années 1970 et la décennie qui a suivi ont vu l'éclosion de théories conférant à la

---

[1] Une grande partie des actions menées par la RAF dans les années 1970 visait les positions américaines sur le sol ouest-allemand avec un objectif critique face aux frappes et aux pratiques de guerre américaines au Vietnam. Tel est le sens de l'explosion de deux bombes d'une charge de 200 kg de T.N.T. au Quartier général des Forces armées américaines en Europe, à Heidelberg le 24 mai 1972.

[2] L'exécution d'Ernst Zimmermann, président de la BDLI (Union Nationale de l'Industrie de l'aéronautique, de l'espace et de l'armement) et patron de la MTU (Union des Moteurs et Turbines) trouve une justification dans un refus de la stratégie déployée par l'OTAN : « La "nouvelle doctrine de l'OTAN" est précisément la manifestation de la planification du capital : la guerre menée par l'électronique, les "systèmes d'armements intelligents", les armes dans l'espace et l'élargissement de l'armement conventionnel des armées de l'OTAN doit en même temps ouvrir au capital multinational des "marchés de milliards" comme le dit le BDW, et garantir la supériorité militaire. Pour le capital opérant en RFA cela signifie, partant du constat de la domination complète du capital US et de son propre intérêt à assurer le potentiel économique de la RFA – de diriger maintenant sa planification dans cette stratégie et d'organiser son saut à la tête du marché mondial par le complexe militaro-industriel. […] Pour cette agglomération / ce formatage, qui devient immédiatement un facteur de pouvoir politique, ce qui est plus que clair dans la situation actuelle, l'organisation politico-économique de cette fraction du capital – la BDLI (Union Nationale de l'Industrie de l'aéronautique, de l'espace et de l'armement) – a comme fonction d'imposer les intérêts du complexe militaro-industriel ici dans l'État, au niveau ouest-européen et ainsi dans la politique internationale » (RAF, 1985).

[3] La IVe assemblée d'ETA en 1965 exprimait la revendication d'une Europe fédérale, fondée sur la reconnaissance de l'ethnonationalisme (*ethnonationalities*), dans une logique antiraciste. Plus largement ETA, au cours de son évolution historique, a été traversée de tensions concernant quatre sujets principaux : 1. la question de l'ethnicité par opposition à la classe comme principe axial de la révolution ; 2. le nationalisme plutôt que le socialisme comme idéologie directrice ; 3. la poursuite de la lutte avec seulement des Basques d'origine *vs.* l'intégration d'immigrés non-basques dans le conflit ; 4. enfin la mise en œuvre d'« actions directes » ou d'activismes (en l'occurrence de violences insurrectionnelles) par opposition à une organisation non violente au sein de la masse des ouvriers de l'industrie (voir Clark, 1984, p. 32).

[4] Voir l'interview d'ETA, au journal *GARA*, 11/11/2011.

[5] On note la thèse, très prégnante dans la RAF, de ne pas se laisser anéantir par le capitalisme, à travers la mise au jour de la « possibilité de développer et imposer des réponses ayant du sens et justes dans la construction des liens solidaires et d'auto-organisation par en-bas – partant de la réalité de la vie quotidienne des gens » (RAF, 1992). Tel est également la signification de la volonté de lutter pour « reconquérir la détermination de [sa] propre vie » (RAF, 1992). Ces ambitions donnent leur sens à nombre de luttes menées au cours des décennies 70-90 qu'il soit question de « la non-acceptation des technologies méprisant les gens et la nature comme la technologie génétique et l'énergie atomique, dans la sympathie et le soutien aux occupations de maison dans différentes villes, aux objections de conscience, à la large mobilisation contre le F.M.I. en 1988, les manifestations de centaines de milliers de gens contre la guerre du golfe, ou encore les 25 000 contre le G7 ». [Les générations ultérieures de la RAF constatent, au début des années 1990, que « la destruction du social dans les relations des gens entre eux/elles sont la normalité sociale que ce système a imposé. Le capitalisme, avec la soif du profit, a remplacé les valeurs sociales par l'argent comme plus haute valeur. Tout doit pouvoir être acheté, tout problème doit pouvoir se résoudre par l'argent et tout besoin être satisfait par un bien quelconque. C'est l'idéologie du Capital, un présupposé de base à l'existence de ce système. Son attitude vis-à-vis de ceux/celles qui veulent se sortir de là, et s'organiser pour une autre réalité, est expressive : matraquer, enfermer, éradiquer »] (RAF, 1992).

[6] Ainsi que Peter le suggère (voir supra 3.3.2, p. 91*).

[7] On se souvient de la réponse de Frédéric à la possibilité d'une morale ou d'une éthique, dans la lutte armée : « Notre objectif, c'est la libération… et refuser toute forme d'oppression. Il y a pas plus moral que ça » (voir supra 3.3.1, p. 90*).

violence un rôle émancipateur[1]. Cette logique interprétative se perpétue en France jusque dans les années 1980, au cours desquelles AD théorise l'idée selon laquelle la destruction du capitalisme a pour visée l'émancipation et l'accomplissement individuel de soi. Dès lors, la violence ne se légitime pas seulement en tant que réponse à une violence originelle mais également comme moyen incontournable d'une libération de la domination et de l'oppression. La violence se trouve alors « autolégitimée ». Elle « est la forme logique d'expression de ceux que les mécanismes du mode de production capitaliste abaissent et bafouent. […] Elle est action d'espoir qui vise au dépassement pratique révolutionnaire des rapports d'exploitation et de domination » (AD, 1982, p. 13).

Au-delà de l'identification des articulations entre axiologique et normatif, nous tenterons dans le présent chapitre, de mettre en évidence non seulement les normes et valeurs que les acteurs convoquent dans la justification du *recours* à la violence (voir 4.1.2), mais aussi dans la *mise en œuvre* de cette dernière (voir 4.2.2). Dans ces ajustements, nous soulignerons les effets de mise en balance des valeurs, les formes de *trade-off* à l'occasion desquelles la violence est évaluée dans un rapport avec d'autres valeurs.

Dans les groupes étudiés, l'encadrement éthique de l'usage de la violence constitue un principe premier récurrent. Dans la plupart des cas, qu'il s'agisse de l'Italie ou du pays basque nord, la mise en œuvre de ce type de moyen procède de longs débats. Le choix de cette stratégie résulte de délibérations collectives dans lesquelles interviennent des calculs bénéfices/risques, y compris normatifs, c'est-à-dire tenant compte des jugements moraux que l'utilisation de la violence provoquera. L'acceptabilité des moyens choisis et des orientations politiques et pratiques retenues joue un rôle décisif dans le destin des organisations ainsi que de leurs membres, comme l'assassinat d'Aldo Moro l'a montré concernant les BR. Frédéric, par exemple, souligne que l'attention portée aux actions menées par IK, le fait que « dans l'organisation armée, la stratégie, la manière de mener la lutte armée étaient décidées d'un commun accord, après des débats » ont permis « après la lutte armée, [que] les militants d'IK sont intégrés partout et [qu']il y a pas d'*a priori* contre les militants à cause de la lutte qui a été menée, ou qui aurait eu des conséquences inassumables »[2].

Le rôle principiel d'une forme d'éthique intervient à plusieurs niveaux. Historiquement les marxistes ont soutenu que la terreur révolutionnaire, si elle s'avérait nécessaire, devait être socialement et psychologiquement sélective (voir Ahmad, 2002). La transmission de l'usage des armes, dans les groupes étudiés, a été indissociable d'un apprentissage des valeurs morales associées à leur emploi (voir Cyprien supra)[3], une partie de ces organisations s'inscrivant dans la filiation historique de la résistance. Les débats ayant précédé son utilisation ont été l'occasion, pour les acteurs, de se positionner quant à cette dernière et de le faire au nom de principes moraux (voir Stella, 2016 ; Bidegain, 2007). La partition entre atteinte aux personnes et ciblage des biens a joué un rôle décisif, aussi bien dans certains groupes italiens (voir Stella) que pour AD ou IK[4]. Enfin, lorsque l'option de la violence a été retenue, elle ne se voit convoquée qu'au sein d'un cadre normatif précis, comme nous le montrerons en détail ultérieurement (4.2.2)[5].

---

[1] Tel était le cas dans la RAF, comme en témoigne William, membre de la deuxième génération : « À l'époque, nous avons pensé que la violence était émancipatrice ».

[2] Nous y avons fait allusion en 3.4.2, p. 112, note 5*.

[3] Il s'agit, en l'occurrence, d'un usage parcimonieux de la violence dans une logique de ciblage systématique par opposition à la violence de masse perpétrée par des groupes d'extrême droite, islamistes ou de type fascisant.

[4] Contrairement à un préjugé largement répandu, les groupes clandestins ne cherchent pas à faire le plus de morts ou de victimes possibles. Selon les groupes, les formes d'actions et les cibles diffèrent. À partir de l'étude de quatre contextes distincts, D. Della Porta établit que les groupes d'extrême gauche, dans l'Italie des années 1970, visaient les entreprises, les groupes « ethniques » clandestins comme ETA l'armée, l'extrême droite et les groupes religieux fondamentalistes privilégiant plutôt des explosions non ciblées (voir Della Porta, 2013, p. 176).

[5] Tel est également le cas concernant la gestion des fonds issus des braquages.

Notre approche et nos analyses prennent ainsi leurs distances avec celles de Della Porta (2013), considérant que si la violence est, dans un premier temps justifiée par les organisations de façon instrumentale, comme le seul moyen de s'affronter à un adversaire puissant, elle devient – avec l'isolement inévitablement subi par les groupes clandestins, du fait de la répression – une réponse existentielle à un environnement hostile. D. Della Porta n'envisage la justification déontologique de la violence que comme une dérive depuis la logique conséquentialiste, qui était initialement à l'origine de sa mobilisation. Ce faisant, l'idéologie (marxiste-léniniste, néofasciste, nationaliste, l'islam fondamentaliste) ne serait pas la source du recours à la violence illégale mais se verrait instrumentalisée, au cours des processus d'évolution de ces collectifs, et tendrait à devenir toujours plus obscure, pour ne donner lieu qu'à des narratifs autonomes et autoréférentiels (voir Della Porta, 2013, p. 289). Nous montrerons au contraire que la structuration normative de l'action illégale persiste au cours du temps et constitue un trait distinctif de ces formes d'usage de la violence illégale[1].

4.2 QUELLE STRUCTURATION ?

4.2.1 Les principes

Quels sont les principes structurants d'une éthique de la violence, dans le cas de l'extrême gauche révolutionnaire, d'organisations armées issues d'une tradition marxiste ou de groupes de libération nationale ? Avant même que nous l'abordions explicitement en fin d'entretien, certains acteurs évoquent spontanément la question éthique, tel Cyprien mentionné plus haut, invoquant l'« éthique de sa formation politique » (p. 168*)[2]. D'autres proposent un exposé exhaustif de ces principes, tel Benoît, fondateur de PL[3]. Il ne s'agira pas tant ici de dégager une éthique *unifiée* de la violence, au sein de ces groupes, que de mettre en évidence les principes fondamentaux constituant le cadre normatif de son usage. Nous envisagerons, dans un second temps, la dimension d'« éthique appliquée » de ce dernier, en considérant les principes et les normes privilégiés dans des cas singuliers d'utilisation de la violence. L'originalité de cette approche réside dans l'effort pour ne pas réduire l'éthique en question aux productions idéologiques des groupes étudiés, en l'occurrence la morale anarchiste, le communisme révolutionnaire, l'idéologie de la libération nationale. Cette prise de distance n'est possible qu'à condition d'ouvrir un espace à la parole des acteurs, à leur interprétation des justifications de la violence et à leur mise en récit des circonstances dans lesquelles ils en ont fait usage. Seul

[1] Nous récusons en outre le préjugé voulant que l'usage de la violence illégale comme légale soit systématiquement vide de motivations et de justifications normatives.

[2] Voir supra p. 151* : « Si j'ai utilisé la violence révolutionnaire c'est-à-dire la contre violence, j'ai essayé de le faire dans l'éthique de ma formation politique, dans l'éthique de ma formation personnelle, familiale, c'est-à-dire qu'on utilise la violence avec parcimonie et suivant, toujours guidée par la politique ».

[3] « Il existe un code non écrit qui concerne ceux qui ont des armes, d'autant plus si on prétend être un guérillero : on ne doit pas en faire un usage incorrect, on ne doit pas l'utiliser pour résoudre des problèmes personnels, on doit garder profil bas, ne pas être arrogant même en paroles. Les armes, elles doivent être utilisées au cours des actions prédéfinies, elles ne doivent pas être exhibées inutilement, jamais en présence d'enfants. On part faire une action ensemble et on doit revenir ensemble, avec les blessés s'il y en a. On doit respecter les armes, elles peuvent causer beaucoup de mal ; il faut faire encore plus attention en utilisant les explosifs, qui ne respectent rien une fois qu'ils sont enclenchés. Pour l'explosif, il existait un protocole spécifique, et seuls les spécialistes le maniaient, jamais contre les personnes mais toujours contre des choses, contre des bâtiments. Jamais dans des lieux publics, et quand on l'utilise contre une caserne de carabiniers, on doit faire attention que personne ne s'en approche. Quand on dispose de dizaines d'hommes bien entraînés, il est absurde de tirer sur quelqu'un pour lui retirer son arme ou pour dévaliser une banque : un vigile, c'est un ouvrier ; il existe mille et une manière de l'approcher, de le surprendre et de le désarmer sans lui tirer dessus, ce n'est pas notre objectif, comme le simple policier ou le simple carabinier n'étaient pas non plus notre objectif ».

l'échange avec les acteurs offre ces conditions et permet de complexifier le regard porté sur des sujets politiques convoquant, à certaines occasions, la violence, celle-ci n'étant pas l'unique instrument des répertoires d'action mobilisés.

La littérature scientifique qui s'est intéressée au sujet de la violence politique a procédé soit à la description des formes de violence politique (Wilkinson, 1977, p. 30 ; Braud, 1993a, b ; Wieviorka, 1998 ; Bufacchi, 2005 ; Della Porta, 2010) soit aux arguments de sa justification (Sommier, 2008, p. 95 ; Sommier, 2012, p. 23 ; Pleyers et Capitaine, 2016, p. 251). Elle a également tenté d'articuler des modèles explicatifs susceptibles d'en rendre raison (Tilly, 1978, p. 201 *et sqq.* ; Della Porta, 2013, p. 24 *et sqq.* ; Gueniffey, 2003, p. 158), qu'ils passent par une référence à la frustration (Gurr, 1970, p. 320 ; Berkowitz, 1989, 1993) ou à l'indignation (Lupsha, 1971), reposent sur des lectures culturalistes (Bandura, 1973 ; Crettiez, 2000, 2011) ou mettent en avant des processus révolutionnaires (Davies, 1962 ; Bennani-Chraïbi et Fillieule, 2012, p. 787 *et sqq.*), dans une approche sociohistorique (Moore, 1973 ; Skocpol, 1979 ; Zimmermann, 1983).

Le principe fondamental et premier du cadre normatif du recours aux armes consiste dans la subordination de son usage à une triple condition : constituer un outil politique, être mesurée, être ciblée. (a) En premier lieu, chacune des organisations politiques étudiées s'inscrit dans un projet politique précis. D'un point de vue historique, Federico ex-brigadiste ne manque pas de le souligner s'agissant de l'Italie[1]. Nous verrons en détail comment la violence, notamment l'usage d'explosifs ou les enlèvements, peuvent être utilisés à des fins de propagande dans une logique de propagande par le fait (voir infra 5.1.2). Cette fonction subordonnée de l'utilisation de la violence revient à établir que loin de constituer une fin en soi, cet emploi doit toujours se justifier aussi bien en termes d'objectifs – qu'ils soient proches ou à moyen terme – qu'en termes de modalités de mise en œuvre. Laurent, ancien de la GP et des NAPAP[2], est affirmatif :

> « C'est évident qu'on… utilise la violence dans un but de faire la révolution, c'est pas dans un but de se défouler, ni quoi que ce soit. C'est pas utiliser la

[1] « Toutes les organisations combattantes étaient porteuses d'une perspective politique, certaines plus, d'autres moins, certaines avec plus de clarté, d'autres moins, certaines d'une manière plus rebelle [*ribellistica*], d'autres plus scientifique. Ceci était toutefois le cadre dans lequel des dizaines et des centaines de groupes armés évoluaient, s'opposant aux BR pour [le] projet politique, ou tendant à converger. Moi je venais d'un groupe qui tendait à converger du point de vue de la démarche politique et idéologique, et dans l'individuation des buts de l'analyse de cette période ». PL s'est construite dans une logique comparable ainsi que le rappelle Paolino : « *Prima Linea* naît en tant que structure au service du mouvement. Dans son premier document, on peut lire : "Pourquoi naît *Prima Linea* ?" *Prima Linea* se place au service du mouvement et non pas comme une organisation de la gauche combattante. Et c'est une différence abyssale ». Ce rappel historique prend place dans une distinction entre violence politique et lutte armée : « il y a une différence à mon avis entre violence politique et lutte armée, et même une différence abyssale. Parce que la lutte armée suppose une organisation, des projets, et même une hiérarchie. La violence politique, au contraire, ne prévoit pas de hiérarchie, elle est spontanée. Je me rappelle qu'à Milan, durant ces années, on allait dans des cortèges où il y avait des gens armés pour leur propre compte, qui lançaient des cocktails Molotov pour leur propre compte. Sans aucune coordination, il n'y avait aucune coordination. La lutte armée, elle arrive après, quand on se décide à s'organiser… » (Paolino). S. Segio le confirme, rappelant le premier tract de PL : « *Prima Linea* n'est pas l'émanation d'autres organisations armées comme les BR ou les NAP [Noyaux Armés Prolétariens]. La seule direction politique que nous reconnaissons, ce sont les manifestations spontanées, les grèves sauvages, les sabotages, les agressions contre les agents de l'ennemi, l'excès des actions spontanées, la conflictualité extra-légale ». Bien que la question de la subordination de la branche militaire d'ETA à la direction politique fasse souvent question dans leurs évolutions historiques, le point de vue des acteurs est sans ambiguïté. Pour Jovani, ancien du commando Barcelona, « ETA utilisait la violence à des fins politiques. […] Je crois que c'est une question de terminologie, je dirais presque de manuel, la violence politique est un outil pour obtenir des objectifs. Si on n'est pas hypocrite, tout le monde fait ça : tous les États, tous les peuples utilisent la violence d'une façon ou d'une autre. Toujours ». L'organisation réaffirme en 2011 : « ETA n'a jamais été un pur groupe armé de nature politique mais une organisation politique qui a décidé de pratiquer la lutte armée à un moment historique concret » (Interview d'ETA, *GARA*, 11 novembre 2011).

[2] Il passa aussi un temps à AD.

violence pour la violence. C'est pas… tout faire péter comme ça, c'est… pour conquérir des choses, pour résister… au système… et c'est toujours contre le système ».

La justification de la violence se trouve alors, pour certains, dans la possibilité de sa revendication et dans la capacité d'en assumer la paternité, comme en témoignent les membres d'IK. Cette posture idéologique constitue un axe normatif du recours à la violence, ainsi que le rappelle Demis :

> « Nous en discutions très souvent, de la violence, parce que, pour nous, c'était ce qui faisait la différence entre les luttes entre guillemets pacifistes et nous. Mais ce qu'on disait, nous, à l'époque c'est que la violence à laquelle nous devions recourir *devait toujours pouvoir être revendiquée*, sinon par son auteur propre, par le groupe politique. Donc il fallait revendiquer, et non pas prendre ses distances publiquement d'une action. Par exemple, brûler la voiture du directeur d'une clinique qui se faisait payer grassement des visites privées à l'hôpital ou qui avait refusé l'avancement de travailleurs ayant demandé plus de justice ou un meilleur traitement des malades, dévaliser ou même brûler la maison d'un producteur immobilier responsable d'expropriations. Si on pouvait revendiquer tout cela publiquement, au cours d'une assemblée, cela signifiait donc que c'était un niveau de violence qu'on pouvait gérer et qui devait être mis en œuvre, et dont les conséquences concrètes de la part des forces de l'ordre n'entraînaient pas l'arrêt des activités du groupe. […] Pour nous, le fait que tu ne puisses pas revendiquer sans dommages la paternité de ces actions, cela signifiait qu'il n'existait pas de mobilisation sociale à même d'empêcher la répression, et donc la possibilité d'user de ces méthodes n'était pas garantie et ne permettait pas d'entraîner un changement politique »[1].

Au début des années 1970, la gauche extra-parlementaire posait la question de la violence et de son usage dans les termes de la tradition communiste classique (Virno, 1983). Le leader de PL, S. Segio, le confirme : « j'ai été, nous avons été des militants politiques et révolutionnaires avant d'utiliser les armes ». Ces groupes révolutionnaires ont abordé le recours à la force et l'utilisation de la violence, en estimant qu'il s'agissait de l'un des moyens nécessaires pour ébranler les assises du pouvoir. Cette utilisation s'est faite sans fétichisme de la violence mais dans « sa subordination très étroite aux progrès de l'affrontement de masse », comme Paolo Virno et ses camarades l'affirment dans *Il Manifesto* des 20 et 22 février 1983. Le contexte italien a alors pesé sur les discussions et les façons d'aborder le recours aux armes. Après les événements d'Avola, de Corso Traiano (1969), de Battipaglia, le monopole étatique de la force apparaissait comme un obstacle incontournable avec lequel l'affrontement était inévitable. Puis, suite aux « deux années rouges » de 1968 et 1969, des dizaines de milliers de militants, y compris des cadres syndicaux, se sont organisés sur le terrain de l'illégalité et ont « débattu publiquement du moment et des moyens d'affronter les structures répressives de l'État » (Virno, 1983)[2].

Cette double temporalité des luttes italiennes actualise une distinction, dans les usages de la violence politique, opposant une logique d'influence à une logique de sécurité. On parle de logique d'influence, lorsque la violence est exercée à des fins de propagande, en vue de gagner un large soutien dans un groupe spécifique de la population (voir Della Porta, 1995). En

[1] Frédéric d'IK défendrait des positions comparables.

[2] Plusieurs des récits rapportés par Della Porta le confirment : « the acceptance of illegal forms of action was so widespread that "there were periods in which we intervened in a general meeting of the movement and, in front of 200, 300 or 500 people, we almost openly supported the strategy of the armed struggle" (Life History, n° 12, p. 33) ». L'objectif des acteurs était d'établir des ponts entre la lutte armée et la violence de masse : « we wanted to solder the armed struggle to the mass violence of the workers who fought against the police at Pirelli, who destroyed the sleepers at the Alfa Romeo factory, who occupied the tollbooths of the highway and the railway stations; to solder the armed struggle and the violence of the squatters. For instance, in San Basilio… the squatters fired their guns at the police. We wanted to be a link between the suggestive hypothesis of building the armed struggle and the mass movement. (Life History, n° 12, p. 20) » (Della Porta, 2013, p. 83).

revanche, on considère qu'elle nourrit une logique de sécurité, lorsque les bénéfices des actions sont plutôt orientés vers le groupe clandestin lui-même (voir McCormick, 2003, p. 496-497)[1]. Ces deux logiques peuvent néanmoins être pratiquées simultanément et à des degrés divers par un même collectif. Cependant la logique de sécurité donne lieu à davantage d'actions mortelles. Elle s'inscrit dans une stratégie d'usure menée contre l'État[2]. Alors même qu'AD déploie, à certaines occasions, une logique de sécurité, les actions entreprises demeurent systématiquement subordonnées à des principes singuliers, ainsi que le revendique l'un de ses leaders :

> « *J'ai un principe éthique* : je le dis toujours même quand on me fait chier au maximum, c'est que *je n'utilise pas la violence contre les faibles*. Même s'ils sont plus costauds que moi j'estime que ce sont des faibles. […] *Je ne conçois l'usage de la violence que contre les puissants*. […] La violence entre les opprimés est une chose totalement destructrice, un nihilisme en fait. Alors que la violence contre les puissants a toujours une justification. […] *La violence, c'est pas du sang, des coups et tout ça*. […] *La légalité ou l'illégalité, la loi a codifié le rapport de force et la violence*. Le monopole de la violence est du côté des puissants et les autres doivent pas l'utiliser. Donc du côté des puissants, ils sont ultra-violents mais ils sont considérés comme des gens ultra pacifistes. […] La violence du système [est] redoutable » (Cyprien).

Ces principes, qui reprennent les thèses développées par Marx et Engels dans « Force et légalité » (1871), sont également proclamés par d'anciens membres de *Prima Linea*, tels Éric reprenant le slogan des BR : « en frapper un, pour en éduquer cent ». Cette proposition atteste de la fonction pédagogique dévolue à la violence politique. Interrogé sur ce qu'il n'était alors pas prêt à faire, Éric discrimine parmi le type d'explosifs utilisés par PL et souligne le rôle instrumental conféré à la violence :

> « Du point de vue de la lutte armée, l'usage des bombes sur le modèle de l'extrême droite était absolument exclu. Nous, on considérait l'explosif valable pour démolir du matériel, des entrepôts où ce genre de choses, ou la caserne en construction dont on a parlé, ou une prison en construction. Mais dans l'objectif de toucher le plus de gens possibles, ça, c'était une optique de guerre qui n'entrait pas dans notre conception de l'exemplarité que devait avoir la lutte armée, on était encore un peu dans l'idée de "en frapper un pour en éduquer cent", ou bien… pour retirer un obstacle sur le chemin de la lutte, du progrès social, pour dégager un espace où une certaine personne représentait… objectivement… de notre point de vue, un obstacle. C'était ça, l'idée ».

La violence comme l'illégalité sont subordonnées à une fonction instrumentale et ne sont pas, comme elles peuvent l'être dans d'autres groupes (Heitmeyer, 2010), à l'origine d'un usage jouissif ou esthétique (Toscano, 2016, p. 212)[3]. D'un côté, les usages de la violence se

---

[1] On en trouve un exemple parmi d'autres avec l'explosion de trois bombes à la présidence de la police d'Augsbourg et dans les bureaux de la police criminelle de Munich le 12 mai 1972. L'action est menée par le commando Thomas suite à l'assassinat par la police de Thomas Weisbecker le 2 mars de la même année.

[2] La stratégie d'usure vise à forcer l'État à réaliser des concessions, en tuant par exemple des membres des forces de sécurité pour les obliger à quitter le territoire. Elle se distingue d'une stratégie de contrôle tentant de maintenir la sécurité et la popularité de l'organisation dans son territoire, en sanctionnant ceux qui n'observent pas les règles établies par l'organisation clandestine (De La Calle et Sanchez-Cuenca, 2006, p. 5). Alors que la stratégie de l'usure comprend des attaques indiscriminées et des attaques contre les forces de sécurité (police et armée) et contre des fonctionnaires ou représentants de l'État (politiciens ou juges par exemple), la logique de contrôle suppose des campagnes cherchant à recueillir un soutien de la population mais également des actions contre des informateurs et des traîtres (De La Calle et Sanchez-Cuenca, 2006, p. 7). Voir pour la première catégorie l'exécution par la RAF de Gerold von Braunmühl, directeur des affaires politiques au Ministère allemand des Affaires étrangères, le 10 octobre 1986.

[3] On peut également considérer que la violence de masse pratiquée en Italie par les groupes d'extrême droite et l'État était investie d'une fonction instrumentale, visant à placer le pays dans des conditions propices à l'acceptation d'un coup d'État susceptible de porter au pouvoir un régime autoritaire.

conjoignent ici, comme nous le verrons en détail (infra 4.3.4), à une réinterprétation normative de la violence opposant d'une part la violence physique, la plus visible, la plus condamnée dans les sociétés contemporaines et, d'autre part, la violence morale, symbolique, sociale, systémique (voir Guibet Lafaye, 2017d). Ainsi Cyprien conçoit les licenciements dans les usines Renault – qui furent l'une des justifications de l'exécution de G. Besse – comme une violence bien supérieure « au sang et aux coups ». D'un autre côté, la violence révolutionnaire s'inscrit dans une reformulation et une remise en question de la partition entre le monopole légitime de la violence par opposition à la violence contestataire et révolutionnaire (voir supra et infra Marie sur la violence étatique ainsi que certains membres d'AD sur « la contradiction du combat révolutionnaire »[1]).

Ne pas utiliser la violence pour la violence, la subordonner systématiquement à un objectif révolutionnaire, de remise en question radicale du système ou de libération nationale constitue une ligne directrice dans l'ensemble des groupes étudiés[2]. Du côté d'IK, la stratégie est très clairement déterminée par l'un de ses fondateurs :

> « Comme en principe – et on a mis ça en pratique jusqu'au bout – toutes les actions qu'on a menées ont été des actions matérielles, donc ça posait pas de question, de problème de conscience, ou d'éthique ou de morale aux militants. La question qui se posait, c'était sur les risques, sur les conséquences au niveau politique, sur la manière de mener une action, etc. C'était une question qui se posait mais qui était réglée au niveau de chaque structure, mais voilà : il y a pas d'action qui ont posé… des débats de conscience » (Frédéric).

Au pays basque sud, dans les années 1970-80 encore, cette subordination demeure réaffirmée. La Coordination Socialiste Abertzale/patriote (KAS) forme le Mouvement de Libération Nationale Basque (MLNV), où se trouve décidée la stratégie globale de la gauche nationaliste basque radicale. « L'alternative KAS » est définie en août 1976. Elle se compose de cinq points, formant le fondement des revendications dans la négociation avec le gouvernement espagnol : amnistie totale, libertés démocratiques, retrait des forces militaires et de la police espagnoles du territoire basque, amélioration des conditions de vie et de travail de la classe ouvrière, droit à l'auto-détermination d'une communauté intégrant la Navarre et affirmant ses liens avec les provinces d'Iparralde. La stratégie armée d'ETA est conçue comme subordonnée à ces objectifs et vise à maintenir par ses actions une pression sur l'État espagnol afin qu'il accepte l'alternative KAS. Ainsi « on passe de la théorie de l'insurrection populaire à la phase de la négociation politique, de la guerre révolutionnaire à la guerre d'usure » (Baby, 2013, p. 148 ; voir aussi Sanchez-Cuenca, 2001). ETA affirmait un principe d'articulation des luttes sociales des travailleurs et de la lutte armée. Le postulat était que « l'activité armée ne se substituerait jamais à la lutte de masse mais devait en être un complément et la renforcer » (cité

---

[1] Voir 4.2.1, p. 165, note 1* : « Toute la contradiction du combat révolutionnaire, c'est de tuer des humains lorsque tu le dois… » (X.) et S. Segio : « Accepter de mettre en pratique la violence, accepter de sacrifier la vie des autres, outre la sienne propre, est la contradiction majeure que tous les révolutionnaires depuis des siècles ont dû affronter. Et c'est d'autant plus difficile que la condamnation de la violence des subalternes est un des meilleurs moyens dont le système répressif use, hypocritement, pour se perpétuer ».

[2] Parmi les BR, Federico est affirmatif : « Je n'ai été jamais prêt à faire n'importe quoi pour une raison différente de celle qu'on avait affirmée ». Cette posture est confirmée dans d'autres groupes italiens tels PO : « Pour nous, c'est le principe suivant qui était fondamental : celui qui faisait des actions armées était d'abord un militant qui s'exposait dans les luttes publiques. C'était là un bon critère de cohérence, pour tenter d'éviter les possibles dérives militaristes : pour nous, les armes n'étaient qu'un moyen de lutte parmi d'autres, et non le seul. En outre, nous étions contre la division des tâches, la spécialisation "fordiste", et tant dans les relations de genre que dans le militantisme politique, nous essayions d'appliquer les principes d'égalité et de polyvalence » (Stella, 2016, p. 32-33). On la retrouve également du côté de la RAF : « Quand l'idée vous vient de faire quelque chose en utilisant la violence, il vous faut toujours réfléchir très justement à propos de ce que vous pouvez faire mais aujourd'hui, nous n'en sommes vraiment pas à ce niveau social. *Quand nous avons mis la violence en application, nous avons mené un combat de libération* mais nous étions liés par des liens, par l'émancipation, par le but » (William).

in Ibarra, 1989, p. 92). La violence tout comme l'illégalité n'étant que des moyens, elle se voit nécessairement subordonnée à des normes éthiques[1]. Ainsi le fait d'assumer une éthique, de la revendiquer et de se tenir à ses principes dans l'action politique est institué comme une marque distinctive des organisations étudiées.

(b) Le deuxième principe cardinal de l'usage de la violence consiste en un principe de parcimonie. Il est explicitement affirmé par toutes les organisations étudiées, que ce soit de façon publique ou à l'occasion des récits *a posteriori* réalisés durant l'enquête. M. Moretti le déclare dans ses mémoires : « nous pensons qu'il peut y avoir un usage médité des armes. Il se trouve que cette attitude peut apparaître cynique mais nous sommes convaincus, en variant le type de blessure à infliger [NDR : *i.e.* en utilisant différents niveaux de violence de l'assassinat à la jambisation des cibles politiques] de contrôler ainsi le sens du message à faire "passer" » (Moretti, 1994, p. 101-102). Le type de moyens utilisés est également investi d'une signification et d'un usage différenciés selon les emplois qui sont faits de l'explosif et de la dynamite, dans une logique commune aux groupes italiens au moins[2].

Cette mesure ou parcimonie trouve une variété de signifiants selon les organisations. Pour certaines, comme IK ou PO[3], pour une partie des membres d'AD (ceux du congrès du 1er août 1982) voire chez certains Brigadistes, elle suppose de refuser l'atteinte aux personnes[4]. Ainsi la gradation du recours à la force et à la violence est explicite dans le discours d'Alexandra :

---

[1] Une anecdote d'A. Stella permet de le saisir de façon humoristique : « On voulait être moraux et avoir une éthique de conduite. Je raconte dans mon bouquin avoir volé plusieurs dizaines de voitures, motos, scooters, fourgonnettes pour faire des actions mais j'avais le souci de les rendre en bon état. Pour moi c'était un prêt pour le rendre au propriétaire. Je voulais m'en servir et que les flics relèvent sa plaque d'immatriculation et pas celle de ma voiture. C'est tout. L'éthique de ne pas abîmer les voitures. On avait une éthique… une des premières actions armées que j'ai fait en 75, c'était une incursion d'une organisation catholique intégriste. On était armé, on a menacé les présents, on a fait des graffitis sur les murs. Les journaux, le lendemain, disaient qu'ils ne comprenaient pas parce qu'il y avait dans un tiroir l'argent des caisses de l'association et les bandits ne l'avaient pas pris. On ne l'avait pas pris parce qu'on n'était pas là pour voler mais pour faire une action politique, on n'était pas là pour voler donc on avait une éthique. Et *on voulait en avoir une éthique*. C'est important. La preuve c'est que, à part quelques-uns, par nécessité plus que par vocation après la fin des groupes armés, dans les années 1980 – certains ont continué à faire de l'illégalité, à faire des hold-up en France, en Italie, en Espagne. À part quelques-uns, mais c'était une minorité, la plupart ont arrêté… la violence. On a fait la violence parce que c'était dans un but politique. On a fait des hold-up – moi, j'en ai faits – mais c'était pour financer le mouvement mais pas pour m'en mettre plein les fouilles à moi […]. Et on avait une éthique aussi, moi en particulier, mais même les Brigades Rouges, *Prima Linea*, c'est-à-dire les groupes et les militants qui ont tué… des responsables politiques, des responsables militaires, des fachos… jamais personne n'a envisagé de tuer n'importe qui comme ont fait les fachos italiens avec les services secrets, comme fait Daech qui tire dans la foule. Non. Pour moi c'est immoral » (nous soulignons).

[2] Marco par exemple confie qu'« en théorie, la première action que j'ai faite avec la structure milanaise, je l'ai ratée. Pendant les manifestations, la police avait tué un camarade. Par mesure de rétorsion, nous mettions des bombes devant des casernes de police. Des petites bombes, démonstratives, on voulait toujours se différencier des groupes révolutionnaires qui utilisent l'explosif d'une autre manière [*i.e.* pour tuer]. Cet explosif, à but, disons, démonstratif, c'était de la dynamite. Un seul bâton, dans mon cas, mais qui lançait un message : rendez-vous compte que nous sommes armés ». Voir aussi supra Éric, p. 156-157*.

[3] Voir Stella, 2016, p. 43. « Outre les BR, deux douzaines d'autres sigles signaient des attentats sur le territoire italien, de *Prima Linea* aux *Formazioni comuniste combattenti*, des NAP aux PAC et autres sigles plus ou moins stables, plus ou moins clandestins ou existant sous la couverture d'une façade légale. Il y avait ceux qui avaient déjà passé le cap de l'homicide politique et ceux qui posaient encore des limites humanistes ou symboliques à la violence, il y avait des stratégies et des tactiques différentes, mais de fait tous les groupes armés faisaient partie, se nourrissaient et en même temps alimentaient le mouvement et les luttes de masse » (Stella, 2016, p. 110).

[4] Comme le souligne Grégoire, lorsque lui est posée la question de référence : « Ah oui. Pour moi, c'est évident. Par exemple quand nous, on a décidé de ne pas ôter la vie d'une personne, pour moi, c'est une forme *haute*… justement d'éthique. Je vais sortir un mot qui n'est pas très heureux mais [c'est] une forme d'éthique politico-militaire. Ah oui, ça l'est ! Il y a une barrière quand même dans l'utilisation de la violence : ôter la vie ou ne pas ôter la vie. Nous, on est resté dans le camp de… même si malheureusement, il y a eu par la suite des échauffourées,

> « la limite pour moi, c'était cette injustice évidente qu'on pouvait commettre : l'exécution, le coup de grâce, le fait de tuer des prisonniers. C'était cela la limite que moi, personnellement, à l'époque, je me fixais. Et puis j'en suis arrivée ensuite à exclure tout homicide politique. Par contre, l'échange de coups de feu contre les forces armées de l'ennemi restait justifié. C'est-à-dire que, disons, pendant un certain temps, je pensais que la violence légitime était celle-là, mais je commençais à critiquer les autres formes de violence exercées délibérément et de manière préméditée contre des objectifs qui pouvaient être désarmés. Voilà mon cheminement, j'ai avancé petit à petit ».

Dans ce cas, l'exigence morale d'éviter l'atteinte aux personnes constitue l'axe normatif de l'organisation et, par conséquent, des actions entreprises ainsi que de leurs limites. Les formes d'actions et les cibles constituent d'importants indicateurs de la logique organisationnelle de ces groupes illégaux. De fait, les groupes d'extrême gauche allemands et italiens ont privilégié les actions contre la propriété plutôt que contre les personnes (Della Porta, 2013, p. 183). Certains collectifs peuvent toutefois l'accepter tout en l'envisageant de façon « mesurée ». Cette mesure signifie qu'en dépit de la détention de la force, toute violence n'est pas permise et l'on ne doit s'autoriser aucune *hybris*. Comme le reconnaît Jacques, « tout n'est pas permis même pour la bagarre des idées »[1]. Aussi singulier soit-il dans ce contexte, il convient de reconnaître que s'exprime alors une attitude marquée par l'appréciation éthique de la situation singulière, appréciation qui s'enracine dans des « vertus » dont la *phronésis* constitue l'illustration (Aristote, *Éthique à Nicomaque*). Cette disposition consiste dans « une capacité, l'aptitude à discerner la droite règle, l'*orthos logos*, dans les circonstances difficiles de l'action ».

Les atteintes aux personnes consistent alors soit en enlèvements – éventuellement punitifs[2] – soit de façon paradigmatique en des mutilations, autrement nommées « jambisations », qui eurent lieu en Italie jusque dans les années 1980, ou bien en tabassages, comme l'action inaugurale d'IK le rappelle dans les années 1970[3]. De façon maximale, ces atteintes consistent en exécutions. Y compris lorsque les organisations y ont procédé, elles peuvent convoquer le paradigme de la parcimonie. Nous évoquions Cyprien précédemment[4]. De fait, AD ne peut mettre à son compte « que » deux exécutions. Cette question de la mesure de la violence est fondamentale car elle s'est posée comme une question constamment débattue dans les groupes étudiés. Cyprien, qui a expérimenté ce pouvoir potentiel sur autrui, tenant au fait d'être armé face à un individu qui ne l'est pas, est lucide sur ce point :

> « Au bout d'un moment dans la lutte armée, on a de la puissance réelle que des gens n'ont pas dans le quotidien. Il faut jamais en user, il faut en user à bon escient : et ça, ça demande beaucoup d'expérience et beaucoup de sensibilité, […] de l'éthique. Je crois qu'il faut une éthique dans le combat. Et effectivement il s'est passé des choses dans la génération de la lutte armée qui sont inacceptables, qui ont été des erreurs, qui ont conduit à des tombées de masse.

---

des échanges, qui ont valu qu'il y ait des vies qui se perdent de part et d'autre. Il n'empêche qu'il avait été décidé de ne pas ôter la vie comme ça. Donc une éthique, il y a en à l'évidence » (il souligne). Voir aussi Guiseppe.

[1] Cette affirmation est précédée par cet échange sur la morale ou l'éthique, dans la lutte armée qui consiste, pour Jacques en « une cohérence. - Comment la décririez-vous [cette morale, cette éthique] ? - C'est difficile de répondre à cette question. […] J'étais attaché à la mesure des choses, à la mesure des choses. Oui. J'ai pensé déjà dans le temps et je le pense aujourd'hui, tout n'est pas permis pour la bagarre des idées ».

[2] Voir les séquestrations de patrons en Italie ou en France, au cours desquelles un jeu de dérision est orchestré.

[3] « On donnait des… roustes, on rossait certains individus qui s'étaient mal comportés à nos yeux. C'était une manière de les punir mais sans utiliser les armes, vous voyez. Ils étaient eux-mêmes un peu traumatisés déjà. Mais les gens voyaient que ces gens-là n'étaient pas intouchables, et ça c'était important. Qu'on pouvait s'attaquer à l'autorité, voilà ! Sans que *eux* passent pour des victimes […]. Parce que les victimes, la victime, c'est le peuple basque – pour nous c'était clair – et les responsables, c'était eux. Donc, il fallait les toucher mais il fallait pas qu'ils deviennent des victimes. Ce qu'ils ont réussi après dans une certaine mesure – ici moins au pays basque nord, mais au sud oui. C'est là qu'on voit l'importance de la cible et aussi des méthodes » (Frédéric).

[4] Cf. 4.2.1, p. 150, note 3*.

On doit pouvoir… parler de tout ça. Quand on se retrouve emporté dans un mouvement… à l'offensive, on fait des conneries aussi parce qu'on a de la puissance. Et il ne faut pas s'octroyer *parce qu'on le peut* la vie et la mort sur tout ce qui nous entoure… Ce que les gens ne savent pas, c'est perdre ».

Cette parcimonie s'adosse à une intégration du recours à la force dans une logique d'auto-défense. Elle signifie et implique dans un contexte de militarisation du conflit de ne pas poser des mines de façon aveugle, d'éviter les exécutions arbitraires, de privilégier le sabotage[1]. Ces deux derniers principes emportent également l'adhésion d'organisations occidentales et y ont trouvé à s'appliquer[2].

(c) Cette mesure ou parcimonie signifie corrélativement un ciblage rigoureux des actions qui a longtemps constitué une marque distinctive du terrorisme d'extrême gauche ou de libération nationale en France. Ces deux principes sont étroitement corrélés. D'un point de vue opérationnel, ils signifient, pour les organisations qui ont fait le choix de ne pas s'attaquer aux personnes, de se cantonner à la destruction matérielle, ainsi que ce fut le cas pour IK[3], le Mouvement du 2 juin[4] et PL[5]. En revanche, lorsque ce pas est franchi, la préservation des civils devient un axiome que les organisations conçoivent comme une garantie d'acceptabilité de leurs opérations[6]. Ce principe est cardinal car il assure la distinction, y compris aux yeux de ceux qui

---

[1] Demis estime par exemple que « tout ce qui pouvait neutraliser les forces qui étaient en train de s'organiser pour s'opposer à nous, pour nous écraser, sont des choses justes. À propos, le sabotage, je trouve que c'est un des instruments les plus valables qu'on puisse utiliser comme action au sein d'un mouvement de lutte, d'un mouvement révolutionnaire. Saboter une machine répressive, saboter les armements, les moyens de transports des forces armées, je trouve que c'est un des principaux objectifs à atteindre à partir du moment où on veut faire la révolution ».

[2] C'est la violence mesurée, retenue, « utilisée avec parcimonie » (Cyprien).

[3] À la question de référence, Laure répond : « La morale et l'éthique, oui, bien sûr. C'est immoral… mais selon mon point de vue, c'est pas immoral. C'est pas légal mais c'est pas immoral. Après, l'éthique que j'avais, c'était les limites que je m'imposais, j'avais quand même une certaine éthique… Sur les biens matériels, ça va ! Ça se refait. […] - Vous dites "les limites que je m'imposais", c'est quoi ? - Surtout sur la vie humaine, ça c'était la limite. Sur tout ce qui pouvait engendrer des risques, des problèmes sur les êtres humains directement. Après par la force des choses, à partir du moment où vous touchez un bien immobilier, foncièrement vous touchez la personne psychologiquement, évidemment mais avoir un impact physique, ça j'aurais pas pu, direct sur une personne. Ça, je m'en sentais pas capable. Ça c'était la limite, la ligne rouge que je m'étais fixée – pas fixée, mais elle coulait de source. C'est dans mes gènes, je ne pouvais pas toucher, ça c'était impossible. Je me serais pas regardée en face après… ».

[4] Voir Rana infra explicitant la « ligne rouge dans [s]on organisation ».

[5] Paolino, répondant à la question de ce qu'il n'était pas prêt à faire, affirme : « l'homicide, à coup sûr, je ne l'aurais pas fait. L'homicide programmé : tu y vas pour tuer, ça, je ne l'aurais pas fait. - Pourquoi ? - Pas parce que je suis de culture catholique, puisque Saint-Augustin dit que l'homicide d'un tyran est possible dans certains cas, non ? L'idéologie catholique… les templiers, ils viennent de là, non ? Bon. Moi, j'aurais tué si je m'étais trouvé dans une situation précise dans laquelle ma vie aurait été en jeu. Alors là, oui. Mais je ne serais jamais allé pour tuer quelqu'un comme cela. Je n'aurais pas tenu, pas à cause de la peur, mais plutôt parce que cela ne correspond pas dans ma manière de penser, sinon je serais encore aujourd'hui avec une mitraillette braquée sur des gens, à tuer. J'irais au bureau et je truciderais le chef qui me tape sur les nerfs, tu vois ? […] De toute manière, je me serais arrêté si le jeu – façon de parler – était devenu trop lourd. Parce que l'idée de mourir, enfin, de tuer quelqu'un, m'a toujours bloqué, et donc je me serais probablement arrêté. J'aurais jambisé, ça oui, pour l'amour de Dieu, mais je ne serais jamais allé au-delà et si on me l'avait demandé, je serais parti sans aucun doute ».

[6] Comme le souligne Ludwig, impliqué dans la RAF : « on ne peut en aucune circonstance utiliser la violence contre la population, sous peine de quoi on se rend responsable de crime. […] Je l'ai déjà dit : aucune action contre le peuple. C'est une question irréelle je trouve ». Ou Thierry d'IK (voir infra 4.2.2, p. 176*). Thierry fait de la préservation des civils un principe marquant la limite de son engagement politique pour la cause qu'il défend, comme on le note lorsqu'il répond à la question « y a-t-il des choses que vous n'êtes pas prêt à faire ? » : « Des choses que je suis pas prêt à faire… pour mon pays ? Oui bien évidemment, ce que je vous ai dit tout à l'heure : toucher les civils, toucher des gens qui n'ont rien à voir, les enfants. Mettre une voiture piégée devant une école maternelle, non ! Ça jamais. Je vais à l'extrême. Par contre, vous me dites, il aurait fallu : on aurait été… je le

perpétuent la violence, entre le terrorisme de masse et les actions de groupes révolutionnaires ou de libération nationale, entre la violence aveugle ou indiscriminée et la violence ciblée. D. Della Porta rappelle que les actions des groupes clandestins d'extrême gauche s'orchestraient d'abord autour de logiques de propagande, dont les cibles étaient stigmatisées dans les mouvements sociaux de gauche. Ces groupes se tenaient à l'écart de toutes les actions qui auraient été condamnées par ces mouvements sociaux. Concernant les deux plus grandes organisations clandestines italiennes, les BR et PL, les actions dans les usines dominaient au début de leur histoire (voir Della Porta, 2013, p. 181, tableau 6.3). Ainsi, parmi les actions des BR de la fin des années 1970, prévalaient surtout les attaques contre les voitures des cadres de Sit Siemens et de Pirelli Bicocca aussi bien que des actions contre les représentants des syndicats de droite. Des tracts sont alors distribués pour expliquer exhaustivement la responsabilité individuelle des cibles visées. Tel est également le cas pour les premiers enlèvements perpétrés par l'organisation (1972-1974) ainsi que pour les cambriolages aux sièges des syndicats d'extrême droite ou au MSI, y compris lorsque deux militants d'extrême droite sont tués, semble-t-il, accidentellement. Les actions dans les usines se poursuivent dans les années suivantes, qu'il soit question de celle menées contre le directeur du personnel à Ansaldo, le médecin du travail de Fiat, un administrateur de l'entreprise Singer, accusé d'être à l'origine de nombreux licenciements. Entre 1977 et 1978, 18 des personnes qui ont été blessées et une tuée étaient des employés de Fiat, Lancia, Sit Siemens, Alfa Roméo, Breda, Pirelli, Ansaldo, Italsider. Toutes étaient considérées comme des symboles du « système de commandement » de ces entreprises.

À la même époque, c'est-à-dire au milieu des années 1970, les cibles deviennent également plus politiques, en particulier lorsque la conviction que la DC se trouvait au cœur du système capitaliste est acquise (voir Della Porta, 2013, p. 181). Dans la seconde moitié des années 1970, les organisations d'extrême gauche ont entrepris des actions visant non seulement des professeurs d'université mais aussi des journalistes ainsi que la presse, telles l'assassinat de Carlo Casalegno, sous-directeur du quotidien *La Stampa*, contrôlé par Fiat. Dans les années 1980, des factions dissidentes, comme la colonne Walter Alasia, prennent pour cibles les usines et les symboles de l'impérialisme en Vénétie. Parallèlement à ces actions, dont on peut constater le déclin progressif, celles perpétrées contre l'État et son appareil répressif s'accroissent au même titre que des échanges de tirs, lors de rencontres non anticipées avec la police, à l'occasion d'actions illégales de financement (braquages). Les actions des BR évoluent progressivement vers une guerre contre l'État, s'éloignant ainsi du mouvement social et de l'espoir d'y recruter des membres. Entre 1970 et 1983, en Italie et en Allemagne, environ la moitié des actions des groupes d'extrême gauche (respectivement 61,6 % et 44,1 %) s'inscrivaient dans une logique de propagande, ciblant les adversaires politiques ou sociaux des mouvements sociaux auxquels ils s'adressaient (Della Porta, 2013, p. 179). En Italie par exemple, 45 % de ces actions visaient des entreprises et des usines et 16 % avaient des cibles politiques. En Allemagne, les cibles étaient plutôt liées à la lutte contre l'impérialisme, telles l'attaque du Quartier Général de l'armée américaine en Europe le 24 mai 1972 à Heidelberg ou l'exécution d'Ernst Zimmermann, président de l'Union Nationale de l'Industrie de l'aéronautique, de l'espace et de l'armement (BDLI) le 1er février 1985. Par la suite, les cibles politiques ont représenté 40 % des actions des BR alors que celles-là coïncidaient avec seulement 11 % des attaques des autres groupes. Durant la même période, les actions de propagande ne représentent que 24 % des opérations commises (et respectivement 10 %) (voir Della Porta, 2013, p. 179).

---

regrette pas. Le contexte aurait fait que… on aurait été obligé de décaniller des militaires, des forces de l'ordre, je l'aurais fait parce que pour moi, c'était mes ennemis. Eux, c'était clair Mais toucher aux "civils", non jamais. Ça, j'aurais pas fait, j'aurais pas pu. Ou mettre une bombe comme certains à l'aéroport, non ça je peux pas. – Vous pensez à ETA ? – Oui. Hipercor, ça non. On me peut dire : "oui, on va prévenir". Non, non !! Tu sais que c'est trop dangereux, c'est trop de risques là. Non, non !! *J'ai des principes* ».

De même, du côté d'ETA, le choix des cibles a évolué au cours du temps[1]. De La Calle et Sanchez-Cuenca considèrent que 26,8 % des exécutions menées par ETA étaient ciblées et justifiées par le comportement des victimes, 54,9 % étaient génériques, c'est-à-dire liées à leurs fonctions, 4,8 % indiscriminées, alors que 13,5 % consistait en « dommages collatéraux » ou accidents (De La Calle et Sanchez-Cuenca, 2004, p. 14). La faible acceptation, parmi les soutiens d'ETA et les partisans d'Herri Batasuna, d'assassinats indiscriminés explique leur nombre relativement limité, en comparaison de ce qui a pu être le cas pour l'Armée Républicaine Irlandaise Provisoire (PIRA) en Irlande du Nord, dont 15,6 % des actions mortelles sont indiscriminées (De La Calle et Sanchez-Cuenca, 2004, p. 14).

Ce ciblage consiste aussi à viser des responsables ou des symboles de l'État, notamment dans sa capacité militaire. Les exemples en sont très nombreux que l'on se trouve en France, en Allemagne, en Italie ou au pays basque. Cette conscience est aiguë chez les membres d'IK[2] comme dans l'Autonomie italienne[3]. Ainsi le ciblage de responsables représente, du point de vue des organisations, une condition d'acceptabilité des actions comme y insiste Frédéric :

> « Il y a eu des débats. On a eu des débats quand des militants ont été tués par des policiers. Des débats est-ce qu'il fallait qu'on réagisse de la même manière, qu'on fasse une riposte proportionnée : "ils nous descendent un militant, on leur descend un flic ?", il y a des débats à ce niveau-là mais bon… mais ça posait pas… de problème éthique ou moral. Ça s'est pas posé en fait. Même quand on a commencé à jambiser, ça a pas posé de problème, non plus, vu les cibles ».

La responsabilité de l'adversaire – voire de l'ennemi – dans des actions qui ont nui à la cause constitue une raison de franchir la limite de l'atteinte aux personnes. La rhétorique du « déni de la victime » intervient alors. L'argument suggère que la victime méritait le sort qui lui a été fait, qu'elle soit présentée comme discréditée, honnie, injuste ou comme l'« ennemi ». Le principe du ciblage des responsables signifie en creux de ne pas agir contre la population[4] mais

---

[1] En 1971, le patron basque d'une entreprise en grève, Lorenzo Zabala Suinaga, est enlevé. En janvier 1973, Felipe Huarte est également kidnappé dans un contexte de conflit social et échangé contre une rançon.

[2] Interrogé sur le fait de considérer que ses actions ont été justes ou non, Thierry répond : « j'ai utilisé des explosifs, du gas-oil, tout ce qui brûle et tout ce qui saute. Quand on faisait sauter quelque chose, déjà la première question qu'on se posait, c'était : "on va faire sauter ça mais pourquoi on le fait sauter ?" Déjà, on se posait la question. Une résidence secondaire, ça a une signification, mais ça suffit pas qu'elle soit résidence secondaire, il faut que le propriétaire quand même de cette maison symbolise, représente quelque chose de négatif pour le bien-être du plus grand nombre au pays basque, c'est-à-dire que c'est un gros bourgeois qui a du pognon en pagaille, et qui vient ici en vacances, alors que les jeunes ici ne peuvent pas vivre, et qui spécule, voilà. Donc toucher les centres des impôts ou les gendarmeries, *c'est surtout des symboles qu'on touchait*. À partir du moment où on touchait des symboles, voilà c'était… c'est différent. Quand vous partez par exemple faire une action… vous vous dites : "je vais enlever la vie à cet individu", là je pense… – nous, on n'a pas été confronté à ça – je pense que là on se demande : "est-ce que j'ai le droit de lui enlever la vie ou pas ?". Là c'est plus un symbole, c'est une vie qu'on enlève. Nous, c'était du matériel qu'on touchait. Vous comprenez la différence ? Le questionnement est différent. Le centre des impôts, le conseil général, la préfecture, la sous-préfecture, c'est vraiment l'administration, *c'est l'État, voilà. À partir de là, il y a pas beaucoup de question à se poser. Ils représentent tout ce qu'on combat* » (nous soulignons).

[3] Comme le souligne Demis : « pour moi, le terrorisme doit être absolument banni. Je le considère comme une des formes d'actions les plus erronées qu'il soit possible et imaginable de réaliser, à tous points de vue. Alors que souvent je pense que *l'action de représailles est fondamentale*, c'est-à-dire *que ceux qui ont fait certaines actions soient punis*. Je pense que c'est très éducatif, souvent, de le faire, mais ça n'a absolument rien à voir avec le terrorisme. […] Si ce sont des actions de propagande armée qui ne débouchaient pas sur l'assassinat, nous les considérions positivement. Mais les actions qui aboutissaient à verser le sang, qui n'étaient pas dirigées directement contre des responsables des violences contre les Palestiniens, nous les avons toujours jugées négativement ».

[4] Ainsi que le reconnaît Ludwig dans l'affirmation d'un principe normatif fort : « on ne peut en aucune circonstance utiliser la violence contre la population, sous peine de quoi on se rend responsable de crime ». Cette posture se distinguant spécifiquement des représentations de l'État islamique voire d'Al-Qaïda considérant que des populations ayant élu des gouvernements, dont les armées envahissent la terre sainte ou luttent contre le Califat,

également d'avoir des actions raisonnées, c'est-à-dire de ne pas faire n'importe quoi, comme ce militant d'ETA l'avoue, lorsqu'on lui demande s'il y a des « choses que vous n'êtes pas prêt à faire » :

> « oui. Après… c'est pas linéaire non plus. C'est pas asymptomatique. À un moment que tu as certaines expériences, que tu te confrontes à voir les copains qui tombent ou qui sont éliminés, tu as envie de faire des trucs que après peut-être tu vas pas les assumer. Mais ça c'est momentané. On va dire c'est pas réfléchi. Mais oui, c'est vrai aussi qu'il y a toujours des limites. On n'est pas prêt à faire n'importe quoi. De toute façon, c'est vrai que nous, à tous moments, même avec toutes les erreurs qu'on a commises… Nous, on n'était pas dans la logique d'une action indiscriminée. On a limité toujours les dames à côté. On a essayé de cibler bien les objectifs, en sachant même que nous causions des souffrances quand même, il y avait une production de malheurs, mais nous essayons toujours d'être cohérents, de faire la lutte accessible, compréhensible pour les couches populaires, de pas faire de dames comme maintenant ou là, c'est la terreur[1]. La lutte armée de l'ETA, c'est la confrontation qui a fait tomber le plus grand nombre de généraux, de commandants. On tapait les élites, on ne tapait pas les gens. Des fois oui, c'est des erreurs. Ce n'était pas des objectifs réels. Après l'évolution a amené que certaines actions, elles ont causé des catastrophes. Et si ça arrive, normalement les gens qui l'ont fait, ils ont subi les conséquences au niveau personnel… pas de jugement de la part des copains ou des autres mais des jugements propres à chacun. Se confronter… quand il y a le résultat, comme il y a eu, c'est normal. Les gens, c'est des gens. Il a un cœur, il a un sentiment. Nous, on n'est pas, sauf exception – il y a toujours – nous, on n'est pas spécialement radicalisé. Nous, on n'est pas spécialement fanatique. On l'a jamais été. C'est pas la question » (Julien).

Le ciblage, *a contrario*, signifie d'éviter les exécutions arbitraires. Ce principe anime également l'« éthique de la guerre ». Le lien préservé avec la population, que ce soit dans le cas du pays basque ou du début du mouvement social italien, contribue au caractère mesuré, raisonné et à l'acception des actions menées, aussi spectaculaires puissent-elles être (voir IK).

Le ciblage de responsables – placés dans une opposition dichotomique avec une population qu'il est nécessaire de préserver pour autant qu'elle constitue le soutien silencieux de l'organisation, se pensant parfois comme une avant-garde – s'inscrit dans une logique promouvant la justice révolutionnaire[2]. Celle-ci présente plusieurs facettes, qu'il soit question de rétablir la justice de classe par des réappropriations, d'employer contre des personnes la dérision ou de faire usage de la force. Dans ce second cas, la justice révolutionnaire offre des degrés qu'il s'agisse de « corriger »[3], de « faire des exemples » ou de mettre à exécution des sentences de mort (Besse pour AD[4], Tramoni pour les NAPAP[5], Aldo Moro pour les BR). Cet « usage médité » des armes repose sur « un code absolu qui détecte et évalue le degré des fautes

---

sont également responsables et constituent, de ce fait, au même titre que les responsables politiques, des cibles pertinentes.

[1] Allusion aux attentats en lien avec l'islam politique.

[2] Demis en propose une illustration, lorsqu'il est interrogé sur les objectifs que poursuivait son organisation : « à partir du moment où certaines personnes sous-évaluent les dommages qu'ils causent aux autres par leur comportement, par leurs actions, par leurs décisions, et que toi, au contraire, tu les contrains à s'arrêter, tu réussis à le leur faire comprendre en les piquant un peu au vif – pas de manière irréparable, mais quand même en les touchant dans leurs intérêts – je pense qu'il est fondamental de les faire revenir à la raison, de leur donner la possibilité de se comporter différemment ». Il récuse pourtant ultérieurement dans l'entretien la posture consistant à « se prend[re] pour un justicier, et donc quelqu'un qui est en mesure de décider de la vie ou de la mort. Ça aussi, c'est l'autre face de la médaille. Ça ne va pas ».

[3] Comme IK revendique l'avoir fait (voir supra Frédéric). On peut toutefois se demander si le passage à la lutte armée ne devient pas inévitable, dès lors que l'on s'est octroyé cette possibilité de justice.

[4] « On voulait vraiment s'attaquer à des responsables […] on utilisait *la peine de mort* contre des gens qui étaient… qu'on pensait [qui] avaient fait des choses… impardonnables et que leur exécution devenait exemplaire » (X., AD).

[5] Voir supra *Le Monde*, 25 mars 1977.

et des responsabilités des adversaires. Il s'agit du sens commun, de l'idée populaire de justice qui devient le critère pratiqué par les *Brigades Rouges (BR)* contre leurs cibles pendant les années de plomb » (Moretti, 1994 in Gargiulo, 2008, p. 276). Ainsi dans des contextes où les organisations disposent potentiellement d'importantes ressources dans leur environnement social et humain, le choix des formes d'actions et des cibles est influencé par les caractéristiques des militants des mouvements sociaux radicalisés auxquels le groupe s'adresse (Malthaner et Waldmann, 2012), pour autant qu'il se place dans une logique de propagande et de recrutement. Dans le contexte italien, où la polarisation des positions est fortement marquée dans un échange des coups se prolongeant sur la durée, la rhétorique de la justice, médiatisée par des formes de vengeance, se déploie. Demis en donne une explicitation claire s'agissant de « se faire justice contre les fascistes » (voir infra 4.3.4, p. 204*).

La subordination de l'usage de la violence à une logique de justice révolutionnaire, tout comme sa détermination au titre d'outil politique, signifient que la valeur et la vérité de ses usages se mesurent à l'aune des intentions qui la font surgir. Les propos recueillis servent de point d'appui à une sociologie de l'éthique, procédant à l'étude *empirique* des manières collectives ou individuelles d'incorporer certains principes dans la conduite quotidienne. Elle permet de qualifier les actions comme morales ou éthiques à partir de leurs manifestations sociales, en termes soit d'intentions visées, soit de phénomènes observables (voir Turina, 2010, p. 184). Ainsi la justification de moyens politiques illégaux se déploie sur fond de morale de l'intention qui rendra plus supportables, en particulier pour ses auteurs, des actions irréversibles telles les exécutions[1]. Les dispositions et les motivations des acteurs s'explicitent, comme les extraits mentionnés le suggèrent, dans une morale de l'intention qu'une démarche sociologique de compréhension subjective peut tenter de saisir, lorsqu'elle aborde l'action sociale, celle-ci présupposant l'existence d'un dessein et le fait d'avoir un sens pour l'acteur (voir Weber, 1919)[2]. Cette rhétorique morale repose sur une éthique de la conviction, pour autant que cette dernière se distingue d'une éthique de la responsabilité, soucieuse des conséquences de l'action. Il s'agit bien, à travers cette justice, de procéder à des actes « exemplaires ». Les acteurs paraissent éluder l'interrogation sur le résultat des actes commis, en termes d'escalade de la violence, et déplacer la question centrale de l'éthique des conséquences de l'action – fondamentales dans une éthique de la responsabilité – vers la bonne volonté, dont la pureté prévaut dans une éthique de la conviction (voir Weber, 1919, p. 172). Ainsi la mise au jour des intentions voire de leur pureté est présentée comme constituant le critère distinctif crucial, susceptible de placer la violence révolutionnaire dans un champ radicalement autre que celle de l'adversaire. Marco le suggère de façon imagée, en tentant de justifier *a posteriori* son usage dans *Prima Linea*[3] :

> « Imaginez une rixe colossale dans une discothèque. Tout le monde est en train de se battre, "boum !", il y a des chaises, des dents, des têtes cassées. La police arrive, tout le monde est arrêté et condamné. C'est inévitable, parce que

[1] Le témoignage d'un des membres du noyau internationaliste d'AD en atteste (voir supra X., p. 49*). « Toute la contradiction du combat révolutionnaire, c'est de tuer des humains lorsque tu le dois. […] Je me bats pour l'humain donc est-ce qu'en éliminant un humain, on continue à se battre pour l'humain ou pas. La grande question était là. J'ai pas de réponse exacte mais je crois que oui. C'est encore se battre pour l'humain. Quand un humain déshumanise d'autres humains en leur assignant un rôle de pions, désolé mais il a perdu son humanité au moins momentanément. Ça ne veut pas dire qu'il est irrécupérable. Il reste humain, dans son milieu, avec sa famille, oui sûrement qu'il reste un être humain avec sa famille. C'est pour cela que ses proches souffrent de sa perte mais nous non. *La contradiction reste quand même là* parce que ça reste un être humain qu'on a tué. Donc il faut réfléchir à ça » (X.).

[2] Comme nous l'avons évoqué de façon introductive, l'être humain étant capable de donner une signification à ses comportements, lesquels deviennent alors des actions, plus ou moins rationnelles selon qu'elles sont définies par l'affectif, la tradition, la rationalité par rapport à des valeurs, ou par rapport à une fin nécessitant de déployer des moyens adaptés, la tâche première de la sociologie est de comprendre ce sens et la signification qu'il peut donner à ses comportements (voir Delmotte, 2003, p. 43).

[3] Marco participe actuellement à un processus de justice réparatrice.

tout le monde y a participé. Mais le raisonnement est le suivant : cette rixe n'a pas eu lieu pour des raisons naturelles, parce qu'il y a souvent des rixes dans les discothèques. Elle a eu lieu parce qu'une discothèque concurrente a envoyé exprès six personnes pour commencer à frapper des gens dans le noir, de manière à déclencher une rixe. Et donc à la fin, cette rixe a eu lieu. Puis la police est arrivée, tout le monde était en train de s'empoigner, et donc tout le monde est condamné pour cette rixe. Mais *il y a une grande différence, qui n'est pas juridique, mais éthique*, entre celui qui est allé à la discothèque pour danser avec des filles, *et celui qui y est allé pour foutre le bordel* » (nous soulignons).

L'importance conférée à l'intention, par opposition au souci, à moyen terme, des conséquences de l'acte et de leur nature, montre néanmoins que l'usage de la violence est placé sous le signe de la réflexion[1]. Ce questionnement, comme nous l'avons vu, a précédé la prise des armes dans chacun des pays concernés par l'étude. Il demeure aujourd'hui présent à travers les processus de justice réparatrice, initiés par plusieurs des partisans passés de la lutte armée en Italie (voir Alexandra, Éric, Margareth par exemple). Nombre de témoignages attestent qu'existaient déjà, à l'époque de leur activité, une réflexion et des discussions au sein des organisations qu'il s'agisse d'IK[2], d'AD où la base de discussions (*i.e.* le nombre de personnes impliquées) était toutefois bien plus restreinte que dans IK, ou des groupes italiens et allemands. L'impératif du ciblage impose inévitablement la discussion de la cible à identifier ainsi que de sa pertinence[3]. Les répertoires de la justification sont alors éminemment à l'œuvre. L'exigence d'éviter tout dommage accidentel requiert une réflexion stratégique.

Le déploiement de ce processus de réflexion est intrinsèquement dialectique, dans la mesure où il permet aux acteurs de se confronter aux contradictions que suppose le recours à la violence. La contradiction majeure est portée par les éliminations physiques et bien résumée par l'un des membres du noyau internationaliste d'AD : « toute la contradiction du combat révolutionnaire, c'est de tuer des humains lorsque tu le dois », alors même que cette lutte est initialement définie comme un engagement pour l'humanité (voir supra chap. 3), l'émancipation et la justice. À cette contradiction s'ajoutent des arbitrages entre valeurs et intérêts, tels par exemple le fait de tuer pour préserver sa liberté, cette configuration étant susceptible de se présenter, lors de confrontations inattendues avec les forces de l'ordre[4]. Parmi les questions envisagées, une attention a été portée, dans IK en particulier, au fait de ne pas faire de la cible une victime, cet arbitrage constituant une formulation inédite de la balance bénéfices/risques des opérations (voir Frédéric supra 4.2.1, p. 161, note 1*). Ainsi le ciblage des actions implique bien d'autres paramètres que la simple identification d'un objectif, en l'occurrence des normes et des principes comme les discours des acteurs allemands le soulignent également[5].

---

[1] La question de l'intention a été un élément clef de l'appréciation, de la discussion et de l'évaluation de l'attentat à la bombe par ETA dans le parking d'Hipercor.

[2] Frédéric décrivait précédemment comment « la manière de mener la lutte armée était décidée d'un commun accord, avec des débats » au sein d'IK (voir 3.4.2, p. 114, note 1* et supra 4.1, p. 153*). Une forme de démocratie horizontale semble avoir présidé aux décisions militaires prises par le groupe : « On a eu des débats au sein de l'organisation dès le départ, sur les moyens à mettre en place pour la lutte armée : est-ce qu'il fallait se limiter à utiliser seulement le feu, les cocktails, les matraques ou alors est-ce qu'il fallait passer à l'explosif et aux armes » (Frédéric).

[3] Thierry rappelait antérieurement les discussions sur les raisons des plasticages : « La première question qu'on se disait, c'était : "On va faire sauter ça mais pourquoi on le fait sauter ?" » (voir supra 4.2.1, p. 163, note 2*).

[4] Laure, qui a connu la clandestinité, reconnaît : « J'étais militante, engagée mais… j'aimais la liberté, je voulais rester dehors. Mais je pense pas que le poids d'une vie humaine aurait… j'aurais eu trop peur de… prendre une vie humaine pour pouvoir rester en liberté ».

[5] « Quand vous pensez à lancer ou poser une bombe ou à faire une action, il faut se demander si c'est vraiment légitime ou s'il existe quelque chose d'autre. En principe je pense qu'il faut dire que tout ce qui est associé à la violence n'est pas légitime » (William). Ludwig considère qu'« utiliser la violence contre la population » revient à se rendre « responsable de crime ». Il avoue « la conviction qu'avec ce genre d'actions isolées qui sont menées

L'ancrage du recours à la violence dans une telle réflexion ainsi que dans un cadre normatif se laisse encore percevoir dans les limites que les acteurs s'imposent à eux-mêmes, conscients des possibilités que leur offre le fait de s'être placés en marge des lois et que n'ont pas les autres citoyens. Les témoignages attestent que, dans les groupes étudiés, les acteurs convoquent certes « la violence » mais selon des principes explicites et clairement énoncés, à la fois dans l'usage de la violence mais également dans la clandestinité. Thierry, membre d'IK, l'expose sans détour, à l'occasion de la question de référence :

> « Ah oui ! Je dirais même plus : on a intérêt d'avoir une morale et une éthique, parce que quand on "joue" entre guillemets, qu'on utilise ce genre d'outils politiques, on a intérêt d'avoir une morale et une éthique pour pas faire n'importe quoi, pour pas dériver, et pas perdre la tête. Oui, là, il faut avoir des principes. Un principe, comme j'ai dit tout à l'heure : la vie humaine, les civils, les objectifs clairs. Et bien définir l'ennemi, qui on touche, qui on touche pas. Je dis souvent : même quand je suis parti en cavale, là j'étais hors la loi, carrément. J'avais des faux papiers, j'étais vraiment hors de la société. Mais là, les lois, les seules lois que je m'imposais ou les principes, c'est les miennes, de ma conscience. Les lois françaises, les lois de l'État, la répression, je m'en foutais. Ça me touchait plus. J'étais prêt à affronter… Là, c'était moi, et c'était beaucoup plus difficile. Parce que quand vous dites : "ça t'as pas le droit de faire", c'est différent de se dire : "ça, j'ai pas le droit de faire". Vous voyez la différence ? C'est complément différent. Oui, il y avait une morale, une éthique, il y avait tout ça »[1].

Se dessine alors une morale de l'intention qui confine à l'autonomie. L'éthique personnelle vient suppléer la normativité légale avec laquelle l'acteur a résolument pris ses distances. Par certains aspects, les règles d'action que se donnent les acteurs voisinent avec l'expression d'une forme d'autonomie morale entendue en son sens kantien, l'autonomie étant, pour Kant, le fondement même de la moralité (*Sittlichkeit*). Le principe de l'autonomie du vouloir consiste en ce que l'homme, tout en étant assujetti par son devoir[2] à une loi qui le contraint moralement, n'est pourtant soumis, en l'occurrence, qu'à « sa législation propre, et néanmoins universelle ». Il n'a d'autre obligation que d'agir conformément à son propre vouloir, pour autant qu'il est « universellement législateur » (voir Kant, 1785, 25 ; II, 308-309 ; AK IV, 440).

D'autres principes, relevant à la fois d'une « éthique fondamentale »[3] de la violence politique et de l'éthique appliquée associée à celle-là, sont identifiables. Il s'agit de principes éthiques de second ordre. Deux d'entre eux concernent la mise en œuvre de la violence. Il s'agit, d'une part, de ne pas profiter d'une situation de faiblesse de l'adversaire ou de l'ennemi[4]. Ce cas comprend aussi la question de la violence que l'on s'autorise, ou non, à exercer sur les prisonniers pouvant aller jusqu'à leur exécution. Il s'agit, d'autre part, de prendre des risques pour éviter que des civils ne soient blessés, ce précepte pouvant consister à se sacrifier pour éviter la mort de civils, dans des cas de conflits armés. Ce précepte est une variante appliquée du principe précédemment mis en évidence concernant la conviction normative voulant qu'on se sacrifie à la cause (voir supra 3.3). Plus fondamentalement, il s'agit de ne pas céder à un exercice de la

---

contre la totalité de la population et non seulement contre certaines personnes ciblées, alors le mouvement est voué à l'échec » (Ludwig).

[1] Voir aussi Laure infra décrivant sa lutte comme une « lutte de résistance ».

[2] Ici le devoir est celui de la lutte que les acteurs se sont imposés à eux-mêmes.

[3] Au sens d'éthique antérieure et pour autant qu'elle se distingue de l'éthique appliquée (voir Ricœur, 2004).

[4] Cyprien illustre « l'éthique de sa formation politique », « l'éthique de sa formation personnelle, familiale », l'usage parcimonieux de la violence, toujours guidé par la politique par cette anecdote : « il y a un flic un jour qui se foutait de ma gueule en disant : "Ouais t'as tiré jusqu'au 1er étage…" Mais si j'ai tiré au 1er étage, c'est que je voulais pas toucher les gens que j'avais en face de moi. C'est absurde de sa part de pas comprendre ça ! Je ne tire pas dans le dos de policiers qui fuient. Et lui il ne pouvait pas admettre que les policiers avaient fui ».

violence unanimement condamné comme la torture. Répondant à la question sur ce qu'il n'était pas prêt à faire, Jérémie se souvient de la mort de Pierre Goldman et avoue :

> « On a eu un exemple précis : quand Pierre Goldman a été assassiné, on avait une piste pour retrouver les mecs qui l'avaient assassiné. Et il fallait chopper un mec qui était un fasciste, en gros : le tuer oui, le faire parler en le torturant, non. C'était impossible, impossible. Et aucun camarade… était prêt à torturer quelqu'un. On fait pas des choses comme ça… *On s'engage pas sans se salir un peu mais là c'est pas se salir, là c'est se perdre totalement.* Et perdre le projet même. […] On fait pas des choses comme ça. Et c'était unanime. Je pense pas qu'il y a un seul camarade d'Action Directe… Non, ça, on ne fait pas. Ou après exploiter quelqu'un. On est contre l'exploitation de l'homme par l'homme. On va pas exploiter quelqu'un ».

Jérémie témoigne ainsi d'un souci éthique, du « refus d'humilier [qui] exprime en terme négatif la reconnaissance de ce qui fait la différence entre un sujet moral et un sujet physique, différence qui s'appelle dignité, laquelle dignité est une grandeur estimative que le sentiment moral apprécie directement » (Ricœur, 2004, p. 690-691). Jérémie institue une limite indépassable à l'action illégale qui trace les frontières de ce qui, pour lui, est moral et immoral, légitime et illégitime. Il témoigne de la conscience de ce qu'impliquent et commandent la cohérence de son engagement politique ainsi qu'une posture éthique, lorsque l'on s'est affranchi des lois et que le cadre légal institué est jugé illégitime.

À un niveau de généralité de premier ordre, l'utilisation de la violence dans les groupes concernés se nourrit des principes de la morale révolutionnaire. Nous avons précédemment souligné la dimension de « justice révolutionnaire » [ou populaire] attribuée à certaines des actions de représailles ou de punition menées. Au-delà des productions théoriques bien connues (Trotsky, 1920 ; Sorel, 1908), les entretiens réalisés permettent de cerner le contenu positif de cette morale révolutionnaire[1]. Nous en avons abordé certains aspects dans le chapitre 2 pour montrer que cette lutte se pense comme ayant pour horizon l'humanité. Cet horizon normatif très général se conçoit, à un degré moindre de généralité, comme un combat pour le bien commun[2]. Il impose à la lutte armée, en sa dimension la plus concrète, les exigences de toujours agir en fonction de critères humanistes. D'un point de vue formel, cette exigence signifie de ne pas se mettre en contradiction, par ses actions et la façon dont elles sont menées, avec les principes fondamentaux qui orientent la lutte entreprise. Ilyann relate une action contre une caserne de la garde civile qui a avorté du fait que le commando aperçut, dans la cour de la caserne, des enfants en train de jouer. Nous prenons cette occasion pour lui demander d'expliciter les principes auxquels il était attaché comme membre d'ETA. Sa réponse est limpide :

> « si on veut un monde juste pour le peuple travailleur, on doit faire des choses dans ce sens-là et pas contre. On doit faire des choses pour changer des choses, la situation mais dans quelques paramètres »[3].

Une variante de ce principe consiste à ne pas calquer ses pratiques sur celles de l'ennemi et, par conséquent, à ne pas adhérer à l'adage « œil pour œil, dent pour dent ». Ce souci s'exprime notamment dans les groupes allemands (voir Rana en note) et s'illustre en particulier dans le refus de tuer un prisonnier ou un otage, c'est-à-dire un individu placé dans une situation de

---

[1] Sous son versant négatif, elle consiste dans une attitude de résistance valorisée en tant que telle et positivement appréhendée par ceux qui la rejoignent. Telle est la signification que Laure confère à son engagement : « C'était une lutte de résistance… » (voir infra en 5.1.1, α.1, p. 233, note 2*).

[2] Ainsi que l'exprimait la réponse de Frédéric à la possibilité d'une morale ou d'une éthique dans la lutte armée, soulignant : « On est pour le bien commun, et pour la libération de tout le monde » (voir supra 3.3.1, p. 90*). La visée du bien commun peut alors ne pas être « uniquement indexée à l'absence de vies sacrifiées » (Wahnich, 2006, p. 99) quoiqu'IK n'ait pas programmé d'assassinat politique.

[3] Voir aussi Paolino.

faiblesse par rapport à soi et désarmé[1]. Ce principe a été clivant pour le devenir des organisations italiennes, suite à l'exécution d'Aldo Moro[2], tout comme ce fut le cas pour Schleyer ou Buback en Allemagne[3]. Au-delà de la dissymétrie conjoncturelle du rapport de force entre un prisonnier et le détenteur de celle-ci, se pose, à certains acteurs, plus fondamentalement la question d'être l'auteur légitime d'une exécution. Certains s'interrogent : qui est-on pour appliquer la peine de mort ?, question d'autant plus cruciale qu'une large part d'entre eux adhère à une idéologie anarchiste. Yvon est, en la matière, très lucide, se demandant « qui on est pour… [tuer] » ?

Si on a longtemps cru que l'association entre idéologie et violence politique était une spécificité des groupes révolutionnaires de gauche, il est rare que la violence, qu'elle soit d'extrême droite ou islamiste, ne soit pas également assise sur des justifications idéologiques, visant à la rendre à la fois nécessaire mais également acceptable. Néanmoins l'ancrage de la violence politique dans des objectifs, associés à des valeurs de premier rang (émancipation, combat pour l'humanité et le bien commun), ainsi que sa subordination au titre d'instrument politique, encadré par un objectif et des principes normatifs stricts, sont institués par ces groupes politiques et leurs membres en facteur distinctif. Ainsi à l'occasion d'une réponse à la question de la radicalisation, Frédéric élabore une distinction entre lutte armée et terrorisme :

> « la lutte armée, c'est pas du terrorisme. Ceux qui sont au pouvoir et qui sont confrontés à la lutte armée qualifient de terrorisme toute forme de résistance et de lutte armée mais c'est sciemment qu'ils utilisent ce mot là pour faire peur au peuple. En fait, *la lutte armée ne s'attaque pas au peuple. La lutte armée, elle s'attaque à ceux qui sont au pouvoir*, et ceux qui sont au pouvoir disent : "attention, parce qu'ils vont vous faire du mal à vous ; ils veulent s'attaquer au peuple". Mais c'est pas contre le peuple, si c'est la lutte armée. Ça n'a rien à voir. Et le militant qui mène la lutte armée, qui s'engage dans la lutte armée, c'est un militant politique, qui a une conscience politique, qui fait ce choix-là *consciemment*. Il est pas manipulé par *x* ou *y*. Il le fait de sa propre initiative, en toute liberté, en toute connaissance de cause, et il s'engage parce qu'il a des motivations, des convictions, des objectifs. Si ce sont des vrais militants, ce sont des objectifs qui tendent à plus d'humanité, plus de bien pour tout le monde ; et c'est le contraire du terrorisme qui va se faire péter dans le métro et qui fait exploser des gens qui *a priori* ne sont pas responsables. Qu'il aille se faire péter à l'Élysée ! […] Moi, je vois… tout le travail de conscientisation, de militants, qui est mené pour que les militants arrivent à faire le choix de s'engager totalement dans une lutte… et pas pour faire n'importe quoi, en plus. Tout le travail que ça demande pour le militant… pour arriver à se libérer. C'est quand même un travail personnel mais aussi collectif, etc. C'est très complexe comme

[1] Voir infra sur ce principe.

[2] « Lorsque, prises dans une logique de guerre frontale, les BR assassinèrent Aldo Moro, la sympathie à leur égard disparut même chez beaucoup d'autonomes. On ne tue pas un otage. Lorsqu'un juge, un carabinier, un fasciste, un patron, un politicien était tué dans une action armée la pitié pour les morts s'effaçait derrière la sympathie pour l'action de guérilla. Mais tuer un prisonnier de sang-froid pour appliquer la décision votée par la direction stratégique des BR revenait à commettre un assassinat cruel. Beaucoup de ceux qui s'étaient engagés dans la lutte armée avaient commencé par un engagement antimilitariste, antifasciste, antitotalitaire, de "Peace and love" : et s'ils avaient fini par assumer et justifier l'emploi de la violence, l'exécution d'un otage demeurait injustifiable » (Stella, 2016, p. 122).

[3] Rana revient ainsi sur ce qu'elle et ses camarades du 2 juin voulaient et pouvaient faire ou pas : « Nous avons discuté de cela. Par exemple, nous pensions que les actions de Schleyer ou Buback étaient une aggravation de la confrontation. Ça l'était d'autant plus qu'ils ont changé la situation de la gauche dans toute l'Europe et pas seulement pour eux (en Allemagne de l'Ouest). Nous devions être prêts à ce qui pouvait se passer en Allemagne de l'Ouest et ils ont changé les conditions. À l'époque tout était si intense que nous ne pouvions pas trop nous distancer de la RAF car cela aurait entraîné plusieurs difficultés. Ce n'était pas ce que nous voulions. Nous nous sommes ensuite intéressés à leurs prisonniers et avons lancé une opération de libération. C'était notre réponse immédiate à ce qui se passait. Politiquement parlant, nous étions déjà tout à fait à la fin et nous avons fini par nous dissoudre. Mais il y avait une ligne rouge, c'est très clair. Nous avons discuté de cela lorsque nous avons essayé de nous détacher de leurs actions sans pour autant s'y opposer complétement ce qui leur aurait porté atteinte ».

mécanisme »[1].

Cette subordination signifie, en particulier pour les organisations de libération nationale, une lutte articulée sur plusieurs fronts, en l'occurrence « la lutte institutionnelle, la lutte de masse » et la lutte armée (voir Pierre, ETA). Dès lors, la violence n'est mobilisée que comme *l'un* des répertoires de la protestation à disposition des collectifs. Les répertoires de la protestation constituent des ensembles limités de formes d'action ou de mobilisation avec lesquels les acteurs se sont familiarisés soit lors de vagues de protestation nationales antérieures, soit qui ont été adaptés de façon transnationale (Tilly, 1978). L'articulation de ces répertoires a précisément été pensée comme une des conditions de la pertinence et de la mesure du recours à la violence politique ainsi qu'on l'observe dans certains groupes italiens comme PO ou dans l'autonomie ouvrière italienne. Elle n'est pas parvenue, en revanche, à contenir certaines actions d'ETA, comme Pierre le reconnaît[2].

Que ce soit dans les groupes de libération nationale comme dans les organisations révolutionnaires, la violence est abordée comme un moyen vers la libération, l'émancipation, la fin de l'oppression. Elle cessera avec l'avènement de ces objectifs. En cela, l'usage de la violence se distingue spécifiquement du fait de la mobiliser pour faire régner la terreur – comme s'y emploie l'État islamique avec les populations locales ou l'État turc au cours du XXe siècle avec les minorités nationales – ou la peur (cas de l'État italien coalisé aux forces fascistes du pays dans les années 1970-1980). Cette distinction permet à Frédéric de préciser le sens de la lutte armée, pour autant qu'elle se distingue d'une pure violence, à partir d'une inversion de l'origine de cette dernière, instituant l'oppression à l'initiale du processus[3]. La distinction entre radicalisme et terrorisme se formule dans des termes analogues dans le discours d'anciens d'AD (tel Cyprien) ou d'ETA[4]. Cette subordination et l'inscription de la violence sur un horizon normatif supérieur signifient, dans le cas de conflits armés ouverts, lutter pour que cesse la guerre.

---

[1] On se souvient également des propos de Demis bannissant le terrorisme (supra 4.2.1, p. 163, note 1*).

[2] Répondant à la question de la possibilité de parvenir aux buts d'ETA sans recourir à la lutte armée, Pierre admet : « À l'époque, c'était une question… conjoncturelle. Dans chaque moment, le type de lutte qu'on peut faire, c'est selon la conjoncture qu'à l'époque qu'il y avait. Il faut tenir [compte] combien de prisonniers, combien de réfugiés on a eus. Après ça arrive le moment que les choses changent, pas seulement chez nous, qu'en Espagne mais dans le monde. Et il y a un phénomène qui a – c'est sûr – influencé dans notre position de laisser la lutte armée, ça a été le phénomène islamiste. C'est-à-dire que depuis… la naissance des attentats islamistes, tu te dis : "nous, jamais par une *éthique révolutionnaire*, jamais on va faire ce type d'actions". Ce que tu fais maintenant avec la lutte armée, ça va servir à rien – si tu veux – parce que l'autre [les islamistes] te dépasse, te dépasse de beaucoup. C'est-à-dire que notre conception de la lutte armée, c'était pas que quelque chose d'isolé. Nous, on avait trois fronts : la lutte armée, la lutte institutionnelle et la lutte de masse. Notre perception, c'était ça. Et alors quand il y a un décalage entre un type de lutte et l'autre, il y a quelque chose qui déconne là ».

[3] Voir infra Frédéric, 4.4, p. 218* (« la violence, moi, je relie ça à l'oppression, la répression… »). Voir également supra le début de la réponse que Frédéric donnait à la question de référence (3.3.1, p. 89*).

[4] « Non. Pour nous, ce qu'on a fait, nous, c'est pas du terrorisme, c'était une la lutte armée. C'est la première question sémantique : où est le terrorisme, où est la lutte armée ? Qu'est-ce que signifie l'un ou l'autre. Dans toute l'histoire de l'ETA, je peux vous dire que jamais on a essayé de faire quelque chose… On avait une certaine éthique. C'est vrai qu'il y a certaines actions qui ont déconné, qui nous ont dépassés. On s'est fait autocritique, etc. Mais jamais on a fait ce qui se passe aujourd'hui, de mettre des bombes dans des trains, avec n'importe qui qui meure » (Pierre). Pantxo se situe dans une même perspective comme le montre sa réponse à la question de référence : « oui, oui, oui. Bien sûr qu'on doit avoir une morale et une éthique. Et je crois que pour nous, ça a été très très primordial. Avoir une morale et une éthique, même si tu sais que tu pratiques une lutte violente, parce qu'il y a des contextes, il y a des raisons, il y a des politiques mais tu peux avoir une morale et une éthique. Et cette morale et cette éthique ne te permettent pas de faire n'importe quoi. Par exemple, je ne ferais pas… c'est une folie… mettre dans le métro une bombe. Ça, ça ne rentre pas dans l'éthique morale de la lutte violente, de la lutte armée de l'ETA. Notre lutte violente, on l'a fait dans les paramètres bien précis de l'éthique et de morale mais évidemment, comme j'ai dit, avant il peut y avoir des [dommages] collatéraux, des accidents ».

4.2.2 Une « éthique appliquée »

Bien que peu étudiées pour elles-mêmes, l'éthique de la violence politique et l'éthique de la guerre constituent des cas d'éthique appliquée. En effet, l'éthique doit exister « parce que les hommes agissent et l'éthique est là pour ordonner les actions et pour réguler le pouvoir d'agir » (Jonas, 1979, p. 45). Or cette perspective a d'autant plus de pertinence que des armes sont utilisées. L'éthique appliquée surgit lorsqu'il est question de passer d'un savoir constitué de normes et de connaissances théoriques à une décision concrète en situation » (Ricœur, 2004, p. 693). D'ordinaire, elle est évoquée s'agissant de la prescription médicale et de la sentence judiciaire. Sont alors à l'œuvre des « processus d'application d'une règle à un cas et de subsomption d'un cas sous une règle » (Ricœur, 2004, p. 694). L'« éthique appliquée » fait référence à une analyse éthique de situations précises qui met l'accent sur leur résolution pratique. L'importance est donnée au contexte, à l'analyse des conséquences, à la prise de décision. La visée est prescriptive plutôt que réflexive. Elle s'exerce dans les secteurs des pratiques sociales et professionnelles.

Dans le domaine du droit par exemple, il s'agit d'appliquer une règle juridique à un cas concret, en l'occurrence le litige en examen. « L'application consiste à la fois dans une adaptation de la règle au cas, à travers la *qualification* délictueuse de l'acte et du cas à la règle, par le biais d'une *description narrative* tenue pour véridique. L'argumentation, qui guide l'interprétation tant de la norme que du cas, puise dans les ressources codifiées de la discussion publique. Mais la décision reste singulière : tel délit, tel accusé, telle victime, telle sentence. Celle-ci tombe comme la parole de justice prononcée dans une situation singulière » (Ricœur, 2004, p. 693-694). De même, le passage de la norme générale à la droite maxime applicable dans l'action s'illustre dans la distinction entre justice et équité et plus généralement dans des circonstances où la loi est trop générale, l'affaire délicate et le cas difficile.

Nous convoquerons la perspective de l'éthique appliquée pour comprendre la mise en œuvre concrète de l'éthique révolutionnaire de la violence, dans le cadre de cas d'espèce. Il s'agira de saisir si et comment les principes revendiqués de l'éthique révolutionnaire de la violence politique structurent la pratique de la lutte armée. Les extraits que nous allons analyser témoignent du transfert de l'éthique antérieure aux éthiques postérieures, c'est-à-dire du passage des principes sous-tendant l'engagement politique (et existentiel) des acteurs vers une éthique de la lutte ou de la propagande armées. Il est bien ici question d'éthique et, dans le vocabulaire ricœurien, de morale dans la mesure où cette dernière constitue, dans le déploiement de normes privées, juridiques, politiques, « la *structure de transition* qui guide le transfert de l'éthique fondamentale en direction des éthiques appliquées qui lui donnent visibilité et lisibilité au plan de la *praxis* » (Ricœur, 2004, p. 694).

Il est commun de considérer, depuis Aristote au moins, que la mise en œuvre de l'éthique, l'appréciation éthique de la situation singulière suppose des vertus, c'est-à-dire des dispositions, telles notamment la *phronésis* (Aristote, *Éthique à Nicomaque*), autrement nommée prudence par les Latins. Cette disposition consiste en effet dans une capacité, dans l'aptitude à discerner la droite règle, l'*orthos logos*, dans les circonstances difficiles de l'action (voir Ricœur, 2004, p. 693). L'exercice de cette vertu émane de la qualité personnelle de l'homme de la sagesse – *i.e.* du *phronimos* – l'homme avisé. Ainsi verrons-nous le type de qualités morales qui pourraient être à l'œuvre dans les usages de la violence politique des organisations d'extrême gauche ou de libération nationale.

Nous envisagerons ici, à partir de quelques illustrations et exemples précis, la façon dont les principes revendiqués de l'éthique révolutionnaire[1] de la violence structurent la pratique de la lutte armée. La principale influence que l'éthique de la violence politique de l'extrême gauche et des groupes de libération nationale a sur l'usage de celle-ci, lui imposant d'être mesurée,

[1] Voir chap. 3 (3.1).

ciblée et proportionnée, consiste dans la conception de conflits de très basse intensité, comme les deux leaders rencontrés d'AD et d'IK le reconnaissent :

> « au départ et même à l'arrivée d'ailleurs, c'était clair, pour nous, que la lutte armée qu'on allait utiliser c'était une lutte armée de très basse intensité, qu'on allait adapter à la situation politique et à la conscience politique ici de la population, des actions qui sont acceptables, on va dire. Donc c'est pour ça que ça a toujours été, dans notre manière de faire, toujours de faire des actions matérielles, mais forcément quand on pratique la lutte armée, et qu'on prend les armes, forcément, à un moment donné on est amené à les utiliser, donc il y a des morts et des blessés des deux côtés. Mais les actions qu'on a ciblées, qu'on a délibérément effectuées, qu'on a préparées, etc. ont toujours eu pour objectif de faire des actions matérielles, des actions d'éclat, et des actions qui ont le plus de retentissement possible, pour pouvoir dénoncer une situation ou appuyer des revendications, ou faire des propositions. Voilà. Mettre en place un rapport de force, qui remet en question l'ordre établi et qui fait d'autres propositions » (Frédéric ; voir aussi Cyprien[1]).

Tel est également la perception qu'en a l'État français à l'époque des faits puisque dans le Livre Blanc – dans lequel se voit formulé l'agenda des institutions nationales de défense – l'extrême gauche, en l'occurrence AD, et les groupes indépendantistes (IK, le Front de Libération Nationale de la Corse (FLNC)) ne représentent pas une menace d'une échelle comparable à celle portée par la course au nucléaire et au risque d'une guerre nucléaire, dans la construction bipolaire mondiale. Les notions de « terrorisme » ou d'« ennemi de l'intérieur » n'ont pas cours dans ces publications et préoccupations, qui s'étirent jusque dans les années 1990. La menace de la prolifération nucléaire domine alors les représentations de la défense et de la sécurité de l'État français. Ce faisant, les actes commis par les organisations citées sont traités comme des cas de violence criminelle collective, auquel l'État répond par des mesures conventionnelles de sécurité (police, prison, etc.), sans les inclure dans l'ensemble des menaces « directes » que l'État français doit affronter. Aucune réponse politique ou sécuritaire n'est réellement proposée.

Au niveau des organisations, l'intensité de bas niveau du conflit s'illustre dans des actions très ciblées telles celles d'IK qui commencèrent d'abord par viser les « conflits avec les entreprises », les « problèmes de terre enlevées aux paysans » (Frédéric) puis la spéculation foncière et le « tout tourisme »[2]. Elle appert également dans le fait de ne pas terroriser la population. Ce ciblage permet aux acteurs d'instituer une claire différence entre eux-mêmes et les « terroristes ». Cette fonction différenciante d'un certain usage de la violence intervient, de façon récurrente, dans les propos des membres d'IK, dont Thierry offre une illustration paradigmatique :

> « Trouvez-moi au pays basque une personne qui a été terrorisée ou traumatisée par nous ! Toutes les actions qu'on a menées on les a menées justement pour pas faire du mal déjà aux civils, aux gens qui n'avaient pas à subir notre violence, entre guillemets. […] Et même quand on faisait une action, on prenait des risques à notre charge pour que les personnes qui vivaient là, ou une résidence secondaire qui devait être incendiée ou sautée, et s'il y avait des gens dedans, les gens étaient pris, évacués, mis en sécurité, et après on faisait l'action. Mais on prenait des risques nous pour ça. Pour que eux ne subissaient pas, bien que eux effectivement ils subissaient parce que leur maison, elle partait en truc… mais bon avant d'acheter une maison sur San Sébastian, il fallait réfléchir. On n'était pas des bisounours, loin de là, mais on faisait pas n'importe quoi. Et on n'a jamais tué personne gratuitement, les seuls morts qu'il y a eu – et qui sont

[1] « Action Directe a vraiment été un groupe, pour la lutte armée, extrêmement peu violent, peu sanglant mais je pense que… C'est pas dû à la situation française parce qu'on aurait pu être extrêmement violents, ressemblant aux Italiens… Mais tirer sur un journaliste en France, ça bof. On voulait vraiment s'attaquer à des responsables » (Cyprien).

[2] Voir infra 5.1.2.β, p. 250, note 1*.

regrettables – c'était lors d'affrontements et c'était des gendarmes ou des policiers.

Moi, je me considère pas comme [un terroriste]… je suis un résistant, ça oui, et je l'assume et j'en suis fier. Terrorisme, non. Terrorisme, c'était le GAL qui arrivait dans un bar, qui mitraillait dans le bar, ça oui. C'est bizarre. C'est vrai… c'est l'époque, c'est les temps qui changent. C'est le Palestinien [Yasser Arafat] qui disait : les terroristes d'aujourd'hui sont les résistants de demain. De Gaulle, ça a été un terroriste aussi, pour certains, mais De Gaulle n'a jamais eu l'impression, ou Moulin ou Manouchian n'ont jamais eu l'impression d'être des terroristes et ils l'ont pas été en plus. C'était des résistants. Des terroristes, oui ils existent, mais ceux qui tuent à l'aveugle, qui ne font pas la différence entre… mais moi, non : je me considère pas, je me compare pas à eux. Pour moi, la vie humaine a un sens ».

Le souci de ne pas terroriser la population pèse sur la façon dont les actions sont conçues et réalisées. La question de l'usage proportionné de la force revient ici, dans la mesure où les acteurs sont absolument conscients de ce vers quoi la détention de celle-ci peut les conduire. Dans AD, l'importance du ciblage était telle que l'organisation s'est refusée à pratiquer la tuerie de masse, même de puissants[1]. La mesure, dans la réalisation des actions, signifie encore de ne pas utiliser n'importe comment la force, c'est-à-dire par exemple ne pas faire souffrir l'individu pris pour cible ou, dans d'autres configurations, préférer blesser plutôt que tuer[2]. Ainsi plusieurs membres d'AD privilégient l'exécution à un usage vicieux de la force (voir supra Jérémie). Gabrielle, explicitant sa morale dans la lutte armée, estime que

« quand il y a des actions dures à faire, il faut les faire, mais proprement. Donc ceux qui doivent mourir ne doivent pas souffrir. La souffrance, c'est une chose abominable. C'est pire que la mort. La mort est une délivrance dans ce cas-là… ceux qui sont torturés préfèrent se tuer plutôt que de continuer à subir de la torture. C'est la preuve que la souffrance est pire que la mort. La mort est la délivrance. La morale [dans la lutte armée] : ne pas faire souffrir l'autre inutilement… ».

Si d'un côté, l'exécution est jugée par certains préférable à d'autres atteintes physiques, comme les mutilations, en revanche, se dessine, d'un autre côté, l'exigence d'endosser des risques dans la mise en œuvre des actions projetées pour respecter le souci d'un usage mesuré, proportionné et ciblé de la violence. L'éthique de la violence politique, en particulier des groupes d'extrême gauche et de libération nationale nourris par une inspiration marxiste ou marxisante, est très soucieuse de ne pas provoquer de nuisances sur les travailleurs, les individus en position subalterne, les passants anonymes. La violence révolutionnaire, si elle s'avère nécessaire, doit être, dans la logique marxiste, socialement et psychologiquement sélective (voir Eqbal, 2002). Le souci d'épargner « les faibles » illustre et actualise, dans le champ de l'action et de l'éthique appliquée, le principe fondamental formulé antérieurement par Cyprien, consistant à n'utiliser la violence que contre les puissants et, réciproquement, à ne pas la mettre en œuvre contre les faibles. Ce souci, caractéristique d'une éthique appliquée de la violence

[1] Comme le souligne Gabrielle : « Il y a toujours des choses que je ferai jamais. Tous les massacres, on a toujours déclaré qu'on était contre. Ça, il n'en est pas question. Même un massacre de dominants ».

[2] « Quand on se décide à faire certaines choses, on sait que l'on peut en venir à tuer quelqu'un. Ce que nous n'avions jamais fait est une action ciblée, pour liquider quelqu'un en particulier. Ça a, par exemple, été une ligne rouge dans mon organisation bien que nous ayons toujours participé à des actions qui auraient pu nous y conduire. Par exemple, nous avons mené une opération de libération. Nous sommes donc entrés dans la prison pour en faire sortir deux personnes. Enfin c'est ce que nous voulions mais nous n'y sommes pas arrivés, un seul est sorti. Le gardien de prison n'était pas d'accord pour laisser sortir les prisonniers et il a pris une balle dans le pied afin que nous puissions sortir de nouveau de la prison avec les prisonniers. C'était légitime. Ça s'est passé ainsi et d'autres choses se sont passées. Mais nous n'avions pas de stratégie intentionnelle de liquider quelqu'un. Notre action avait pour première cible l'arrêt du processus dans lequel les masses étaient attirées, d'être une force anticapitaliste et anti-impérialiste active, c'est ainsi que je vois les choses » (Rana).

politique, se retrouve également dans les propos d'un des membres des FTP. L'existence d'une morale ou d'une éthique dans l'usage des armes, est pour Vincent ce qui différencie le militant politique du terroriste[1].

A contrario, des actions violentes caractérisées ont été un point d'appui pour certaines organisations pour se démarquer d'autres. Tel est le cas par exemple du Mouvement du 2 juin face à la RAF[2]. Les actions menées en 1977 par la RAF[3] ou en soutien de cette dernière, telles le détournement d'avion par des militants palestiniens solidaires vers Mogadiscio, ont eu des effets délétères sur l'acceptabilité, auprès de la population, du groupe qui s'était jusqu'alors distingué par une lutte intransigeante en prison et pendant les procès. Le détournement d'avion contredisait l'un des principes essentiels du groupe allemand qui était de ne pas concevoir d'actions comportant le risque de tuer ou de blesser des civils[4].

Afin de ne pas s'écarter de ce principe du ciblage et de la mesure, les acteurs sont conduits à prendre des risques aussi bien dans la réalisation de l'opération[5] qu'une fois que celle-ci est lancée, si des événements inattendus surviennent[6]. Un principe de précaution est à l'œuvre pour éviter les « dommages collatéraux » ainsi que le suggère le récit de Cyprien. Ce principe impose, dans certains cas, d'arrêter une action pour ne pas faire de victime non souhaitée[7]. Ici la présence inattendue d'enfants sur le lieu des opérations constitue un point crucial.

Les principes de cette éthique de la violence politique et le cadre normatif dans lequel elle doit se déployer permet aux acteurs de la penser comme juste ou comme s'inscrivant dans le cadre d'une « éthique du juste » (voir Cyprien en note). Dans la mesure où les groupes étudiés

---

[1] « C'est la différence dont on parlait tout à l'heure entre le terrorisme… Moi, je me considère pas comme un terroriste. Je sais que de l'autre côté, les mecs, ils me diront : "oui, nous aussi, on est des résistants". Mais non, dans la pratique… L'éthique, elle est : tu vas pas poser une bombe dans une gare, même si c'est un objectif militaire parce que c'est un centre de tri, qu'il y a des trucs de l'armée qui passent. […] Moi, je suis pas, désolé, au même niveau que les mecs qui ont fait Bologne. C'est ça l'éthique. Et après… nous, on a toujours pris un maximum de risques pour qu'il y ait pas de personnes entre guillemets "innocentes" […] qui soient touchées dans nos actions. Mais, oui on fait attention… Il y a une éthique, oui » (Vincent).

[2] Ainsi qu'en témoigne Rana : « les actions que la RAF a menées en 1977, ça nous ne l'avons jamais fait, à aucun moment. Je les trouve tellement violentes, et d'autres choses aussi comme le détournement d'avion, en plus avec beaucoup de personnes à bord. Pour nous, *il a toujours été très important de nous démarquer, c'est-à-dire qu'il y ait une différence entre ce que nous-mêmes pouvions combattre et ce que les autres combattaient*. Nous ne pouvions pas tuer les masses simplement parce qu'elles étaient corrompues, si dommage soit-il qu'elles le soient. Nous avons toujours essayé de nous différencier je dirais… il y avait très clairement une ligne rouge » (nous soulignons).

[3] En 1977, Siegfried Buback est exécuté. Jürgen Ponto est tué à son domicile lors d'une tentative d'enlèvement avortée. 1977 est également marquée par l'enlèvement d'Hanns Martin Schleyer, associé à l'exécution de ses gardes du corps.

[4] Voir Brigitte Mohnhaupt, deuxième génération de la RAF, in *Textes de la R.A.F.*, 1977b, p. 150.

[5] Il peut s'agir d'utiliser une mèche courte de quelques centimètres, lorsque des explosifs sont employés, obligeant l'auteur de l'action à rester sur le lieu de l'opération, pour prévenir tout passage inopiné de personne non ciblée.

[6] Cyprien évoque ces anecdotes : « Un jour, il [un camarade] m'a raconté qu'il fallait déplacer, alors qu'il ne contrôlait pas l'heure de l'explosion précisément, une bombe dans une rue de Paris parce qu'ils avaient loupé la voiture de l'ambassadeur d'Israël. Donc on prend des risques et je l'ai fait [déplacer la bombe]. Un copain avait mis une bombe dans une usine d'armement et quand il est remonté dans la voiture, il a dit : "je l'ai mise à côté du poste de garde". J'ai dit "Mais ils sont dedans ?" Il me dit "Oui ils sont dedans mais je pouvais pas aller ailleurs". Donc je suis rerentré dans l'usine d'armement pour aller déplacer la charge. Donc on prend des risques, simplement pour sauver des agents de sécurité, les agents de sécurité n'étant pas nos cibles. C'est de l'éthique qui est [là] en permanence, dans les organisations de guérillas qui fait qu'on ne fait pas des conneries ».

[7] « Dans l'éthique du juste, c'est-à-dire que quand la personne s'est préparée à tirer à l'intérieur de la voiture, il s'est aperçu qu'il amenait son gosse à… chose et donc on a trouvé un gamin dans la voiture. Donc la personne n'a pas tiré. Et a préféré se retirer après… un coup de feu en l'air, qui a été tiré en l'air bêtement mais bon c'était un coup de rage, c'est qu'il n'a pas vu qu'il y avait un enfant quand il s'est approché pour tirer pour tuer le bonhomme. Quand il s'est penché comme ça, il a vu qu'il y avait un gamin lequel devait avoir 8-10 ans » (Cyprien). Voir aussi Ilyann supra.

n'ont pas versé dans des crimes de masse mais, pour une part, opèrent dans des configurations de guérilla urbaine et avec des méthodes ciblées, ils sont faiblement confrontés à des situations « d'éclipse des convictions morales ». Ces situations adviennent soit sous l'influence de l'idéologie, en particulier à travers le processus de déshumanisation de l'ennemi, soit suite à l'exercice de moyens de pression et de contrôle social (via le rôle de l'autorité, le conformisme, les récompenses et les sanctions du groupe, l'impunité). L'éclipse des convictions morales intervient également dans le cadre de configurations de travail « fait à fond » ou « bien fait », renvoyant à la « routine opératoire » qui conduit à des formes de « déréalisation », soit dans des « cercles de confirmation » de la cruauté, reposant sur un mécanisme « d'autoalimentation des actes cruels par leurs propres effets » (Pharo, 1997, p. 186). De même, la cruauté est absente des actions perpétrées par les groupes étudiés. *A contrario*, l'idéologie et l'autocontrôle qui s'ancrent, pour une part, dans des principes éthiques et s'appuient sur un cadre normatif, induisent, dans ces groupes, une adhésion et un respect effectif de certaines convictions ou principes moraux, posant des limites à l'usage de la violence.

4.3 LE PARADIGME DE LA CONTRE-VIOLENCE

4.3.1 La contre-violence

Le déploiement de cette violence politique, conçue comme juste parce que ciblée, mesurée et proportionnée, se justifie encore pour autant qu'elle est conceptualisée, par ceux qui la pratiquent, comme une contre-violence. Ce paradigme s'interprète, en Europe occidentale, dans un jeu d'écho avec le rôle mythifié de la figure du résistant et de la résistance dans la constitution des groupes armés[1].

Si la référence à la « contre violence » constitue un paradigme normatif de légitimation, il convient toutefois de se garder d'une tentation généalogique excessive, visant à chercher un mouvement initial, contre lequel un autre naîtrait en réaction (voir Sommier, 2008)[2]. Attribuer une responsabilité première à l'autre participe souvent d'une stratégie de légitimation qui vise à se poser en victime réagissant à une attaque, *a fortiori* dans la justification du recours à la violence, toujours présentée comme une « contre-violence » légitime. Le massacre de la piazza Fontana est investi de cette fonction d'antécédent inaugural d'une violence politique d'État abusivement attribuée à l'extrême gauche italienne et que l'ensemble des acteurs rencontrés mentionnent[3]. Nous privilégierons ici une perspective d'individualisme méthodologique – du fait du choix de la démarche de sociologie qualitative adoptée – qui n'abordera pas les effets de concurrence entre organisations illégales ni les phénomènes intersubjectifs de rivalité pour le

[1] Comme le rappelle A. Stella, « même muselée, la mémoire de la répression des Scelba et des Tambroni, le souvenir des espoirs nés à la Libération et trahis par Togliatti et le PCI, s'étaient transmis d'une génération à l'autre de militants communistes » (Stella, 2016, p. 78). Mario Scelba fut l'homme fort de la Démocratie Chrétienne (DC) au cours des deux décennies suivant la fin de la Seconde Guerre mondiale, au poste de ministre de l'intérieur. Anti-communiste déclaré, il réprima brutalement les grèves et les manifestations ouvrières de ces années-là. Fernando Tambroni, également démocrate-chrétien, fut président du Conseil en 1960, formant un gouvernement avec l'appui des héritiers du fascisme, le MSI).

[2] S'agissant de l'année 1978, A. Stella confirme cette interprétation : « 1978 fut l'année où le conflit prit un caractère presque insurrectionnel. Il y avait d'un côté un mouvement social de plus en plus radical, poussé et innervé par des groupes politico-militaires, de l'autre un État avec tout son appareil coercitif, sous l'impulsion du gouvernement d'union nationale DC-PCI, ayant choisi le choc frontal. Il n'existait plus aucun espace pour *les médiations politiques*, pour la compréhension des raisons et des origines de la violence. Beaucoup de gens en Italie pensaient alors qu'une véritable guerre civile était en train d'éclater, et qu'il fallait donc choisir de se ranger d'un côté ou de l'autre de la barricade » (Stella, 2016, p. 119).

[3] En l'occurrence, 10 sur les 12 rencontrés. Sur le « massacre » de Piazza Fontana, voir supra Margareth, 3.2.2, b, p. 78* et 3.5, p. 122* ; Stella, 2016, p. 81.

pouvoir au sein de ces groupes, quand bien même il a été montré que l'élévation des niveaux de violence est favorisée par deux facteurs étroitement associés : la compétition entre les groupes opposés ou de même orientation, d'une part, et les dynamiques de socialisation secondaire et de prise de rôle martial, d'autre part (voir Sommier, 2012, p. 22 ; Della Porta, 2013, p. 73 *sqq.*)[1].

L'Italie représente toutefois une configuration historique spécifique. On compte au moins 200 ouvriers et paysans tués au cours de manifestations entre la fin de la guerre et les années 1970 (voir Stella, 2016, p. 78). Marco évoque de la violence contre les ouvriers, dès les années 1960, ainsi que contre les étudiants. En témoignent le documentaire *Pagherete caro, pagherete tutto* (« Vous paierez cher, vous paierez tout ») du *Collettivo Militante* à propos des événements de Milan d'avril 1975 ainsi que les récits recueillis[2]. Prospero Gallinari se souvient que des ouvriers ont été tués à la mitraillette au cours d'une marche contre le fascisme et visant à dénoncer la guerre (Gallinari, 2006, p. 25)[3]. Ces souvenirs, profondément ancrés dans la conscience populaire de la ville, trouvent un écho dans la lutte et l'occupation des années 1950 où 1.000 personnes étaient arrêtées chaque année et 500 condamnées en deux ans pour des crimes politiques. Les « massacres d'État » (*stragi di Stato*), *i.e.* les attentats aveugles à l'explosif dans des banques, des trains, des places remplies de manifestants, commis en vue de propager la peur de la subversion et de favoriser la mise en place d'un État autoritaire, ont causé la mort de 150 autres personnes[4]. Les actions des hommes de main des services secrets, tout comme la violence des forces de l'ordre – dont le commandement nommé par le régime fasciste avait été maintenu et confirmé après 1945 –, se déploient en toute impunité (voir Bermani, 1997, p. 308 *et sqq.* ; Gargiulo et Seul, 2008, p. 51). Certains fascistes ont bénéficié de l'amnistie dès 1946. Le PCI

---

[1] I. Sommier suggère que « la concurrence entre organisations de même obédience, mesurant leur ferveur à la cause (et donc la captation de clientèles) à l'audace de leurs coups, [favorise] la formation de groupes de pairs soudés par une même valorisation du capital physique, un même *ethos* guerrier et une communauté d'expériences de combat » (Sommier, 2012, p. 23).

[2] « C'était l'idée : *pagherete caro, pagherete tutto*. Merde, vous nous tuez comme des chiens, vous posez des bombes dans des cortèges syndicaux et des trains, vous nous inculpez des massacres dont vous êtres responsables, nous, on est des étudiants, on veut se battre dans les écoles contre des décrets ministériels, et vous nous tirez dessus, vous tuez des gens ? Basta ! Maintenant, on s'organise et on vous rend la pareille. Et ça, à mon avis, c'est quelque chose de très humain, mais c'est aussi le point de départ du désastre qui est arrivé ensuite. Parce que petit à petit, les conditions socio-politiques évoluent et poussent vers ce choix de la lutte armée, à cause de ce qui se passe au milieu des années 1970, surtout après 1976 qui est une rupture nette » (Marco). Voir aussi Federico infra, 4.3.2, α, p. 190*).

[3] Gallinari se rappelle la confrontation personnelle à la violence avant même de l'avoir étudiée dans les livres (voir Gallinari, 2006, p. 25).

[4] M. Battisaldo, interrogé sur la possibilité de parvenir aux buts de son organisation sans violence, l'évoque également : « Moi, je dirais que d'un côté il était inévitable d'aller à l'affrontement, parce que, quoi qu'on en pense, avant que la lutte armée ne naisse véritablement (au début, à un stade tout à fait embryonnaire), il y a eu un paquet de morts de notre côté : il faut compter les presque 150 morts causés par la police et les gendarmes, et au cours d'affrontements contre des fascistes. Donc la ligne de l'État, c'était une ligne dure, et il y a eu ces 150 morts : les morts de Reggio Emilia, des gens qui étaient descendus manifester, sans armes, pour revendiquer leurs droits, pour revendiquer une amélioration de leurs conditions de travail et syndicales. Alors *c'est sûr que ce type de mécanisme, une fois qu'il est enclenché, il peut déboucher sur la lutte armée*, c'est comme ça. C'est sûr que maintenant, avec le recul, c'est facile de dire : "bon, peut-être que, sur ce point…" À mon avis, à l'époque, c'était impossible que quelque chose qui ressemble à la lutte armée qui s'est organisée par la suite ne prenne pas corps. Au début, c'était une chose plus tranquille, plus embryonnaire, qui se situait plutôt au niveau de la propagande, mais ensuite, c'est devenu une organisation véritable, à travers notamment : *Prima Linea*, la *Formazione Comunista Combattente*, les Brigades rouges, *Azione-Rivoluzione*, ce genre de choses, il y avait des organisations armées en veux-tu, en voilà. Mais ce que je pense, en gros, c'est qu'à ce moment-là, le niveau d'affrontement avait été tellement exacerbé par l'État qu'une réaction défensive était nécessaire. Non pas par agressivité, mais véritablement une réaction de défense ». Les entretiens menés par D. Della Porta en témoignent également : « In Italy, after it was proven that the Italian intelligence service had helped protect the assassins responsible for the neofascist massacre at Piazza Fontana (1969), the state became the "state of the massacre" which made it "right, there in Italy, to use mass violence against those responsible for the massacre perpetrated by the state'" (Life History, n° 12, p. 10) » (Della Porta, 2013, p. 68).

en 1948 s'oppose à l'insurrection populaire ensuite réprimée par le ministre Scelba[1]. De 1948 à 1950, 62 militants et dirigeants syndicaux sont tués, plus de 3.000 sont blessés au cours de manifestations, et plus de 90.000 protestataires sont arrêtés (voir Stella, 2016, p. 78 ; Archambault, 2012). Ainsi la « stratégie de la tension » pratiquée en Italie entre 1969 et 1980 et, dans une moindre mesure en Espagne et au Portugal au cours de leurs transitions démocratiques, consistait à créer, à travers des attaques indiscriminées de civils, un climat d'angoisse et d'appréhension susceptible de conduire l'opinion publique à approuver un coup d'État militaire et l'établissement d'un régime autoritaire. Dès lors, se met en place en Italie, au fil des années 1970 une « spirale infernale de la répression-réaction avec les forces de l'ordre » (Stella, 2016, p. 105) dont on retrouve des traces dans les entretiens[2].

Certains travaux s'appuyant sur des données quantitatives, tirées des contextes italiens et allemands, suggèrent une corrélation inversée entre les actions de propagande et celles motivées par une logique de sécurité, c'est-à-dire visant l'appareil répressif de l'État, en particulier la police, ou s'actualisant à l'occasion d'échanges de tirs non anticipés entre celle-ci et des clandestins démasqués, lors d'opération de contrôle ou de financement illégal des organisations (Della Porta, 2013, p. 181). [Ainsi on tend à considérer que plus le groupe est isolé, plus forte est la répression, plus il se détourne de la logique de propagande et se concentre sur des initiatives nécessaires à la survie de l'organisation (voir Della Porta, 2013, p. 176-178).] Les actions menées contre l'appareil répressif peuvent également avoir pour objectif d'enrayer le procès de militants. À titre d'exemple, dans la seconde moitié des années 1970, de nombreux policiers ont été tués en vue de bloquer le procès des fondateurs des BR ou encore pour s'opposer à la création des prisons de haute sécurité (voir Della Porta, 2013, p. 181). Dans un contexte d'intensification du maintien de l'ordre et de la répression, la violence tend à se déployer comme une réaction à une répression brutale et indiscriminée, laquelle est considérée par les opposants comme cruelle et fondamentalement injuste. Dans un jeu d'interactions réciproques, violence et « contre violence » se répondent mutuellement. Les forces de l'ordre et les opposants ajustent réciproquement leurs répertoires d'actions et de réactions, dans un jeu d'adaptation mutuelle. Les événements survenant dans ce cadre poussent à la radicalisation ainsi qu'au développement de structures et de normes reproduisant la violence et poussant les opposants à la clandestinité (voir Della Porta, 2013, p. 30).

L'intensification de la répression et l'escalade de la violence induisent des effets cognitifs au même titre que l'expérience quotidienne des affrontements avec la police, qui finissent par produire l'image d'un État injuste[3]. La répression politique pousse à la radicalisation. Un État, perçu et vécu comme s'en prenant aux acteurs ou à sa propre communauté, est jugé injuste. Ces expériences concrètes paraissent valider et justifier la crédibilité de cadres rhétoriques antisystème dans un contexte de répression étatique. Elles fournissent des arguments au déploiement de la violence contre le régime, contre ses partisans et sa légitimité (voir Hafez,

[1] Alcide de Gasperi, démocrate-chrétien, fut le premier président du Conseil de la République italienne, de 1946 à 1953. Palmira Togliatti, l'un des fondateurs du Parti communiste d'Italie en 1921, secrétaire général du PCI au sortir de la guerre, fut victime d'un attentat le 14 juillet 1948, ce qui déclencha dans toute l'Italie un mouvement insurrectionnel réprimé dans le sang par l'État démocrate-chrétien et stoppé par le dirigeant communiste, qui prônait la voie électorale pour accéder au gouvernement et rejetait l'insurrection et la guerre civile.

[2] « Le motif pour lequel tu acceptes d'entrer dans la violence, du moins en ce qui me concerne, est que quelqu'un a commencé contre toi, avant. Tu vois ? C'est un choix en réaction, non un choix en premier lieu » (Marco). Voir également infra Stella, 2016, p. 105, cité en 4.3.3, p. 205*. Ces propos sont toutefois à nuancer car à l'exception des *Gruppi armati proletari* (GAP), la plupart les groupes armés menaient une pratique de la violence offensive et non pas seulement défensive, ainsi que le suggèrent d'autres protagonistes : « La propagande armée et d'autres tendances armées se développèrent indépendamment de la "stratégie de la tension" et des attentats de l'extrême droite. » (Persichetti et Scalzone, 2000, p. 194)

[3] Une répression très sévère ne parvient pas toujours, à court terme, à démobiliser les opposants ainsi que l'histoire du pays basque sud l'a montré. Dans ce cas précis, la répression a plutôt contribué à une radicalisation bénéficiant d'un fort soutien populaire.

2004, p. 53). Comme le suggère le témoignage de M. Battisaldo, la répression tend à nourrir un sentiment d'absence d'alternative. Elle est comprise comme la preuve d'une nécessité de prendre les armes pour résister à un État autoritaire. En effet, plus un régime développe une politique d'exclusion, plus il engendre des actions violentes, de sorte que ceux qui s'y sont spécialisés prospèrent dans la mesure où ils finissent par être vus, par une partie de la population, comme plus réalistes et potentiellement plus efficaces que les individus prenant des positions politiques modérées, lesquels finissent par être jugés désespérément inefficaces (voir Goodwin, 1997, p. 18).

Ce rapport à la violence et à ce qui est vécu comme une nécessité de défense nourrit des logiques d'action spécifiques. Comme nous l'avons précédemment souligné, les logiques de propagande – qui peuvent convoquer des moyens spectaculaires ou violents – visent à gagner un large support dans un groupe spécifique de la population. En revanche, la logique de sécurité (McCormick, 2003, p. 496-497) enveloppe des finalités internes, dont l'auto-défense visant les forces militaires et policières, constitue le cœur. Certaines actions de propagande peuvent toutefois prendre pour cible des forces policières ou militaires, comme la RAF et AD en ont donné de nombreux exemples[1]. Cette logique de sécurité peut se déployer comme une stratégie d'usure contre l'État en vue de le forcer à réaliser des concessions, en tuant par exemple des membres des forces de sécurité pour les obliger à quitter le territoire. Elle peut également consister en une stratégie de contrôle visant à maintenir la sécurité et la popularité de l'organisation au sein du territoire qu'elle contrôle, en punissant ceux qui n'observent pas les règles établies par l'organisation clandestine (De La Calle et Sanchez-Cuenca, 2006, p. 5). Alors que la stratégie de l'usure comprend des attaques indiscriminées et des attaques contre les forces de sécurité (police et armée) et des officiels (politiciens, juges et autres officiels), la logique de contrôle suppose des campagnes ayant pour objectif de recueillir un support aussi bien que des actions contre des informateurs et des traîtres (De La Calle et Sanchez-Cuenca, 2006, p. 7).

Dans les discours et représentations recueillis, le paradigme de la contre violence se décline selon diverses interprétations qu'il s'agisse de la violence qui s'impose à soi du fait de la violence étatique[2] ou de la violence de l'ennemi. Ce paradigme prend encore la forme d'une réponse à la domination que subit une minorité dans un État national[3], d'un droit à l'autodéfense (voir Laure supra[4]) ou de « défense immédiate dans une situation donnée » (Demis), d'une guerre juste ou d'une violence juste et par conséquent justifiée[5], ou qu'il émane enfin de la théorie très

---

[1] Telles les actions contre le général Audran par AD ou contre le QG américain à Heidelberg par la RAF.

[2] « Un État violent justifie d'une certaine manière ta propre violence ou t'encourage à y recourir » (Margareth).

[3] C'est ce que suggère par exemple Thierry interrogé sur la possibilité de parvenir à l'indépendance du pays basque sans violence : « Non, je pense pas. […] C'est restrictif, la question est restrictive : c'est quoi la violence ? Si la violence, c'est enfreindre les lois qui nous ont été imposées par les États dominants, oui. Là, si c'est ça la violence, pour moi c'est la désobéissance, c'est la révolte. C'est différent. La violence, c'est ce qu'on nous impose nous depuis des siècles en reniant notre peuple, en nous donnant pas le droit à l'auto-détermination, qui est un droit reconnu par les Nations Unies. C'est ça la violence, la première violence, ensuite on répond à cette violence par la révolte et par la désobéissance, par l'action… armée, par l'action de résistance. Est-ce qu'on peut aujourd'hui… réussir sans cette résistance, sans cette action, je crois pas ».

[4] « Je sentais qu'à l'époque, il y avait des blocages en face, que si on n'arrivait pas à avoir des arguments un peu plus percutants, pour changer les esprits, on n'allait pas avancer » (Laure). Néanmoins Laure « ne croi[t] absolument pas en une violence politique à l'heure actuelle. Ça ferait pas du tout avancer la situation. Après qu'il y ait une auto-défense qui soit mise en place, je pense que c'est nécessaire, ici comme au sud ». Suite à l'incendie du magasin Kaufhof de Francfort, le groupe constitué autour d'Andreas Baader et d'Ulrike Meinhof revendique un droit à l'autodéfense dans ses relations avec les forces de l'ordre, désignés comme les « valets du capital » : « nous ne faisons pas sans scrupule usage de nos armes à feu […]. Nous tirons seulement quand on nous tire dessus. Le flic qui nous laisse courir, nous le laissons courir aussi » (Gargiulo et Seul, 2008, p. 40).

[5] Répondant à la question d'un besoin de justice sociale dans et par les actions menées, Demis répond : « Oui, tous les affrontements lors des manifestations, et les actions contre les fascistes. Disons que tout ce qui pouvait neutraliser les forces qui étaient en train de s'organiser pour s'opposer à nous, pour nous écraser, sont des choses justes. À

répandue de la « violence structurée »[1]. Dans l'ensemble de ces cadres interprétatifs toutefois, cette contre violence est pensée comme une nécessité – nécessité pour se défendre, nécessité pour lutter contre l'ennemi à armes égales, ainsi que le souligne Cyprien :

> « Je suis toujours persuadé qu'on détruira les monopoles, c'est-à-dire monopoles politiques, monopoles économiques, monopoles financiers, monopoles de la violence que par la contre violence : la paralysie économique, la destruction du système financier, etc. Donc il y aura inévitablement une phase de grande violence, et de révolution et de chambardement et d'insurrection ».

Certains acteurs en viennent à se penser comme prisonniers de la violence de l'adversaire (tels les Italiens comme Margareth et Marco) et appelés par des circonstances historiques à y avoir recours. Ainsi la mise au premier plan de la notion de contre-violence permet à certains acteurs de récuser le fait d'en avoir fait usage. On assiste alors, non seulement à un procédé d'inversion de l'origine de la violence, mais à une dénégation de son usage, du fait d'y avoir été poussé par l'adversaire. Marco par exemple récuse que les moyens qu'il a convoqués furent violents, lorsqu'il est interrogé sur son engagement dans la violence[2]. Plus généralement, la violence et ses degrés sont conçus comme induits et commandés par le contexte, en l'occurrence par le degré de violence imposé par l'adversaire (voir Yvon supra). Le passage à la violence illégale revient à contester implicitement ou explicitement la détention du monopole dit légitime de la force par l'État (voir Weber, 1919)[3]. Celle-ci étant perçue – cadrée – comme le moyen de la préservation de l'ordre social et du *statu quo*, en l'occurrence d'un ordre établi qui ne peut être mis en question par des moyens légaux et démocratiques, l'usage de la force – dont on sait et dont on veut qu'il soit nécessairement d'un degré moindre que celle mise en œuvre par l'adversaire – intervient comme une conséquence logique. Cette logique peut être qualifiée de « syllogisme du recours aux armes ». Cependant et quand bien même les acteurs seraient

---

propos, le sabotage, je trouve que c'est un des instruments les plus valables qu'on puisse utiliser comme action au sein d'un mouvement de lutte, d'un mouvement révolutionnaire ».

[1] « La théorie très répandue de la "violence structurée" induit dans les rangs de certains groupes contestataires celle de la "violence légitime" ou de la "contre-violence" sauf chez Johan Galtung, qui insiste sur des actions de résistance non-violente » (Gargiulo et Seul, 2008, p. 29).

[2] « Eh bien, ce n'était pas par la violence. C'était par l'organisation illégale armée. *Ce n'est pas quelque chose que nous avons choisi*. Du moins c'est comme ça qu'on le vivait. *C'était quelque chose qui nous était imposé par les circonstances historiques*. Rends-toi compte que Piazza Fontana était considérée de manière universelle comme le début de tout, l'origine de toute cette histoire. Un truc particulièrement vrai dans mon cas. Je suis né véritablement ce jour-là, quand la bombe a explosé, c'était le jour de mes 14 ans. Donc mon anniversaire est resté lié à cela, tous les ans j'allais dans la rue et on m'offrait comme cadeau d'anniversaire des slogans militants. C'était vraiment la perte de l'innocence » (Marco). Marco témoigne ici d'une reconstruction identitaire individuelle autour de l'événement historique que constitue l'attentat de la place Fontana. Le thème de la renaissance, dont il a souvent été question dans les années 2010 à travers la notion de « born again » appliquée aux jeunes musulmans redécouvrant l'islam, intervient ici dans une logique de redéfinition de l'identité individuelle (voir infra 5.2.2). Alessandro Stella confirme l'interprétation de Marco dans l'entretien qu'il nous a accordé : « êtes-vous pour ou contre [la violence] ? C'est une question absurde en soi. Évidemment personne n'est pour la violence en soi. La violence, on y arrive parce qu'on y est poussé » (Stella). Une représentation analogue s'exprime dans le discours d'Amandine, interrogée sur la violence : « il y a beaucoup de violences. Je vois que tuer, c'est la violence. […] Il y a une violence, et à côté il y a une violence défensive. […] Nous, comme on a agi à l'époque, pour moi, c'est pas une violence. Tu étais dans un territoire colonisé, alors tu es un terroriste. Pour moi, c'est le contraire : le récupérer pour soi, défendre contre eux son territoire, comme en Catalogne maintenant. C'est terroriste ? Il n'y a pas de violence. La violence, ça vient de l'autre côté. Les Catalans, ils font référendum [celui de 2017]. D'où vient la violence ? C'est de l'autre côté, de l'État. La violence, tout ça… Autodéfense. Il faut pas… mais si quelqu'un t'attaque, il faut se défendre ».

[3] Alors que la notion de force a une fonction descriptive ou se voit, le plus souvent, associée à sa mise en œuvre « légitime » par des institutions qui en ont le monopole, *i.e.* les États, le concept de violence est plutôt convoqué dans un registre normatif. Dès lors, une définition étroite de la violence directe l'aborderait comme l'« utilisation de la force physique pour infliger des blessures ou causer un préjudice à une personne ou à un bien » (Thomas, 2011, p. 1817).

intellectuellement convaincus par ce syllogisme, ils n'endossent pas nécessairement les armes avec enthousiasme (voir Alexandra, Julien[1]).

Le concept de contre violence alimente également les débats en Allemagne précédant la prise d'armes. Ceux-ci se structurent, pendant deux années autour d'une « distinction entre mouvement protestataire et résistance, violence et contre-violence, violence limitée et illimitée des règles, violence contre les biens et violence contre les personnes » (Gargiulo et Seul, 2008, p. 32). Le registre de l'auto-défense intervient également en Iparralde, en un sens qui n'est plus simplement celui du rapport de forces physiques, mais dans le cadre d'un rapport social et économique asymétrique entre les Basques et les projets nationaux (*i.e.* d'État) pour le pays basque nord. Il intervient au titre de justification d'un degré de violence supérieur, comme en témoigne Laure, lorsqu'elle est interrogée sur la possibilité de parvenir aux objectifs d'IK sans violence[2]. Son propos actualise la thèse d'une violence défensive renvoyée à la nécessité vitale, comme *praxis* de résistance (voir Dorlin, 2017)[3]. Une telle thèse trouve son origine dans les philosophies politiques naturalistes, envisageant l'usage de moyens pour assurer sa préservation comme un droit de nature (voir Hobbes, 1651, p. 128)[4]. Cette volonté de résistance défensive nourrit les « éthiques martiales de soi », sous-jacentes aux mouvements politiques d'opposition et de contre-conduites, se dressant face aux pratiques de pouvoir, dont certaines, comme en Italie, ne reculent pas devant l'usage de la force. Elle peut également être intégrée dans les perspectives stratégiques des organisations, telles ETA, sur le moyen terme, dans une logique explicite de défense de soi et de défense des secteurs populaires patriotiques contre toute « agression antidémocratique » (voir *Zutik*, n° 67, 1976, p. 5).

---

[1] La réponse de Julien à la question de la violence permet de le comprendre (voir infra 4.4, γ, p. 222-223*). Yvon cité supra, comme les « dissociés » du congrès du 1er août d'AD, s'accorderaient avec ces propos.

[2] « Ni avec la violence ni sans la violence, je crois que c'est un objectif qui est hyper difficile. […] Ici nous, dans notre petit coin et même au pays basque sud, c'était tellement des situations hyper bloquées. Surtout ici. Au sud, ils avaient aussi une autonomie mais ici on n'avait rien, on n'avait pas d'autonomie. On était assimilé au niveau culturel, au niveau économique. On était un petit bout de département auquel on nous fixait des missions de tourisme et de choses comme ça. C'est l'époque MIACA [Mission Interministérielle pour l'Aménagement de la Côte Aquitaine] et tout ça : faut voir ! C'était l'aménagement de la côte Aquitaine. Regardez le Victoria Surf à Biarritz, vous comprenez. Quand vous voyez ça, des trucs qui se construisent sur la côte… Vous vous dites : il faut arrêter là !!! S'il y a pas un holà qui est mis… ça va devenir ici Palavas-les-Flots. On n'en voulait pas. Je pense que… ça a permis une prise de conscience des gens. Les actions politiques, ça se situe dans un cadre de propagande, et la propagande, elle s'adresse par rapport à l'État en face, mais elle s'adresse [aussi] par rapport aux gens ici, que eux ils aient une prise de conscience par rapport à ce qui se passe, qu'on fait pas n'importe quoi non plus dans ce pays, que les gens ils arrêtent de penser qu'on peut faire n'importe quoi… C'est un peu le principe, c'est de *l'autodéfense*. Faut arrêter ! On peut pas faire n'importe quoi non plus ». L'un des leaders politiques d'IK, Alexis, ferait écho à ses propos.

[3] « Je crois absolument pas en une violence politique à l'heure actuelle. Je crois que ça ferait pas du tout avancer la situation. Après qu'il y ait une auto-défense qui soit mise en place, je pense que c'est nécessaire, ici comme au sud. Mais le sud, c'est pas notre problème. Quand il y a une agression qui est trop flagrante, je crois qu'il faut qu'on ait la capacité de réagir. Il faut pas laisser faire les gens n'importe quoi. Il faut savoir agir et on le fait pas assez. On le fait pas. Il y a des choses… des choses qui sont inadmissibles. Je vois… Ledoux, le propriétaire de *Libération* qui achète le château du baron de l'Espée, ici à Biarritz. […] C'est un publicitaire, un mec, gavé de fric. Il s'est acheté l'endroit qui me fait vibrer depuis que je suis gosse. C'est un château magique qui est au bord de la mer à Biarritz et qui dit qu'il va faire un hôtel mais qui va vraiment être luxe, luxe, luxe » (Laure). Les illustrations sont innombrables que ce soit du côté basque (Vicenzo déclarant : « *je ne suis pas contre le droit à la légitime défense*, c'est ce qu'a fait le peuple basque face au fascisme ») ou italien. S. Segio fait ainsi écho à Laure : « concernant les particularités italiennes, cela dit sans chercher à me justifier, il faut aussi reconnaître que, comme je l'ai dit plus haut, la violence politique mise en œuvre par une partie de la gauche, et c'est particulièrement évident dans sa première phase initiale, a toujours été caractérisée par son caractère défensif, en réaction à une violence fasciste et à une violence institutionnelle. C'est seulement dans la seconde moitié de la décennie des années 70 que la violence politique mise en œuvre par la gauche s'est mise à croître en importance et en effectif ».

[4] Quoique Hobbes n'interroge pas la légitimité ou l'illégitimité de l'usage de la violence défensive. Dans le cadre hobbesien, il s'agit d'un exercice raisonné de la défense de soi qui n'appelle pas nécessairement le recours à la force mais qui peut également passer par la recherche de la paix.

En Italie, la question de « l'emploi de la force » passe, au cours de la première moitié des années 1970, du débat théorique et stratégique à une pratique diffuse (voir Stella, 2016, p. 78). Le débat, qui s'établit entre 1969 et 1971, au sein d'organisations comme *Potere Operaio* et *Lotta Continua*, dans un contexte déjà traversé par la violence, ne se pose pas seulement en termes moraux (À-t-on le droit d'utiliser la violence ? Comment la légitimer ?), mais également en termes organisationnels et stratégiques, relatifs aux techniques d'action, aux adversaires « prioritaires », à l'opportunité de la clandestinité. Ainsi « une violente rupture avec la légalité était conçue comme la manifestation d'un pouvoir différent » (Sommier, 1992, p. 87). Après 1968 et 1969, c'était « un lieu commun pour des dizaines de milliers de militants, y compris des cadres syndicaux, de s'organiser sur le terrain de "l'illégalité", tout comme de débattre publiquement du moment et des moyens d'affronter les structures répressives de l'État » (Virno, 1983, § 3)[1]. À partir de 1970-1971, le mouvement extra-parlementaire est parcouru par la question de l'auto-défense. Cette interrogation cède progressivement le pas à celle de savoir s'il est « légitime d'utiliser la force, la violence, contre l'ennemi de classe, l'État » (entretien avec A. Stella). Parmi les travailleurs syndiqués, les militants de la gauche socialiste, anarchiste, communiste, qui furent longtemps la cible de la répression fasciste, puis démocrate-chrétienne, certains décident que cela suffisait, se départissent de la position de victimes et envisagent de se défendre, les armes à la main si nécessaire. Ainsi la constitution de groupes armés émane « d'abord d'un sentiment de défense » (entretien avec A. Stella), en l'occurrence pour se défendre dans les manifestations de l'attaque des fascistes ou de la police[2]. De fait, en Italie, les actions contre l'appareil répressif de l'État ont augmenté de 20 % du total des actions de l'extrême gauche italienne en 1970 à 50 % en 1982 (voir Della Porta, 2013, p. 180, tableau 6.2). Entre 1978 et 1983, les trois quarts des actions entreprises ont été menées contre l'appareil militaire italien (voir Della Porta, 1990, p. 246).

La lecture des années 1970 en Italie, par l'extrême gauche, et le cadrage de la situation sociopolitique sont entièrement fondés – à l'époque comme aujourd'hui – sur le paradigme de l'inversion de l'origine de la violence[3]. L'action collective s'avère indissociable d'une construction de sens, d'un « cadrage » nourris de sentiments d'injustice et d'une élaboration théorique (Benford et Snow, 2000), plaçant à l'origine des processus la violence de l'adversaire. Au-delà de la structure des opportunités politiques peut être mise en évidence une « structure des opportunités discursives » (Koopmans et Statham, 2004 ; voir aussi Ferree *et al.*, 2002), postulant que de même que les mouvements sociaux sont contraints par la configuration politique que désigne la SOP, ils doivent tenir compte, dans l'expression de leurs revendications, du contexte culturel dans lequel ils s'inscrivent et qui peut se montrer plus ou moins réceptif à leurs positions[4]. Le discours militant peut échouer voire susciter de l'hostilité s'il est en décalage avec la manière dont, au sein de la société, est « cadré » l'objet de sa lutte (voir Fillieule *et al.*, 2010, p. 49).

---

[1] P. Virno fut parmi les inculpés du 7 avril 1979. Il demeure que la confrontation avec la répression d'État nourrit une approche très militariste de la politique et tend à produire des clivages au sein des groupes sur les questions de tactiques et de stratégies (voir Della Porta, 2013, p. 218).

[2] « Le fait de la constitution de groupes armés, ça vient d'abord d'un sentiment de défense parce que les groupes armés proviennent des services d'ordre. Les services d'ordre avaient été créés pour se défendre dans les manifs, contre de possibles attaques des fachos, de la police, etc. Et pendant plusieurs années, la violence a été conçue seulement comme auto-défense. Auto-défense contre les fascistes qui nous attaquaient, et auto-défense contre les carabiniers, les forces répressives, etc. » (entretien avec A. Stella).

[3] Elle culmine dans l'interprétation qu'en propose A. Stella : « Donc la prise des armes par des militants d'extrême gauche dans les années 70 répondait à ce meurtre commis par l'État, et répondait aux menaces fascistes et aux bombes fascistes. Alors la question, ça a pas été la lutte armée en Italie de l'ultra gauche mais la réaction aux fascistes, de l'État qui tuait dans les manifs. Mais c'était aussi dans une optique, pour certains, d'insurrection communiste ». Voir aussi Damien infra, 5.2.3, β.1, p. 319, note 2*.

[4] On l'observe en Italie comme on a pu le voir dans les évolutions d'ETA vers un « processus de paix ».

Ainsi l'institution d'une origine de la violence provenant de l'ennemi a une fonction de justification de la violence, mise en œuvre par les acteurs, comme le confirme le discours d'Éric : « finalement si tu es contraint à faire usage d'une violence à laquelle tu ne voudrais pas recourir, mais que malheureusement les autres utilisent, et bien, on considère que c'est légitime de le faire » (nous soulignons, voir supra 3.1.2, a.1, p. 44, note 1*). Dans le cas de l'Italie, on ne peut considérer que cette inversion cognitive témoigne de l'*inversion*, au sens que lui confère M. Wieviorka (1998, 1986) et qui voudrait que ces groupes armés, dits « terroristes » soient en rupture avec le mouvement social auquel il se réfère et constituent une forme « extrême et décomposée d'anti-mouvement social », comme ce put être le cas pour les BR après l'enlèvement d'Aldo Moro ou d'ETA au cours des dernières décennies[1].

Toutefois et envisagée de façon positive, il apparaît qu'une politique d'auto-défense peut également s'articuler à une politique de représentation et d'*affirmation de soi*. Se défendre en attaquant participe de l'affirmation de soi d'un sujet porteur de ce droit, d'un sujet qui tend ainsi à « déclarer une guerre qui ne dit pas son nom, c'est-à-dire à rétablir les modalités d'un combat à *armes égales* » (Dorlin, 2017, p. 130)[2]. Ce répertoire qui remet en question les termes et positions du rapport de domination, s'étant d'abord institués de façon ontologique (dominants *vs*. dominés) ou hiérarchique (armés *vs*. désarmés) mais également axiologique, comme ne manquent pas de le souligner certains enquêtés[3]. Il tend à restituer une dignité aux combattants, à restaurer la fierté des minorités d'abord opprimées ou réprimées, puis devenues « belligérantes » ou « résistantes » (voir Dorlin, 2017, p. 130). On le perçoit dans les justifications proposées par Pietro, ex-brigadiste, interrogé sur ses motivations dans le combat et la lutte. Il souligne que c'était

> « avant tout un combat pour ma dignité, en tant qu'être humain. Quand il y a des présages révolutionnaires, dans beaucoup de pays, comme c'était le cas à la fin des années 1960 et au début de la décennie suivante, ceux qui sont du côté des opprimés, ceux qui critiquent l'oppression défendent leur dignité humaine, ils refusent de finir dans le piège du charlatanisme, de l'hypocrisie, dans la mesure où ils participent d'une manière ou d'une autre à la lutte révolutionnaire, y compris de la manière la moins violente, par la simple désobéissance civile. Comme le dit Che Guevara, "l'homme doit marcher avec le visage tourné vers le soleil, de manière à ce que celui-ci le brûle et le marque de sa dignité. L'homme qui baisse la tête perd cette dignité" ».

---

[1] Le concept d'*inversion*, élaboré par M. Wieviorka, rend compte du travail idéologique et pratique par lequel un acteur collectif s'écarte de l'expérience du groupe de référence, au nom duquel il prétend agir et s'engager dans le terrorisme (voir Wieviorka, 1986, 1988). L'inversion est – selon Wieviorka – le résultat d'un processus par lequel se creuse un fossé entre les luttes réelles conduites par un mouvement social et la réappropriation idéologique de ces luttes par des avant-gardes autoproclamées qui s'identifient abstraitement à un groupe de référence dont elles sont coupées. Le terrorisme est alors pensé comme en rupture avec le mouvement social auquel il se réfère. Plus particulièrement forgée pour traiter du terrorisme d'extrême-gauche et reposant largement sur un questionnement relatif à la légitimité de la violence, la thèse de Wieviorka a fait l'objet des critiques convergentes de Crettiez (2000) et de Sommier (1998). I. Sommier renvoie aux travaux de Wieviorka (1988, p. 43).

[2] Cette lecture traverse les représentations du conflit basque. Interrogée sur ce qu'est la violence pour elle, Xavière répond : « La violence, ça peut être une défense. Ça peut être… la seule arme dont on dispose pour se défendre. Ça peut être… la seule issue, la seule arme qu'on puisse utiliser pour ne pas disparaître. Et c'est pas dans le but d'anéantir l'autre. C'est dans le but de ne pas être anéanti. C'est-à-dire que quand on a en face un pouvoir qui est dix fois plus fort, qu'est-ce qu'on fait ? Et qui utilise la violence, qu'est-ce qu'on fait ? Parce qu'il y a la violence des lois, la violence des systèmes. Parce qu'on agit en toute légalité mais on peut changer les lois aussi. Sauf que quand le pouvoir met tout en place pour criminaliser une lutte, et ne laisser aucune autre issue, ça peut être la défense du faible, voilà… Je crois que c'est la seule issue. Mais en même temps, en utilisant la violence comme on dit, on sait qu'on est hors la loi, la loi que eux ont votée, que eux ont décidée, ont mis en place donc du coup, on sait que tôt ou tard on va en payer les frais. Et en même temps on sait qu'on n'est pas suicidaire, donc on fait pas ça par goût non plus. On n'est pas kamikaze, on n'est pas Daech, on sait qu'on n'aura pas je ne sais pas combien de milliers de vierges dans le ciel. C'est pas du tout ça. C'est vraiment parce qu'il nous semble qu'il n'y a pas d'autre moyen de nous défendre ».

[3] Tels S. Segio : « La culture dominante apprend à stigmatiser les insurgés et à glorifier ceux qui répriment ».

Dans le cas des groupes d'extrême gauche ou de libération nationale, « l'auto-défense doit se comprendre comme la condition par laquelle un sujet politique révolutionnaire est rendu possible » (Dorlin, 2017, p. 131). Pour ces groupes, l'auto-défense, la résistance nourrit le mythe fondateur du sujet révolutionnaire[1]. Des symboles internationaux et des mythes comme celui de Che Guevara ou du Viêt-Cong, au même titre que la répression d'État, alimentent le discours et les justifications relatives au nécessaire recours à la violence.

Dans cette logique, la mise en évidence de la violence du système, de celle de l'ennemi ou de la violence inhérente aux circonstances historiques devient un enjeu de la description – et de l'interprétation – des situations auxquelles les acteurs s'affrontent. La conviction est qu'à la force et à la violence, on ne peut répondre que par la violence[2]. Le cadrage de situation joue alors un rôle central et participe d'une redéfinition de la notion de violence et de son contenu, comme nous le verrons en détail ultérieurement (cf. 4.3.4). L'identification de formes de violence non physiques, consubstantielles au système, est centrale comme Marie, ancienne de la RAF, l'avoue[3]. De même, la qualification d'injuste ou d'arbitraire de la violence déployée par l'ennemi – élément de cadrage caractérisé – constitue un facteur de la justification de la prise d'armes[4]. Enfin le cadrage interprétatif et politique orientant les esprits vers une absence d'opportunités politiques confère une légitimité *morale* au recours à la violence. Cette légitimité s'enracine, pour l'extrême gauche, à la fois dans des textes théoriques, tels ceux de Bakounine (1865), Lénine (1902), Trotsky (1920), jusqu'à Bertolt Brecht[5], mais également en Italie dans la

---

[1] Pantxo déclare par exemple : « pour moi, un peuple qui se défend avec les méthodes violentes devant l'oppresseur, c'est juste, et légitime… même si dans cette application, il peut y avoir des choses collatérales que c'est un innocent qui tombe ».

[2] Comme Vincent le théorise, convaincu qu'il ne peut y avoir d'antifascisme pacifique : « en face de toi, les Fafs, c'est pas des gens non plus qui sont pacifistes. L'État, forcément, il a le monopole de la violence, donc c'est clair que lui non plus, il ne prend pas de gants avec nous. Et moi, j'ai jamais vu d'antifascisme pacifique gagner. […] Après, la violence, il faut… pas que ça soit n'importe quoi, il faut que ça soit décidé collectivement, que ça soit organisé, comme nous on l'a fait à notre petit niveau. Après, c'est moins évident quand tu rentres dans des mouvements où… c'est un mouvement de masse. Mais l'antifascisme, il peut pas être… non violent, ça c'est clair. Après, il y a des degrés dans la violence. Je pense qu'il faut réagir en fonction de la situation, c'est-à-dire pas mettre la barre trop haut par rapport à un truc qui est minime… Moi, je te dis quand l'expérience ça a été celle de la mort d'Ibrahim Ali, c'est clair que moi, quand c'est arrivé, j'ai dit : "ils sont passés à autre chose, maintenant ils ont tué un gamin" donc on peut plus continuer à être gentil, en allant juste leur faire sauter le local une fois de temps en temps. Donc là, il faut vraiment marquer le coup. Donc ça veut dire qu'il faut aller taper et cette fois, il faut aller taper physiquement. Après, je t'ai dit… la majorité m'a convaincu qu'il fallait pas le faire, donc on l'a pas fait. Voilà. C'est pour ça que dans ce type de mouvement, il faut quand même entre le militaire et le politique – si on peut mettre des séparations – il faut quand même que ça soit le politique qui gère. Il faut pas laisser les militaires faire ce qu'ils veulent, n'importe quoi. Après sinon tu rentres dans des fuites en avant ».

[3] « Quand il y a peu de personnes qui se dressent contre le système, car le système est tellement violent, alors je pense qu'il ne reste pas grand-chose d'autre que de réagir contre ce système de façon violente. Quand il y a beaucoup de personnes qui cherchent une alternative et qui cessent de fermer les yeux et regardent l'avantage pour le plus grand nombre, alors il y a certainement autre chose que la violence » (Marie).

[4] Ainsi que le suggère Éric lorsqu'il répond à la question de référence : « la seule éthique à mon avis qui peut exister dans l'usage des armes, qui sont justement l'opposé en termes d'éthique, d'*ethos*, de vie… à mon avis… c'est plutôt quand, disons, des deux côtés… la force est utilisée… quand, en face, ils ont recours à une méthode qui n'est pas éthique. À partir du moment où d'un côté, du côté du plus fort, du plus injuste si on veut, on utilise arbitrairement le pouvoir, c'est à ce moment-là que la réponse a une sorte de brevet d'éthique. Ça, c'est à mon avis, le seul moment où il y a la possibilité éthique de l'utilisation de la lutte armée. Ça renvoie à l'éternel débat sur le tyran, s'il est juste de l'abattre ou de chercher à changer le système… moi, je dis qu'il est juste de chercher à l'abattre si effectivement il exerce lui-même la tyrannie par la force, donc… ça revient à avoir recours à des méthodes qui ne sont pas éthiques pour abattre une personne qui n'est pas éthique. C'est vrai que pour l'abattre, nous utilisons des moyens qui ne sont pas éducatifs, non, comment dire… la lutte armée, c'est vraiment une lutte, ça a un côté concret extrêmement important ».

[5] Voir aussi Clausewitz (1815) pour l'origine de cette légitimation ainsi que, sur le plan « pratique », le groupe anarchiste russe *Narodnaïa Volia*.

production culturelle, qu'elle soit musicale ou cinématographique (voir Stella, 2016, p. 83), ou encore à partir de 1973 dans la lecture que produit l'extrême gauche en Europe et ailleurs du coup d'État au Chili, renversant Salvador Allende. Ce dernier événement laisse penser, aux révolutionnaires de tous horizons, que la voie démocratique vers le socialisme constitue une impasse. L'enracinement et la légitimation morale de l'action révolutionnaire ou de libération nationale sont décisifs dans les cadrages interprétatifs produits par les acteurs, à leurs yeux comme au regard de l'histoire.

Néanmoins parmi certains dissociés italiens comme Alexandra, un regard critique sur les usages de la violence défensive ont fini par voir le jour. Interrogée sur les limites qu'elle se serait imposée quant à l'usage de la violence, Alexandra considère aujourd'hui qu'

> « on part toujours du principe que la violence peut être légitimée uniquement en tant que légitime défense. Jusqu'à un certain point, il m'a paru que la violence, même lorsqu'elle était exercée par exemple par nos services d'ordre durant les manifestations, était une forme de légitime défense. En réalité, cela dépassait rapidement les bornes de la légitime défense pour devenir une attaque préventive – je ne sais pas comment expliquer – une guerre préventive, là aussi. Et donc, la frontière était très ténue, vraiment très ténue. Donc moi, je ne sais pas… à ce moment-là, je voyais plutôt notre choix de la violence, et de la lutte armée, comme une forme extrême de légitime défense, par certains côtés. C'est comme ça que je la voyais au début. Mais en réalité, pour moi, c'était une forme d'attaque, et de… à partir du moment où tu es à l'intérieur d'une idéologie révolutionnaire, la violence apparaît comme la forme la plus à même de contribuer à l'accouchement d'une société nouvelle. […] L'échange de coups de feu contre les forces armées de l'ennemi restait justifié »[1].

Les récits *a posteriori* des militants de la gauche révolutionnaire tendent à présenter l'action violente comme essentiellement défensive. Ces témoignages véhiculent des enjeux politiques, historiographiques et mémoriels. Faut-il en déduire qu'ils attestent de la volonté de justifier *a posteriori* un parcours personnel et collectif (Bourdieu, 1986, p. 69-72), marqué par l'acceptation de la violence et susceptible de conduire à des distorsions significatives[2] ? I. Sommier souligne que si, pour une part, le recours à la violence comme outil politique était banalisé à l'époque de sa mise en œuvre en Italie, il se trouve *a posteriori* rejeté par des militants ayant pris leur distance avec leurs engagements ainsi qu'avec la violence, quand ils ne sont pas tout à fait revenus sur ces derniers (Sommier, 1998, p. 30). Il est requis de revenir aux revendications formulées au cours des années 1970 ainsi qu'aux projets politiques de l'époque, pour dire si au-delà de l'affirmation d'une violence défensive ne se dessine pas aussi le recours à une violence directement mobilisée dans une logique révolutionnaire d'attaque contre le système, conformément à l'ambition italienne de « porter l'attaque au cœur de l'État »[3].

---

[1] S. Segio lui fait écho : « Ma propre expérience m'a permis de comprendre par la suite que l'usage de la violence te transforme inévitablement, imperceptiblement mais inexorablement et qu'elle te rend identique, de manière symétrique et spéculaire, à ceux que tu combats. C'est vrai pour chaque guerre, c'est vrai aussi pour la lutte armée révolutionnaire que nous avons essayé de mettre en place durant ces années-là. » Voir aussi Demis, interrogé sur « les limites dans les modalités de lutte, de l'engagement » : « Oui, comme je te l'ai dit avant, assez clairement. Comme je te l'ai dit, à mon avis, l'usage de la violence est un point de non-retour, en dehors de la possibilité de défense immédiate dans une situation donnée. C'est à éviter. Parce que, d'après l'expérience que j'en ai, j'ai constaté qu'ensuite, très facilement, ce type de fonctionnement échappe, c'est-à-dire que tu ne réussis pas à bien l'organiser, à bien le contrôler. Et donc je préfère pas assez de violence que trop de violence. »

[2] Pour une introspection sur ce thème, qui confirme les difficultés biographiques à penser rétrospectivement la violence, voir Bravo, 2004.

[3] La chronologie des actions de la RAF suffit à montrer que les actions menées étaient également offensives (voir, à titre d'exemples, les attaques du QG américain à Francfort et Heidelberg en 1972, la constitution d'un front anti-impérialiste dans les années 1980 avec AD et les BR-PCC, l'exécution d'Ernst Zimmermann en 1989). De même, les actions contre la DC des BR ont une vocation offensive (pillage du bureau de la DC à Mestre le 15 mai 1975, jambisations de membres du parti entre 1975 et 1978, enlèvement puis exécution d'Aldo Moro, actions contre la

Ces interprétations *a posteriori* nous confrontent à la question de l'utilisation des témoignages et convergent avec le problème de la lecture « générationnelle », qui fait de cette décennie une longue phase déclinante : de la décomposition des mouvements politiques et sociaux, nés dans les années 1960, vers le déclin généralisé des années 1980, jusqu'à l'implosion des années 1990 (voir Armani, 2010, p. 197)[1]. Or cette vision assez téléologique, signe de la crise identitaire d'une partie de la génération post-soixante-huit, ne laisse pas place à la multiplicité des acteurs et à la variété des tendances, parfois contradictoires, qui animent une société. Les années 1970 en Italie correspondent également à un moment de vitalité des mouvements collectifs, qui se traduisent parfois dans la loi, comme en témoignent par exemple le statut des travailleurs (mai 1970), la légalisation du divorce (décembre 1970) ou le droit de vote à 18 ans (mars 1975).

4.3.2 Une violence nécessaire ?

α. Y a-t-il des circonstances où l'usage de la violence s'impose ?

L'interprétation du recours à la violence à partir du paradigme de la légitime défense constitue l'une des facettes des théorisations militantes visant à identifier – dans un processus d'autolégitimation – les circonstances dans lesquelles un tel usage est justifié. L'inscription dans la continuité de la résistance incarne une autre de ces facettes. Le cadrage de la situation comme requérant l'utilisation des armes peut être abordé soit à partir du point de vue des acteurs, tel que nous avons commencé à le retracer, soit selon une perspective historique, soit à partir d'une approche conceptuelle associant analytiquement politique et violence[2]. Cette triple perspective se conjugue toutefois, lorsque se trouve mobilisé le paradigme de « l'absence d'alternative », avéré empiriquement et présent dans les justifications des acteurs, aussi bien en Italie qu'au pays basque. Mathieu en témoigne, lorsqu'il est interrogé sur ce qui l'a conduit à entrer dans la lutte armée :

> « il est arrivé un moment où mon apport dans le mouvement social et politique a trouvé ses limites, à cause de la répression. J'ai pas vu d'alternatives réelles pour avancer, faire d'autres pas vers les objectifs que tu as dans ta tête. Donc j'ai compris que la lutte armée est un moyen pour parvenir aux objectifs du mouvement de libération nationale basque, et qui persistent aujourd'hui encore comme l'indépendance et le socialisme. Et j'ai compris que la lutte armée à cette époque était nécessaire. C'est pour ça que j'ai commencé le militantisme, conditionné ou aidé par le fait que dans l'ambiance internationale, il y avait beaucoup de mouvements révolutionnaires, en France, Allemagne, au Nicaragua, en Afrique du sud, etc. Influencé un peu par ce mouvement révolutionnaire international, j'ai décidé et essayé d'apporter ma contribution à l'organisation ETA ».

Afin d'analyser ces processus de cadrage, concluant à la nécessité de la violence politique, nous avons répertorié de façon systématique, les arguments avancés par les acteurs pour justifier leur recours à des moyens illégaux voire violents et surtout la nécessité d'y avoir recours. Au moins cinq registres, que nous allons explorer en détail, se dessinent : l'échec des moyens politiques conventionnels, la perte de confiance dans le système politique ou le sentiment d'avoir été trahi par les institutions représentatives ou nationales, une représentation instrumentale et

---

DC en 1979 et 1980). Pour IK, évoquons seulement la « nuit bleue » du 26 mars 1981 où eurent lieu de manière simultanée six attentats à l'explosif, en avril 1981 une attaque contre une agence de travail temporaire (Printer) à Bayonne et contre l'hélicoptère du président de la Chambre syndicale des fabricants d'espadrilles à Mauléon (Soule, Pyrénées-Atlantiques) ou encore le 1er mai 1981 l'attaque de deux agences de travail intérimaire à Hendaye (Pyrénées-Atlantiques).

[1] Telle est également, pour l'Italie, la vision de Guido Crainz (*Paese mancato*).

[2] Voir Sorel (1908), Merleau-Ponty (1947), Fanon (1961), Simone de Beauvoir (1948).

stratégique de la violence politique, le cadrage de l'inéluctabilité de la violence au sein d'évolutions historiques majeures et enfin celui de la légitime défense. Nous verrons ainsi que la violence politique des mouvements étudiés se comprend mieux, lorsqu'elle est resituée dans un cadre d'intensification des conflits sociaux, dans des interactions de long terme entre mouvements, contre-mouvements et États.

En premier lieu, on observe empiriquement, au-delà même de l'enquête ici menée, que « les recours à la violence sont basés sur la conviction qu'il n'existe pas réellement d'autre moyen d'obtenir la prise en considération de ses attentes ou, plus radicalement, d'imposer ses solutions » (Braud, 1993). Les acteurs italiens, tels Federico[1], ou basques tels Grégoire[2], en témoignent (voir Della Porta, 1990 ; Zwerman, Steinhoff et Della Porta, 2000 ; et pour le pays basque Reinares, 2001, p. 87 et 89). Convergent dans ces témoignages les représentations passées de l'époque et le phénomène d'interprétation rétrospective[3]. On a parfois souligné que la représentation du système social et institutionnel comme étant bloqué pouvait tenir lieu de justification *a posteriori* de la révolte[4], dans un contexte où l'Italie connaît des évolutions sociales majeures, se traduisant parfois dans la loi, comme en témoignent par exemple le statut des travailleurs ou le droit de vote à 18 ans (mars 1975). D'autres circonstances encore peuvent expliquer ce passage aux armes, telles le sentiment de discrimination subie par le groupe contestataire, ou la perte de confiance dans le système politique (voir Zimmermann, 1983, p. 157 *et sqq.*). Le mépris des institutions politiques centrales et nationales à l'égard des

---

[1] Lorsque lui est posée la question : « jusqu'à quel point tu n'aurais pas voulu utiliser la violence ? », Federico répond : « Au niveau politique, social, la violence arrive et se justifie… lorsqu'il n'y a pas, on ne voit pas d'autres moyens, au moment où tout le champ des possibilités légales, démocratiques, précédentes, s'est évanoui, où l'on a fait tout ce qu'on pouvait faire, avec un consensus de millions de personnes… Car le parti communiste, […] il prenait les votes mais les gens voulaient aussi changer le monde […] et ils attendaient que le parti communiste les y invite. Il n'y avait pas de différence de sentiment entre les extra-parlementaires et le peuple communiste. […] Donc la violence surgit, elle se vérifie lorsque deux plaques tectoniques se heurtent, les montagnes se lèvent, et là, il y a beaucoup de violence. Cela dépend de la dimension des plaques, cela dépend de beaucoup de choses, mais *personne n'impose la violence à un monde qui n'en voudrait pas*. La violence émerge des choses… ».

[2] D'abord, « en étant dans ce petit mouvement politique, j'ai fait mes premiers pas dans la politique légale, et là aussi assez rapidement j'ai vu que la légalité avait ses limites. Et j'ai fait partie de ces jeunes qui ont considéré que pour se faire entendre de Paris, il fallait utiliser la voie de la violence politique. Et donc c'est comme ça que je suis entré à Iparretarrak. En voyant justement les limites de l'action légale, c'était une période où il y avait pratiquement toutes les semaines [des] manifestations à Bayonne, Biarritz, Hendaye, pour les écoles basques, pour les réfugiés, etc. Donc une période où l'expression démocratique était forte mais insuffisante. En tous cas, on avait que des sourdes oreilles, voire du mépris, voire de la violence policière face à nous. Évidemment dans ce contexte, il était assez rapide pour moi de passer la frontière de la politique légale à la politique illégale, celle d'Iparretarrak ».

[3] Les propos de Marco le soulignent : « Il y a un événement qui, selon moi, est plus déterminant que tous les autres : le fameux coup d'État au Chili [contre S. Allende, le 11 septembre 1973]. Toute une génération a pu voir à la télévision ce qui se passe quand on arrive au pouvoir avec des méthodes démocratiques. Et les organisations révolutionnaires se sont mises à dire : "non, c'est inutile d'essayer de faire évoluer la société dans un sens socialiste, de tenter le chemin du communisme par la voie électorale et démocratique, parce qu'alors ils nous renverseront de la même manière". Et puis, en plus de cela, Enrico Berlinguer développe une interprétation historique. Élu depuis peu secrétaire du Parti communiste, il commente le coup d'État au Chili de cette manière : "cela démontre que nous ne pouvons pas gouverner l'Italie, même avec 51 %". En clair, il dévoile ce que les accords de Yalta prévoyaient – maintenant cela me semble évident, mais à l'époque je trouvais cela inacceptable – c'est-à-dire qu'il était impossible qu'un parti communiste dirige un pays de l'Europe occidentale, et du même coup arriver à connaître le détail de certaines combines, liées à l'OTAN, à Gladio, ce genre de choses liées à Alliance atlantique. Et donc, quand Berlinguer parle de cette manière, cela revient à dire : "vous avez raison. Dans ce pays un régime de démocratie libérale, traditionnelle – où chaque personne a un vote et si on gagne les élections, on va au gouvernement et on remplace ceux qui ont perdu – ne peut pas fonctionner". C'est ça, tu vois ? Ce qui fait qu'à partir de l'année d'après, on a eu d'autres *stragi* (l'attentat de Brescia, contre une réunion syndicale, a eu un écho particulièrement fort à Milan, parce que nous nous trouvons à 50 km). Nous interprétions cela comme la confirmation qu'on approchait de l'instant T ».

[4] Ventura (1984), par exemple, défend la thèse d'un choix idéologique de la violence et relativise voire conteste les explications contextuelles socio-politiques.

revendications au pays basque – dont le permanent rejet d'un département basque par les autorités françaises est un exemple – intervient de façon récurrente dans le souvenir des acteurs, ayant pris les armes comme de ceux qui les ont soutenus. Parmi ces revendications, on compte, du côté nord, l'officialisation de la langue basque, l'accession du pays basque nord au statut d'autonomie ou encore l'arrêt des poursuites contre les personnes recherchées.

L'absence de reconnaissance et la clôture du dialogue politique ont conduit certains à se détourner des outils politiques classiques de lutte, comme le reconnaît Grégoire : « Quand on voyait la réaction de Paris à ce temps-là : c'était silence radio, le mépris et la répression contre ceux qui manifestaient paisiblement dans la rue. Donc voilà, il y avait une fin de non recevoir qui était évidente, évidente. En tous cas, tous les éléments d'expression démocratique ne suffisaient pas à obtenir le minimum du minimum à ce temps-là ». Cette clôture est à son paroxysme dans le cas de la dictature franquiste où la répression contre toute revendication d'autonomie et les discriminations à l'encontre des Basques sont légion. Les circonstances de la prise du pouvoir par Franco, en particulier, nourrissent un argument légitimant le recours à des moyens comparables[1]. Tel est également le cas de la brutalité du régime (voir Reinares, 2001, p. 89). La conversion d'une violence jugée illégitime, perçue comme brutale, voire illégale – dans des configurations de coups d'État par exemple –, en un pouvoir ultérieurement légitimé intervient comme un argument majeur de récusation de la légitimité politique instituée ainsi que de la violence légitime de l'État qui s'y associe[2]. De même, la répression confère un substrat empirique crédible à l'argument de l'inversion de l'origine de la violence. Ainsi durant la période franquiste, existait un sentiment largement partagé concernant l'inéluctabilité du recours à la violence, pour autant que le régime, qui était à l'origine de toutes les répressions, était lui-même violent. Ce faisant, ETA acquit une crédibilité remarquable en tant que collectif apparemment le plus efficace, y compris dans un contexte de très forte répression. Comme le suggèrent d'autres campagnes d'enquêtes, le choix d'entrer dans une organisation clandestine, usant de moyens illégaux, paraissait alors normal. Fernando Reinares rapporte en ces termes le témoignage d'un militant : « Pour entrer dans ETA ? Non, d'une certaine façon, je ne me suis pas posé la question. C'est-à-dire que c'était la seule façon de faire de la politique que d'attaquer le régime violement parce qu'il n'y avait pas d'autre façon de faire de la politique » (Reinares, 2001, p. 87).

La perte de confiance dans le système politique ou le sentiment d'avoir été trahi, par les institutions représentatives, ont frappé les esprits en Italie, au pays basque comme dans la France mitterrandienne. Ils traversent les discours. Le cadrage de la « transition démocratique » espagnole dans les termes d'une « apparente » transition, que l'on trouve aujourd'hui encore de façon récurrente dans les discours d'anciens membres d'ETA et qui s'appuie sur une absence de renouvellement du personnel politique, administratif, judiciaire dans les institutions de l'État, traduit l'effacement des espoirs d'indépendance et la perte de confiance dans ces institutions. Julien propose ainsi une mise en perspective de la dictature franquiste avec la période postfranquiste[3]. Un même regard se retrouve en Italie dans le discours de S. Segio, fondateur de PL dont nous reproduisons ici l'extrait intégralement du fait de sa valeur informative :

---

[1] « On parle d'un État gouverné par un putschiste qui a renversé la légalité en ce moment. Donc pourquoi pas poser la confrontation dans les mêmes termes ? » (Julien).

[2] Comme Julien, S. Segio souligne que « l'histoire des révolutions a toujours démontré que quand la violence illégitime gagne et devient pouvoir légitime, elle n'abolit aucune violence, mais elle se substitue à celle qu'elle a combattue, en utilisant les mêmes institutions violentes, la prison, la police, l'armée… ».

[3] Il est interrogé sur la possibilité – qu'il récuse – de parvenir aux objectifs d'ETA sans lutte armée : « non. Il y a pas de solution, il y a pas d'évolution possible sans une lutte conséquente. Je crois que ça c'est la première leçon à tirer. Après, la façon de se confronter, les outils amenés dans cette confrontation… à l'époque, on voyait pas autrement. C'était la théorie du moment. Il fallait se confronter. En plus, c'était beaucoup plus clair. C'était une dictature au départ. Tu as pas beaucoup de moyens. Il y a pas de moyens légaux pour changer la donne. Après tu vois, nous, on a dénoncé depuis 78, la transition que même avec cette apparence démocratique, à l'État espagnol,

> « Quand la République italienne est née, le ver était déjà dans le fruit : les structures de l'État démocratique, la police, la magistrature en particulier étaient marquées par une grande continuité avec celles du fascisme, à tel point que, durant les années 60 et ensuite encore, 62 des 64 préfets de première classe avaient été formés sous le fascisme, de même que la totalité des 241 sous-préfets, les 135 préfets de police et leurs 139 adjoints. […] L'absence de démocratisation des forces de police et des appareils de sécurité, et leur imprégnation par une culture autoritaire qui a pour référence le fascisme, est l'une des conséquences prévisibles de l'amnistie promulguée par Palmiro Togliatti, chef du Parti communiste et premier ministre de la Justice de l'histoire de la République. Cette décision, prise en 1946, et une série d'autres de la même teneur ensuite, on fait qu'il n'y a pas eu d'épuration, mais bien une réelle impunité et, de la part des structures portantes de l'État, une absence d'attachement à l'idéal de la démocratie et à la République. Le fait est que, après la Libération, les procès pour cause de collaboration ont touché 43 000 personnes, dont 23 000 ont été amnistiées avant la fin de leur procès et 14 000 libérées en fin de procès. Il y a donc eu seulement 5 928 personnes condamnées par voie définitive, dont 334 par contumace ; la peine capitale a été infligée à 259 accusés, exécutés dans seulement 91 cas. *In fine*, 5 328 fascistes ont bénéficié de l'amnistie, de la grâce ou de remise de peine. Sept ans après la défaite du fascisme, à la fin de l'année 1952, il n'y avait plus que 266 condamnés dans les prisons. Au contraire, ceux qui avaient combattu dans la Résistance et qui, dans bien des cas, avaient été intégrés aux effectifs de police, ont été rapidement éloignés, et il n'est pas rare qu'ils aient été à leur tour emprisonnés et persécutés. Le contexte de Guerre froide, qui découlait des équilibres géopolitiques décidés à Yalta par les grandes puissances vainqueurs de la seconde guerre mondiale, a permis que les hommes qui ont soutenu le fascisme puissent continuer à avoir un rôle et à détenir le pouvoir au sein des structures de l'État, dans une perspective anticommuniste ».

Cette lecture n'est pas simplement idéologique puisque certains auteurs et historiens ont souligné la persistance des mêmes élites politiques durant la période franquiste et postfranquiste (voir Jaime-Jiménez et Reinares, 1998, p. 173). L'absence de purge après la mort de Franco et durant cette transition a été considérée comme le signe d'une continuité avec le régime franquiste[1]. Le pacte de Moncloa évoquait une réforme de la police et pourtant presque toute la structure et le personnel policier franquistes se sont maintenus durant la dite transition démocratique espagnole (Jaime-Jiménez et Reinares, 1998, p. 176). À titre d'exemples, *Amnesty International* dénonçait en 1980 une absence de respect des droits et une augmentation des mauvais traitements, y compris de la torture, avec des méthodes très similaires à celles qui étaient décrites dans le rapport de 1975 (voir Clark, 1984, p. 262)[2]. Au cours de la transition démocratique et de sa consolidation, la persistance de la répression et de la présence militaire au pays basque ont été perçues comme une attaque, une agression à l'encontre de la communauté. Durant cette période, le pays basque demeurait la région la plus militarisée d'Espagne. Dans les années 1980, 17 % des troupes espagnoles étaient concentrées dans un territoire recouvrant seulement 3,5 % de la surface du pays (voir Della Porta, 2013, p. 54). Du

---

on pouvait pas y arriver à aucun changement sans confrontation. Nous, on a abandonné la lutte armée […] mais on n'a pas abandonné la confrontation. La confrontation, elle est là. Et… en ce moment – moi, je vais pas chercher à me justifier dans le truc ; c'est la question qui me fait répondre comme ça. Mais les Catalans, en ce moment, ils nous donnent raison – pas eux mais la réponse de l'État espagnol nous donne raison comme quoi *c'est pas la lutte armée qui empêche une solution démocratique*. Mais c'est le manque de volonté du pouvoir espagnol – pas des Espagnols mais du pouvoir espagnol – qui empêche de pouvoir arriver sans confrontation, par la volonté, à un accord. Je crois que c'est pas d'il y a 50 ans, c'est pas de 30 ans […] qu'il y a des éléments pour dire que dans le cas de l'État espagnol, sans une confrontation, on peut arriver à quelque chose ».

[1] On retrouve dans les travaux de Jaime-Jiménez et Reinares les mêmes arguments que parmi les militants que nous avons rencontrés. L'un résume assez bien la situation : « Franco meurt et tout continue comme avant… » (Jaime-Jiménez et Reinares, 1998, p. 123)

[2] Voir Gallego (2008), Sánchez Soler (2010), Baby (2013), Casals (2016).

côté basque, la représentation négative de la violence de la police comme « la même que depuis toujours » (Reinares, 2001, p. 146) a poussé bien des Basques à adhérer, de façon affective et empathique, aux actions menées par ETA. Le souvenir personnel ou la mémoire indirecte de la répression sont souvent cités parmi les raisons de se révolter[1].

Ce cadrage de la situation permet ainsi d'aborder et de présenter la violence comme une légitime défense de la communauté[2]. La conscience du péril subit par la communauté conduit M. Weber (1922a) a considéré qu'une communauté territoriale permanente – c'est-à-dire, dans sa perspective, une organisation politique – peut, dans certaines conditions historiques, culturelles, économiques, utiliser de façon légitime la violence. On vérifie à l'occasion des entretiens menés, comme ce put être le cas avec la violence politique de l'extrême gauche et des groupes de libération nationale – quand bien même elle a pu être jugée, à terme, inefficace –, l'existence d'un rapport entre cette violence et des conflits sociaux légitimes, dont les formes ont toutefois fini par se radicaliser[3].

La sensation de trahison comme *sentiment* de clôture des opportunités politiques, et notamment du dialogue politique, conforte la conviction que la confrontation, éventuellement armée, est inévitable[4]. Cette perception de la clôture des opportunités politiques n'induit toutefois pas un usage désespéré de la violence politique, dont l'objectif serait de détruire le système, faute de pouvoir y trouver une place. En ce sens, la référence à la légitime défense et le cadrage interprétatif de la violence politique comme réponse à la violence d'État ne reflètent pas simplement une idéologie mais la réalité d'un contexte. Or la prise en compte du contexte, pour analyser les phénomènes de « terrorisme », demande d'être attentif à son ancrage historico-temporel, d'envisager la vie du groupe antérieurement à l'usage de moyens violents, mais également la place de la violence au sein d'un éventail plus large de pratiques, tout de même que l'évolution des stratégies violentes ainsi que leur hybridation avec des moyens non violents. Ce cadrage se convertit en un réservoir de significations appelant d'autres formes d'action. Ainsi la violence instrumentale se voit mobilisée pour tenter de pénétrer à l'intérieur d'un système de relations institutionnalisées (voir Tilly, 1978 ; Oberschall, 1972).

Dans l'Italie des années 1970, comme au pays basque, le cadrage de la situation sociopolitique d'alors permet de lire, par un biais de confirmation, le surgissement de tout nouvel événement comme validant la thèse d'une clôture des opportunités politiques démocratiques et non violentes, le coup d'État au Chili en étant l'exemple paradigmatique sans cesse remémoré. De la même façon, l'accumulation d'événements cadrés comme signifiants et comme confirmant les clivages sociaux aussi bien que l'impossibilité d'un changement démocratique et progressif de régime participe de la justification du recours aux armes. Federico est explicite sur ce point qu'il évoque le contexte national ou international, en l'occurrence le coup d'État des colonels en Grèce en 1967 ou celui de 1973 renversant Salvador Allende au Chili :

> « ce mur s'est solidifié, il s'est présenté d'une manière solide le 12 décembre

[1] L'enquête de Reinares, s'inspirant de dossiers judiciaires, en atteste : « a Basque militant recalls that "those who entered ETA, more than for an ideology, it was because their heart told them to" » (Reinares, 2001, p. 158).

[2] Là encore les témoignages de manquent pas : « "much more than the social and nationalist aspects, it was the intensity with which I lived the repression of our country… It was not that I was especially mistreated… It was that they killed us, fired at us, or at the very least they did not allow us to be minimally response to repression, but more as self defence" » (Reinares, 2001, p. 129).

[3] À l'inverse, la violence de l'extrême droite a plus souvent été analysée comme une réaction – éventuellement irrationnelle – à la décomposition des liens sociaux existants ou des systèmes normatifs (voir Della Porta, 2013, p. 3).

[4] *A contrario*, les analystes ont coutume de considérer que l'autonomie du pays basque sud, en termes institutionnels (existence d'une communauté autonome d'*Euskadi*, d'un parlement autonome, de trois assemblées provinciales ayant une compétence législative propre, l'existence d'un organe exécutif dans chaque province) et décisionnels (à travers notamment la gestion des impôts), est telle que la poursuite des revendications abertzales est indue (voir Loyer, 2003, 2015).

> 1969 avec le massacre de Piazza Fontana, où les anarchistes, comme d'habitude, ont été accusés, une accusation générique qui marche toujours […]. Une accusation pareille sur un tel massacre nous assurait que, comme on le disait à l'époque, ces gens-là ne s'en iront jamais, ils ne partiront jamais, sauf que par des coups de canon »[1].

Dès lors, l'usage de la violence peut ne plus faire figure de choix. Tel est le cas lorsque les manifestations dégénèrent et que la violence (dégradations ou affrontements) anime les mouvements de contestation ou de protestation, sans être l'apanage d'une organisation. Néanmoins le recours aux armes en tant que telles procède d'un choix politico-stratégique, bien que plusieurs cas soient à distinguer selon que le groupe clandestin décide de s'armer ou d'utiliser des armes de façon ponctuelle, sans assumer le choix stratégique de la lutte armée. Ainsi dans l'Italie du début des années 1970, les premières phases de l'armement de certains groupes étaient motivées par la crainte d'un coup d'État ou de l'avancée du fascisme, au motif qu'il était prudent de se préparer. Puis plusieurs groupes de la gauche extra-parlementaire et de l'*Autonomia operaia*, tout en privilégiant l'action politique publique (distribution de tracts, assemblées, manifestations, journaux), ont formé leurs militants à l'utilisation des armes et organisé des actions « militaires », sans toutefois passer à la lutte armée.

β. Perceptions de la SOP et des événements transformateurs

Les témoignages des militants, évoquant des épisodes historiques majeurs dans leur « carrière » politique, suggèrent la nécessité de convoquer une approche événementielle (voir McAdam *et al.*, 2001) attentive au rôle que jouent les « événements transformateurs » (*transformative events*) dans les processus contestataires, parallèlement aux évolutions de longue durée. Ils confirment l'intérêt de déplacer l'attention des « effets de structure » vers les modalités de leur perception et de leur mobilisation par les acteurs. Ils soulignent en outre le rôle des précédents dans les dynamiques protestataires.

Nombre de travaux ont été réalisés, en sciences sociales, sur la relation entre, d'une part, les changements de la structure des opportunités politiques – en particulier les transformations affectant la structure institutionnelle et les relations informelles au sein d'un système politique – et, d'autre part, les mouvements sociaux (voir McAdam *et al.*, 1996). Ces travaux se sont notamment intéressés à la façon dont la structure des opportunités politiques contraignait ou facilitait les cadres de l'action collective[2]. Les mouvements sociaux – comme ceux qu'a connus l'Italie dans les années 1970-80, tout de même que la mobilisation en faveur de l'indépendance au pays basque – peuvent être envisagés comme des acteurs instrumentaux rationnels, essayant de mobiliser des ressources à la fois matérielles et symboliques, dans leur environnement. Dès lors, « le radicalisme et la modération dépendraient, en particulier, de la réaction que ces mouvements rencontrent dans leur environnement » (Della Porta, 2010, p. 274), qu'il soit question de la réponse des autorités, de la force et des positions de leurs alliés et de leurs adversaires potentiels ou de l'état du droit à leur égard.

Dans sa formulation initiale en sciences politiques, la structure des opportunités politiques (SOP) a été conçue comme un facteur explicatif de la possibilité des révoltes (voir Eisinger, 1973, p. 11-12 ; Tilly, 1978 ; Meyer et Staggenborg, 1996). Initialement la SOP désignait l'ensemble des éléments de l'environnement et du contexte politiques, exerçant une influence positive ou négative sur l'engagement dans une protestation collective (voir Eisinger, 1973). On

---

[1] Voir infra la suite de la citation en 5.1.3, p. 263*.

[2] Anheier *et al.*, 1998 ; Benford et Valadez, 1998 ; Evans, 1997 ; Flam, 1996 ; Marullo *et al.*, 1996 ; Johnston et Snow, 1998.

considère alors que la manière dont les individus et groupes du système politique agissent n'est pas simplement fonction des ressources qu'ils maîtrisent, mais des *ouvertures*, points faibles, obstacles et ressources du système politique lui-même » (Corcuff, 1995, p. 12).

La caractérisation de la SOP peut s'opérer à partir de plusieurs facteurs, qu'il s'agisse du degré d'ouverture ou de fermeture des institutions politiques, de la stabilité ou de l'instabilité des alignements politiques, de la présence ou de l'absence d'alliés influents apportant leur soutien au mouvement considéré, de l'existence de conflits et de divisions entre les élites (voir Tarrow, 1994, p. 85-89) ou, dans un modèle ternaire, de la structure formelle de l'État, des procédures informelles et des stratégies dominantes des autorités politiques à l'égard des challengers, ainsi que de la configuration du pouvoir dans le système des partis (c'est-à-dire de la « distribution du pouvoir » entre les différents partis et les relations qui les unissent) (Kriesi, 1995)[1]. Dans une perspective comparative comme la nôtre, il est pertinent d'identifier les caractéristiques de chaque système politique national, exerçant une influence positive ou négative sur l'apparition et le développement d'un même mouvement (ou d'un ensemble de mouvements), dans plusieurs pays. Cette approche synchronique permet de mettre en évidence une relation significative entre les stratégies et impacts des mobilisations et le degré d'ouverture ou de fermeture de la SOP de chaque État (voir Kitschelt, 1986), ou encore une forte dépendance des stratégies, modes d'organisation, ampleur ou encore chances de succès des mobilisations en regard du type d'État auquel elles s'affrontent. Ainsi lorsque le système politique est « ouvert » (France), il produit des stratégies dites assimilatives : les mouvements utilisent les institutions en place pour faire valoir leurs positions car le système politique offre de multiples points d'accès (pétitions, participation au jeu électoral ou à des procédures référendaires, etc.). En revanche, quand le système politique est « fermé » (Italie, Espagne), les mouvements adoptent des stratégies de confrontation avec l'État (actions violentes, attentats, etc.), tout en s'exposant davantage à la répression. De façon générale, le contexte dans lequel apparaissent les mobilisations est composé non seulement d'éléments proprement « politiques » mais également, et plus largement, « culturels ». Aux dimensions « stables » (comme l'organisation institutionnelle du pays) se mêlent, d'autre part, des aspects plus conjoncturels ou « volatils », tels les dossiers qui font l'actualité du moment (voir Gamson et Meyer, 1996, p. 275).

En effet, le concept de structure des opportunités politiques ne doit pas être mobilisé comme une donnée statique, qui tendrait à suggérer une causalité univoque de la structure contextuelle vers les choix des acteurs. La radicalisation est plutôt un processus qui se développe de façon relationnelle. Les opportunités et les contraintes, pour certains groupes contestataires, émergent et se créent dans le cours des interactions répétées avec l'État. Ainsi une large part de l'explication des phénomènes de radicalisation ne réside pas dans leurs préconditions politiques mais plutôt dans le processus qui y conduit. Le concept d'opportunités politiques a progressivement vu ses frontières s'élargir, de nouveaux aspects s'y adjoignant sans cesse, du fait de son interprétation comme un ensemble extraordinairement complexe de caractéristiques contextuelles contingentes ou stables qui, pourtant, semblent plutôt éloignées de leur appréciation et de leur prise en compte par les acteurs – telles la division fonctionnelle du pouvoir ou le degré de décentralisation du pouvoir (voir Della Porta, 2013, p. 35).

[Charles Tilly, par exemple, intègre la notion d'opportunité à son « modèle de mobilisation » (*mobilization model*). Associée à celle de « menace » (*threat*), elle contribue à rendre compte des interactions entre un groupe en voie de mobilisation et son environnement, en désignant « le degré auquel les autres groupes, y compris les gouvernants, deviennent vulnérables devant de

[1] Tilly et Tarrow (2008) ont ultérieurement proposé de décomposer la SOP en six éléments : la multiplicité des centres de pouvoir indépendants au sein du régime considéré, son ouverture à de nouveaux acteurs, l'instabilité des alignements politiques, la disponibilité d'alliés influents pour les contestataires, la propension du régime à faciliter ou à réprimer l'expression collective de revendications, et des changements décisifs à l'intérieur des cinq précédents éléments.

nouvelles revendications qui, en cas de succès, pourraient accroître la capacité des contestataires à atteindre leurs objectifs » (Tilly, 1978, p. 133). Avec McAdam (1982), la SOP coïncide avec l'émergence de conditions politiques, susceptibles d'accroître la puissance des groupes contestataires et de les rendre moins vulnérables à la répression, le coût de celle-ci étant accru. Ainsi] les développements proposés par McAdam permettent de dépasser la perspective « ressourciste » et de comprendre pourquoi des groupes, disposant des ressources nécessaires à leur passage à la contestation, se révèlent incapables de le faire. Pour l'expliquer, il convient de considérer que les acteurs réagissent plutôt à des facteurs proches d'eux, tels la surveillance ou le contrôle des mouvements de protestation, c'est-à-dire qu'ils réagissent à la façon dont la police agit lors de ces événements. Ce contrôle a un effet direct sur les mouvements sociaux et constitue, pour eux, une sorte de baromètre de la disponibilité des opportunités politiques. Il a également une incidence sur les répertoires d'action choisis par les acteurs. Police, opposants, mouvements sociaux et États s'influencent réciproquement et ont une incidence sur leurs stratégies réciproques, lesquelles supposent adaptations et transformations.

Indépendamment de la capacité mobilisatrice du groupe concerné, la possibilité d'émergence d'une action protestataire dépend également des évolutions conjoncturelles du système politique (voir Mathieu, 2002, p. 77) dont on considère qu'il devient, au gré des circonstances, plus ou moins réceptif à la contestation sociale. On l'observe, par défaut, dans les pays où évoluent les organisations armées étudiées puisque, paradoxalement ici, c'est précisément la perception – et la conviction associée – d'une clôture des opportunités politiques qui va conduire une minorité qui, en Italie comme au pays basque, est plutôt nombreuse, à prendre les armes. Ainsi la structure des opportunités politiques ne doit pas être appréhendée tel un donné objectif comme l'usage du terme « structure » pourrait le laisser croire[1]. Certains auteurs lui préfèrent d'ailleurs la notion de « configuration des opportunités politiques » (Brockett, 2005), désignant une constellation de situations aussi bien que des dynamiques grâce auxquelles les acteurs politiques peuvent, à certains moments, trouver ou construire des alliances et des espaces de mobilisation.

La littérature s'est efforcée, ultérieurement, de préciser les facteurs supposés exercer un effet décisif sur l'ouverture ou la fermeture des opportunités. Sidney Tarrow distingue quatre éléments : le degré d'ouverture ou de fermeture des institutions politiques ; la stabilité ou l'instabilité des alignements politiques ; la présence ou l'absence d'alliés influents apportant leur soutien au mouvement considéré ; l'existence de conflits et de divisions entre les élites (Tarrow, 1994, p. 85-89). Hanspeter Kriesi (1995) identifie, quant à lui, trois facteurs déterminant le degré de facilitation ou de répression, au même titre que l'éventualité de succès ou d'échec, d'une mobilisation : la structure formelle de l'État[2], les procédures informelles et les stratégies dominantes des autorités politiques à l'égard des challengers ainsi que la configuration du pouvoir dans le système des partis (c'est-à-dire la « distribution du pouvoir » entre les différents partis et les relations qui les unissent). Dans ce type d'interprétation toutefois, le concept de structure des opportunités souligne ce que l'activité protestataire doit à son *environnement politique*, et contribue à montrer que des groupes disposant pourtant des ressources nécessaires à leur passage à l'action contestataire et, dans le cas qui nous occupe, à la violence politique ne peuvent le faire qu'*au moment où le contexte politique leur devient favorable*. On pourrait cependant discuter de la dissociation entre les interprétations (subjectives) des acteurs qui perçoivent le contexte comme insurrectionnel et sur le point de basculer vers un changement de régime et, par

[1] Sur les débats autour de l'interprétation objectiviste ou subjective de la SOP, voir Tarrow, 1988 ; Kriesi *et al.*, 1995 ; Giugni, 1995 ; Diani, 1996 ; Gamson et Meyer, 1996 ; Kurzman, 1996 ; Mathieu, 2002.

[2] Kriesi propose ainsi de distinguer entre États « ouverts » ou « fermés », « faibles » ou « forts », selon leur degré de centralisation, l'existence de procédures de démocratie directe, la plus ou moins grande autonomie entre les domaines judiciaire, exécutif et législatif, ou encore la cohérence interne de l'administration. Une première prise en compte de l'influence de la structuration de l'État sur l'activité contestataire avait été esquissée par Pierre Birnbaum (1983).

exemple, les alliances objectives de l'État italien avec la puissance nord-américaine, alors partiellement ignorées du plus grand nombre. Dans le cas qui nous occupe, les discours et représentations des acteurs tendent plutôt à expliquer le passage à la lutte armée par un sentiment de clôture des opportunités politiques.

En effet, l'approche objectiviste de la SOP présente des limites. En premier lieu, affirmer que celle-ci « détermine dans une large mesure les stratégies du mouvement, son niveau de mobilisation, et les résultats du processus de mobilisation » (Kriesi *et al.*, 1995, p. XV) est significatif d'une conception asymétrique et univoque des rapports entre ce qui se joue respectivement à l'intérieur et à l'extérieur des arènes institutionnelles (Mathieu, 2002, p. 80). On s'intéresse alors davantage à ce que les formes et l'ampleur de l'activité contestataire doivent à la politique institutionnelle plutôt que l'inverse. Il demeure que dans le cas des organisations armées étudiées, cette asymétrie joue de façon remarquable, en particulier parce que ces organisations ne s'appuient pas toujours sur un mouvement populaire massif. De plus, dans ce cadre conceptuel, les protestataires sont perçus comme réactifs et réagissant mécaniquement. Or en subordonnant l'aptitude des protestataires à se mobiliser aux évolutions internes du secteur politique, le modèle tend à introduire l'idée d'un primat ou d'une efficacité supérieure des jeux politiques légitimes sur l'action contestataire (Mathieu, 2002, p. 81).

En second lieu, le concept de « structures des opportunités politiques » est vague (voir Gamson et Meyer, 1996, p. 275-276). Le contexte joue incontestablement un rôle dans l'émergence des mouvements sociaux mais celui dans lequel apparaissent les mobilisations est composé à la fois d'éléments proprement « politiques » mais également, et plus largement, d'éléments « culturels ». D'autre part, à ses dimensions « stables » (principalement l'organisation institutionnelle du pays) se mêlent des aspects plus conjoncturels ou plus « volatils », tels les événements ou dossiers qui font l'actualité du moment. Enfin, il n'est pas certain que la référence à la notion de « structure » soit pertinente dans la mesure où ce terme, en sciences sociales, connote la stabilité et la durabilité. Ce concept induit en effet une représentation figée de la réalité sociale, là où l'on cherche à saisir ce que sont et comment agissent concrètement les opportunités de jouer des « coups » – l'enlèvement d'Aldo Moro en étant un exemple –, dans un conflit politique traversé par une dynamique propre. Ce travers objectiviste est encore renforcé, lorsque certains analystes refusent d'intégrer à leur analyse les perceptions, anticipations ou stratégies des acteurs[1] pour ne retenir que les éléments stables et objectifs du contexte politique, considérés comme un « donné » (voir Kriesi, 1995, p. 168). Ce travers peut être à l'œuvre dans les lectures rétrospectives que certains acteurs font du contexte politique de l'époque tels les protagonistes italiens entendus qui semblent adhérer à une interprétation objectiviste des opportunités qui s'offraient à leur mouvement, à leurs mobilisations et à leur engagement dans la lutte armée. Dans ces approches, le concept de « structure » des opportunités politiques tend à ne produire que de plates descriptions de l'environnement institutionnel dans lequel se déploient les mobilisations[2].

Pourtant une forme de constructiviste est à l'œuvre lorsque les évolutions du contexte sont abordées à partir du prisme de la perception des acteurs. Dans le langage de McAdam, Tarrow et Tilly (2001), il s'agit là de l'« attribution d'opportunités ». Ainsi, pour chacun des groupes étudiés, on peut identifier des perceptions d'une réduction de l'espace favorable à des protestations pacifiques, associées à celles d'un élargissement des conditions et possibilités pour une action violente (voir Della Porta, 2013, p. 282). L'interprétation strictement objectiviste de la SOP tend à occulter *la capacité des acteurs à percevoir et à se saisir des opportunités* offertes par les

[1] Or c'est précisément contre ce biais que notre réflexion se déploie.

[2] L'objectivisme de la « théorie » de la structure des opportunités avait déjà été relevé par M. Dobry, lequel avait signalé la tendance des usagers du concept « à localiser l'"opportunité" de l'action prioritairement, voire exclusivement, à l'extérieur de celle-ci, dans l'environnement lointain et stable de ceux qui agissent, pourraient agir ou agiront plus ou moins "ensemble" » (Dobry, 1995, p. 135).

transformations du secteur politique[1]. Aucune opportunité, même objectivement ouverte, ne peut inviter à la mobilisation si elle n'est pas, d'une part, visible des protestataires potentiels et, d'autre part, perçue comme une opportunité » (McAdam *et al.*, 2001, p. 43)[2]. Ainsi opportunités et menaces ne constituent pas un donné stable et « objectif ». Bien plus décisive est l'interprétation que les protagonistes se font de l'attitude et de la détermination de leurs adversaires. Se trouve à l'œuvre une transformation des mécanismes cognitifs, en l'occurrence une transformation des représentations que les contestataires se font du « jouable » ou du « risqué » (voir Mathieu, 2004, p. 569). À travers leurs discours, il s'avère possible de prendre quelque distance avec la vision statique et « classique » des mouvements contestataires, au profit d'une appréhension plus dynamique et relationnelle. L'attention ne se porte alors plus seulement, comme dans le « modèle classique », sur les différentes variables pertinentes d'explication d'un mouvement social (opportunités, structures sociales et organisations, répertoires de l'action collective). Se trouvent en revanche introduits une dimension événementielle ainsi qu'un éclairage sur le développement d'un épisode contestataire au cours duquel différents mécanismes interagissent pour donner sa dynamique propre au processus (voir Mathieu, 2004, p. 569).

Ce sont ces perceptions, certes recueillies *a posteriori*, que nous souhaitons appréhender et analyser à travers les entretiens menés. Il s'agit, en l'occurrence le plus souvent, de représentations de « clôture » de la SOP, ces représentations contribuant à confirmer la thèse d'un nécessaire abandon des instruments politiques légaux, démocratiques et représentatifs au profit du passage à une action armée. D'autres auteurs, partageant la même ambition, nous ont précédé sur cette voie tels Charles Kurzman (1996) proposant, dans une étude de la révolution iranienne, de mettre en œuvre une conception des opportunités accordant moins d'importance à la perception d'une ouverture de la structure qu'à l'évaluation par les protestataires d'un accroissement de leur force collective[3]. Or ce type d'interprétation trouve une pertinence spécifique dans le cas qui nous occupe.

De même des approches subjectivistes de la théorie de la SOP ont été proposées[4], que ce soit par D. McAdam en mobilisant la notion de « libération cognitive » (McAdam, 1982, p. 48-51) – processus par lesquels les acteurs des mobilisations décoderaient les ouvertures de la structure des opportunités[5] – ou via la *frame analysis*, c'est-à-dire l'analyse des « cadres de l'expérience ». Les cadres consistent en principes organisateurs de l'expérience qui permettent aux individus

---

[1] « Les analystes n'ont pas clairement signalé s'ils considéraient les opportunités politiques comme des facteurs objectifs ou subjectifs : l'utilisation du terme "structure" se réfère ordinairement à des forces qui opèrent indépendamment de la conscience des acteurs. Mais si l'action collective est stratégique, *une opportunité ne doit-elle pas être perçue* pour pouvoir affecter la conduite d'un acteur ? Si les opportunités doivent être perçues pour être acceptées, alors les analystes devront consacrer davantage d'attention aux perceptions des protagonistes et aux prises de décision à l'intérieur des mouvements » (Tarrow, 1988, p. 430).

[2] Cette inflexion fait ici encore écho aux remarques de F. Chazel, considérant qu'« il ne suffit pas que des opportunités soient offertes, il faut encore qu'elles soient saisies et elles ne peuvent l'être que si elles ont été au préalable perçues » (2003, p. 124).

[3] Ainsi en 1978, « les Iraniens semblent avoir basé leur évaluation des opportunités de contestation sur leurs perceptions de la force de l'opposition. En d'autres termes, les Iraniens ont pensé que le rapport de force se modifiait, non du fait de changements de la structure de l'État, mais d'une transformation du mouvement d'opposition » (Kurzman, 1996, p. 155).

[4] La tension entre objectivisme et subjectivisme est abordée, de manière différenciée, dans Berger et Luckmann (1966), Bourdieu (1980) et Giddens (1984).

[5] Un changement d'attitude des autorités politiques devant leurs revendications laisserait, par exemple, entendre aux acteurs qu'elles seraient plus vulnérables et que la situation serait devenue favorable à une action contestataire efficace. Les « challengers » passeraient ainsi d'une résignation fataliste à une confiance accrue dans leur force collective. Néanmoins cette conceptualisation pose de multiples problèmes, qui ont conduit à son abandon par McAdam. Ces derniers ont notamment été relevés par François Chazel qui a critiqué sous l'expression d'« illusion romantique » l'idée selon laquelle la mobilisation supposerait une rupture préalable avec les modes de pensée ou croyances antérieurs (Chazel, 1997, p. 194-195).

d'identifier, de donner sens et de s'ajuster aux différentes situations qu'ils rencontrent dans le cours de leur existence quotidienne (voir Goffman, 1991). Ce processus est inhérent à l'activité cognitive ordinaire et n'a rien de spécifique aux organisations politiques. L'analyse des cadres de l'expérience contestataire contribue à réintroduire, au sein de l'étude des mobilisations collectives, leurs dimensions « symbolique », « idéologique » ou « culturelle » que la perspective de la mobilisation des ressources tendait à évacuer (Mathieu, 2002, p. 85). Ainsi le recours à une pièce du répertoire d'action – telle que la violence politique – plutôt qu'à une autre répond à la fois à des considérations tactiques et stratégiques, et à une activité de cadrage déployée par les contestataires pour imposer le sens de leur mouvement.

Or la manière dont les opportunités politiques contraignent ou facilitent l'action collective est, en partie, conditionnée par les cadres proposés par les acteurs du mouvement et autres parties prenantes (voir Koopmans et Dyvendak, 1995). En effet, comme nous le voyons à travers les extraits d'entretiens rapportés les opportunités politiques sont rarement, sinon jamais, une entité clairement intelligible. Leur existence et le degré de leur ouverture sont soumis à interprétations. Les acteurs d'un mouvement et les parties prenantes d'une configuration peuvent les « cadrer », cette opération de cadrage étant effectuée sur une base régulière, dans la mesure où « le cadrage des opportunités politiques » est une « composante essentielle des cadres de l'action collective » (Gamson et Meyer, 1996, p. 285). Les organisations redéfinissent les perceptions des acteurs ou tentent de s'y ajuster, afin de les convaincre de participer à l'action collective[1].

γ. Violence et avant-gardisme

En termes de cadrage et pour comprendre comment la structure des opportunités politiques a pu donner lieu à des interprétations politico-idéologiques ou à des cadrages appropriés, il est utile de se tourner vers les références théoriques à partir desquelles desquelles ces cadrages se construisent. Les révolutionnaires de différents horizons idéologiques (anarchistes, communistes, islamistes) ont coutume de penser et ont longtemps cru que la violence pouvait engendrer le soulèvement des masses[2]. Dans sa formulation originelle, en l'occurrence anarchiste, la « propagande par le fait » présuppose que la violence est beaucoup plus efficace dans la transmission d'un message que les tracts, les pamphlets ou que la presse. L'écho qu'elle a serait bien supérieur à celui de toute diffusion écrite. Cette conviction s'exprimait de façon récurrente que ce soit dans les GARI ou dans IK (voir infra chap. 5). Au-delà de cet effet de publicité, la violence peut s'avérer utile, selon Errico Malatesta et Carlo Cafiero, délégués anarchistes italiens ayant participé à la conférence internationale des Bakouninistes du 3 décembre 1876, pour « impliquer fortement les forces vives de l'humanité dans la lutte internationale » (cité in Linse, 1982, p. 202). Considérer que la propagande ne suffit pas, à elle seule, à pousser le peuple à rejoindre la lutte a pour inévitable effet d'instituer la violence comme élément moteur de tout changement social. Ce type de cadrage interprétatif, traduisant une lecture de la structure des opportunités politiques en termes de clôture, conclut à la nécessité de la violence politique à partir d'une perception spécifique du contexte et de la structure des opportunités qu'il enveloppe. Il est en particulier développé par les nihilistes russes de l'organisation *Narodnaïa Volia* (« Volonté du peuple » ou « Liberté du peuple »), considérant que la violence – et, plus généralement, l'action – a le pouvoir d'organiser les forces révolutionnaires, en ce sens que l'agitation produit des sentiments révolutionnaires. Ces éléments nourrissent un

[1] Cette dimension est mise en lumière par la théorie de l'alignement de cadres, cet alignement étant une condition de l'engagement.

[2] Ainsi Georges Sorel estime que la violence du prolétariat est justifiable, d'un point de vue instrumental, dans la mesure où elle est susceptible de détruire l'ordre politique de l'État.

« cadre cognitif de crise ». Agitation et violence contribueraient alors à une désorganisation de l'État qui y fait face (Clutterbuck, 2004, p. 157-158 ; De Nardo, 1985, p. 233).

La thèse et la posture de l'avant-gardisme présupposent un pouvoir catalyseur de la violence (Sanchez-Cuenca, 2013, p. 391). Cette hypothèse peut se lire à partir des modèles de seuil originellement développés par Schelling (1978)[1] et qui ont été adaptés au cas des organisations révolutionnaires clandestines (McCormick et Owen, 1996), où la violence est susceptible d'intervenir comme un facteur déclencheur et de participer à l'évolution du cadrage des situations par de potentiels sympathisants. En effet, au-delà du « noyau dur » de partisans inconditionnels de la mobilisation politique voire de la révolution, se dresse l'ensemble de la population, à même d'avoir des sympathies ou des réticences face à cette mobilisation. Or son soutien voire sa participation sont influencés par ce qu'elle anticipe du comportement du camp adversaire et des chances de succès de chaque partie. L'opposition révolutionnaire est structurellement affectée d'une position de faiblesse. De ce fait, les bénéfices attendus de la participation sont inévitablement assez faibles, alors que les coûts anticipés de celle-ci sont corrélativement plutôt élevés. McCormick et Owen (1996) suggèrent que les organisations révolutionnaires surmontent la difficulté à entrer dans une entreprise si risquée, en particulier à ses débuts, par l'usage de la violence symbolique. La violence de groupe se voit alors utilisée comme variable de substitution par des partisans potentiels pour évaluer la taille et les perspectives relatives de l'opposition révolutionnaire armée. Ce processus, s'il est correctement mené, peut conduire à une situation dans laquelle les perspectives des acteurs peuvent éventuellement s'auto-confirmer, permettant ainsi au groupe d'initier une mobilisation et de parvenir à un niveau d'activité révolutionnaire auto-suffisant.

Les premières actions de la RAF peuvent se lire à partir de ce modèle. La RAF s'est conçue comme l'*avant-garde* des mouvements anticapitalistes et anti-impérialistes. Elle a adopté la thèse de Mao Tsé Toung selon laquelle la « lutte armée » doit être considérée comme « la forme la plus élevée du marxisme-léninisme ». Elle en a fait le levier stratégique du « combat anti-impérialiste dans les métropoles ». Inspirés par les théories de la « guérilla urbaine » développées par des groupes d'extrême gauche, opposés aux dictatures militaires en Amérique du Sud (voir Marighella, 1969[2]), la RAF prône la lutte armée d'une minorité *révolutionnaire* contre les pouvoirs établis, en prenant comme cibles les représentants de l'État, de la justice et du patronat. Le passage de la contestation à la lutte armée se traduit pour la première génération de la RAF par une multiplication d'actes de violence qui reflètent parfaitement son idéologie et sa stratégie. Ainsi dans sa lutte anticapitaliste, ses militants dirigent leurs actions contre les institutions et les détenteurs du « grand capital ». La violence culmine en 1977 avec l'assassinat du président de la *Dresdner Bank*, Jürgen Ponto, puis du plus haut représentant du patronat allemand, Hanns-Martin Schleyer, ce dernier étant également une cible de choix pour avoir été, par le passé, membre du parti nazi (NSDAP) et de la SS (Gargiulo et Seul, 2008, p. 34)[3]. La thèse de l'avant-gardisme tout comme la fonction relative de la violence est également assumée par d'anciens militants d'ETA, tels Nicolas :

> « La lutte armée, c'est le moyen – c'est une formule vieille comme le monde –, c'est un moyen quand il y a pas d'autre moyens. C'est-à-dire quand vous subissez une violence systématique de la part de quelqu'un qui est bien plus grand que vous, vous êtes acculé à la lutte armée. La lutte armée au pays basque,

[1] Le modèle de Schelling met en évidence la façon dont de micro décisions et actions individuelles, apparemment anodines – comme le fait de préférer habiter près d'individus ayant la même origine ethnique que soi – peuvent conduire à des conséquences significatives non désirées sur un ensemble important de la population.

[2] Dont la traduction en allemand paraît en mai 1970.

[3] Hanns-Martin Schleyer est enlevé par un commando de la RAF. Le communiqué des ravisseurs parvient le 19 octobre 1977 au quotidien *Libération* en indiquant la mort de l'otage au 43ème jour de sa disparition. Il qualifie ainsi l'exécution : « nous avons mis fin à l'existence misérable et corrompue d'Hanns-Martin Schleyer […]. Le combat ne fait que commencer. Liberté grâce au combat anti-impérialiste armé ».

> à mon avis, c'est pas que la résistance, mais c'était surtout de la résistance, et de maintenir vivant l'esprit du pays basque. […] Le livre du pays basque vous pourrez pas le fermer s'il y a un pistolet au milieu. En attendant quoi ? La lutte armée peut pas gagner en Espagne. On n'est pas au Venezuela, on n'est pas dans la jungle, ou à Cuba dans les années 50. La lutte armée, en ville en plus, ne peut jamais gagner un État. La lutte armée, ça ne sert jamais qu'à *attendre* qu'il y ait les conditions pour autre chose. Les conditions, c'est la population, la conscientisation de la population. La population doit prendre le relais. La lutte armée ne peut rien gagner par elle-même, dans le contexte où je parle. […] Pour nous, on n'a jamais été tarés au point de dire : on va gagner, on va les plier parce qu'on leur tue trois généraux et deux capitaines ».

En Italie, l'adoption de la stratégie révolutionnaire a également fait l'objet de débats, en particulier après le coup d'État de 1973 au Chili (voir supra, p. 187*). Ces discussions ont mené à l'adoption d'une stratégie impliquant l'armement des organisations politiques (voir Marco, supra, p. 187, note 3*). Ainsi le choix de la lutte armée a été motivé, dans la péninsule, par la conjonction de plusieurs facteurs : l'antifascisme (voir supra 4.3.1, p. 120 *et sqq.* ; Margareth, p. 79*, p. 232, note 6*), la possibilité d'un coup d'État, mais également l'adoption d'une stratégie réfléchie de lutte d'émancipation sociale et de transformation révolutionnaire.

δ. La violence, un moyen inéluctable

Sans nécessairement assumer la thèse de l'avant-gardisme, nombre d'acteurs sont convaincus – et tel est probablement ce qui fait leur spécificité dans le paysage politique – qu'il n'y aura, dans les démocraties occidentales, de changement radical de système sociopolitique que par une transition où la violence sera assumée[1]. La question du « seuil » et de ce que la violence permet, comme le souligne Nicolas, sont récurrents dans et pour les analyses de la lutte armée. Ces phénomènes produisent des effets de recadrage interprétatif se traduisant dans les discours et les positionnements des acteurs. Dans ces configurations politiques, trois acteurs au moins interviennent : le régime, les révolutionnaires et le peuple. L'opposition est confrontée au problème suivant : plus il est facile pour les opposants de s'engager dans la violence, moins le signal transmet d'informations sur la faiblesse de l'État (Ginkel et Smith, 1999). Le signal devient complétement informatif, lorsque les révolutionnaires deviennent violents, en dépit d'un risque élevé de répression. C'est alors que le peuple les rejoint.

Ce résultat a été jugé utile pour comprendre l'échec de nombreuses organisations dites terroristes dans les années 1970-1980 (Sanchez-Cuenca, 2013, p. 392). Les BR, les Tupamaros (Uruguay), la RAF, les GRAPO (Espagne) et le 17-Novembre (Grèce) ont échoué dans leur tentative de mobiliser la classe ouvrière. Le contexte démocratique – par opposition à autoritaire – expliquerait la faillite de ces mouvements et le fait que la violence révolutionnaire n'ait pas été interprétée comme un signal de la faiblesse de l'État ni comme la perspective heureuse d'une révolution à venir (Sanchez-Cuenca, 2013, p. 392).

Toutefois on peut considérer, d'un point de vue objectif, que certaines circonstances, en particulier un climat insurrectionnel, y compris au sein de régimes institutionnellement démocratiques, constitue un contexte dans lequel la légitimité du recours à la violence se trouve moins discutable. A. Stella, historien de son état, s'accorde sur cette thèse : « le but insurrectionnaliste, justement, je le concevais pas à l'époque sans violence

[1] Damien l'exprime de façon paradigmatique : « nous, on a toujours considéré que ce monde ne changerait pas s'il n'y avait pas de violence. Pour moi, c'est une évidence absolue. La violence, c'est pas de notre côté qu'il faut la chercher. La violence est *en permanence* de l'autre côté. Donc à un moment donné, on répond à la violence par une violence qui est même hors de proportion, qui est totalement hors de proportion. […] À côté de la violence du capital, on est vraiment des bisounours, on est des gentils, des babas cools, réellement ».

puisqu'historiquement j'avais étudié, j'avais… entendu qu'il y avait pas d'insurrection sans violence. Donc il fallait passer par là »[1]. Si l'usage de la force peut s'avérer une nécessité en contexte insurrectionnel, la possibilité d'un renversement du rapport de force n'est envisageable, au sein de ces groupes mais également de façon objective, que sur le fondement d'une réduction de l'asymétrie de ce rapport. Cette idée s'est notamment imposée en Italie comme le rappelle Demis :

> « par rapport à la non-violence, comprise comme discours qui critique l'utilisation de moyens de lutte contre l'adversaire, considérés négativement, le problème n'est pas de passer à côté de l'objectif, mais dérive du fait qu'on avait la conviction que pour obtenir un changement dans la société, il fallait nécessairement en arriver à un conflit concret contre le pouvoir, contre ceux qui détiennent les leviers du pouvoir, contre ceux qui contrôlent la société. Donc si tu ne t'étais pas endurci, si tu n'avais pas acquis une expérience pratique, si tu ne possédais pas une capacité à gérer les affrontements violents pendant les manifestations, qui avaient à l'époque atteint plus ou moins un niveau d'insurrection, tu n'aurais jamais été prêt à affronter le moment décisif. Et donc tu n'aurais pas été capable de vaincre, ou du moins de survivre à la répression, pour ensuite vaincre au moment où tu décidais d'exprimer ta volonté, en conduisant des luttes. Tout en considérant négativement les actions violentes qu'il était impossible de revendiquer. Celles-là, elles offraient à l'adversaire le pouvoir de détruire le mouvement organisé qui en est l'origine. Par exemple, concernant les actions militaires, clandestines, accomplies par les organisations armées à cette époque. Au début, c'était peu de chose, mais on parlait quand même déjà d'enlèvements, et il y a eu des enlèvements. Ensuite il y a eu des assassinats ».

Ainsi et d'un point de vue stratégique, l'action armée est conçue, par certaines organisations comme IK, ETA ou le PKK, comme le moyen d'instaurer un rapport de forces qui conduira l'adversaire à s'asseoir à la table des discussions[2]. Il s'agit là d'une interprétation classique de la violence politique qui procède par passage à la limite des moyens à disposition de l'organisation ainsi que le résume Laure : « je vois que sur certains secteurs, je pense que l'apport de l'organisation, dans son ensemble, a été assez déterminant, par rapport à des choix, par rapport à des stratégies qui ont été définis par la suite, que ça soit à un niveau humain… C'était montrer qu'il y avait des choses qui étaient possibles, et l'organisation a donné des coups de main sur mal de choses, démontrer la possibilité de certaines voies. L'organisation, la présence de l'organisation – même si elle était pas hyper forte, était hyper puissante et tout ça – a quand même obligé à… – comment dire – a été une arme, un poids pour obtenir certaines choses en face »[3]. Les acteurs ont pu d'autant mieux se convaincre de l'utilité voire de la nécessité de la lutte armée que, dans le contexte international des années 1970, fleurissaient des guérillas dont certaines ont connu des succès. Ce sentiment est très présent parmi les membres d'IK

---

[1] Voir aussi Cyprien et S. Segio supra.

[2] « La lutte armée c'est quand même des actions armées qui sont suivies dans des secteurs particuliers avec des revendications bien précises dans le cadre d'une lutte plus globale, avec une stratégie, qui est basée *aussi* sur la lutte armée, avec un mouvement politique, avec des comités de soutien, avec des structures solidaires, tout ça qu'on met en place. C'est ça qui est intéressant dans la lutte armée. En fait, c'est toute cette organisation-là de solidarité. On sort de la théorie, quoi. On commence à la mettre en pratique, à prendre les moyens, à contester l'ordre établi : l'administration, la police, l'armée, et à mettre en place des contre-pouvoirs, et à dire, à montrer qu'on *peut* se prendre en charge, qu'on peut mettre en place nos propres structures, qu'on n'a pas besoin de ces gens-là, et on n'est pas obligé de toujours dire amen. Et ça c'est important de savoir, de pouvoir, de montrer qu'on peut dire "non". On n'est pas d'accord : "c'est non !" Et *à partir de là, ça perturbe ceux qui sont habitués à ce qu'on les obéisse toujours et puis qu'on peut commencer à discuter* » (Frédéric). Voir aussi Patxi.

[3] Voir également supra Grégoire et Alexis.

aujourd'hui rencontrés[1]. En Allemagne, la conviction que les organisations contestataires ne seraient prises au sérieux par l'État que si elles s'engageaient dans la lutte armée intervient également. La crédibilité de la contestation semble alors passer par le durcissement du rapport de forces ainsi qu'en témoigne Rana[2], confirmant le modèle de McCormick et Owen (1996). Ce durcissement paraît d'autant plus nécessaire à certains – tels Marie – que la mobilisation est seulement celle d'une poignée d'individus plutôt que des masses[3].

La violence et l'usage des armes sont alors envisagés comme l'unique instrument efficace d'action (voir Patxi, Laurent[4]), du fait du durcissement des positions contestataires, de la remise en question du rapport de forces, pour défendre ses intérêts qu'ils soient de classe ou de minorité et s'imposer dans le champ social. La certitude qu'à la violence de la répression, il est requis et approprié de répondre par une violence comparable constitue un principe, une prémisse auxquels adhèrent nombre d'acteurs. C'est ainsi qu'Ilyann explique son engagement dans ETA :

> « Pourquoi j'ai choisi de militer à ETA ? Comme on n'avait pas de moyens de nous exprimer, de nous développer, le peuple, dans toutes les manières possibles : dans l'économie, dans la culture, dans notre philosophie, dans nos relations sociales, et tout ça. Et quand on est réprimé avec des armes, on a considéré aussi qu'il faut développer la lutte armée, pas comme une fin mais comme un moyen ».

Ainsi la nécessité et le caractère inéluctable du recours à la violence se déduit – et se construit – à partir d'une représentation de l'ennemi comme usant lui-même d'un pouvoir et d'une force disproportionnés[5] qui sont avérés dans certains cas, comme en Turquie voire en Italie ou en Allemagne s'agissant de la répression des opposants politiques[6]. La nécessité de la violence se

---

[1] Ainsi Grégoire, tout comme Frédéric, rappelle que « c'était la période des décolonisations. C'était une période où la lutte armée était un phénomène qui était assez ample au niveau mondial, au niveau des modes d'expression politique et qu'il y avait une forme de légitimité historique au vu de ce qui se passait autour de nous ».

[2] « Toutes les expériences que j'ai eues m'ont prouvé que cela n'aurait pas été possible [de parvenir à nos objectifs sans violence]. Ils ne nous auraient à aucun moment considérés comme une force sérieuse sans violence, je ne le crois pas. Si l'on parle de l'autonomisation de la violence alors là, c'est une autre histoire. Mais au début du mouvement, non ».

[3] Marie conçoit la nécessité du recours à la violence en ces termes : « quand il a peu de personnes qui se dressent contre le système car le système est tellement violent, alors je pense qu'il ne reste pas grand chose d'autre que de réagir contre ce système de façon violente. Quand il y a beaucoup de personnes qui cherchent une alternative et qui cessent de fermer les yeux et regardent l'avantage pour le plus grand nombre, alors il y a certainement autre chose que la violence », ces propos attestant de la pertinence des thèses de McCormick et Owen (1996).

[4] « Cette violence, t'es obligé de l'utiliser, si tu veux arriver à quelque chose sinon tu te fais grignoter comme on se fait grignoter depuis le milieu des années 70 avec la baisse des luttes qui a commencé à cette période et qui a empiré sous Mitterrand, donc tous les acquis qui se font petit à petit bouffer. Et après, on dit : "ah oui c'était une autre période", alors qu'à la Libération il y avait pas un rond nulle part et qu'on était capable de mettre en branle toutes ces choses-là comme la Sécu, les retraites, etc. Donc c'est pour ça que le rapport de force, il faut toujours l'imposer et pour l'imposer… Eux sont violents *au quotidien* donc faut être violent au quotidien, après le degré de violence… Maintenant je vais pas dire : on va prendre – j'aurais pu le dire il y a pas longtemps – une kalache pour abattre une crapule qui nous gouverne parce que ça serait immédiatement assimilé à d'autres, donc personne ne comprendrait rien » (il souligne).

[5] « On savait que le système était ultra violent [au moment de la guerre d'Algérie]. Donc pour reconquérir un peu d'espace il fallait utiliser la violence. Il fallait… On devait passer par l'étape de la violence » (Cyprien). S. Segio rappelle que « le nombre de victimes [lié à la promulgation de la "Loi Reale" sur l'ordre public] est à lui seul supérieur au nombre de personnes tuées par la lutte armée : les personnes tuées par des organisations armées de gauches ont été au nombre de 128, dont 74 par les BR (58 %), 20 par PL (15,6 %) ; les 34 homicides restant étant attribués à 19 organisations différentes ».

[6] S. Segio y fait référence pour expliquer son engagement : « je pense que le fait d'avoir subi des violences de la part de la police alors que j'étais encore jeune a influé sur mes choix ultérieurs, cela a contribué à me faire expérimenter concrètement ce qui m'apparaissait déjà clairement indirectement, c'est-à-dire non seulement la

nourrit encore d'une représentation de l'adversaire – *i.e.* de la bourgeoisie pour les révolutionnaires d'extrême gauche – comme une convergence économico-politico-policière forte et systémique (voir Laurent[1]). Le poids de la répression ainsi que la discrimination à l'encontre des Basques, tout de même que la persistance du personnel politique, judiciaire et policier entre le franquisme et le post-franquisme sont, dans le conflit basque, autant de signes semblant attester de la clôture des opportunités politiques – y compris après la transition démocratique, au moins au pays basque. Ils incarnent, pour certains militants d'ETA, l'évidence de la nécessité de ne pas abandonner les armes. Certains de ces facteurs (violence de la répression, permanence du personnel politique et judiciaire) convergent avec le contexte de diffusion de l'impérialisme américain en Allemagne, pour nourrir un argumentaire de recours à la violence armée dans le cas de la RAF ou du Mouvement du 2 Juin[2].

Les conditions objectives et historiques au sein desquelles chacune des organisations se déploie ont donc une incidence sur les argumentaires convoqués par les acteurs pour justifier le recours à la lutte armée. La légitimation de cet usage – en termes de cadrage des situations – se pose, concernant AD dans le contexte de la France des années 1970-1980, à la fois à un très haut niveau de généralité – stigmatisant la violence du système et considérant qu'elle est telle que, pour la combattre, il faudra nécessairement passer par un degré de violence comparable. Elle est également envisagée, en termes d'illégalité, au plan microsocial de l'usine et du logement[3]. Plus généralement, « Action Directe, dans son projet, ne se résume pas au principe de la défense de la pratique de la lutte armée. Action Directe […] veut aussi intervenir sur le terrain intermédiaire de l'organisation de la vie quotidienne ; là où les masses expérimentent les impasses de leur existence d'aujourd'hui et inventent les formes de refus qui seront à la base de l'organisation de demain » (AD, 1982, p. 13). Les effets des mouvements de Mai 68, en Italie, ont également été soulignés par les analyses historiographiques et sociologiques[4]. Toutefois il convient de se garder d'une interprétation culturaliste qui lie nécessairement rhétorique de la violence et passage à l'acte (Sommier, 1995), dans la mesure où le processus complexe de radicalisation n'a concerné qu'une minorité de militant.e.s. En effet, s'il existe un lien entre la violence intimidatrice et le contexte de politisation dans lequel elle advient, notamment traversé par un engouement pour l'idée révolutionnaire, elle n'en est pas nécessairement un produit immédiat ou direct.

Esquisser les configurations dans lesquelles la violence est requise permet, en creux, de dessiner les limites au sein desquelles une violence acceptable peut s'inscrire. Certains acteurs

---

fonction répressive des services de sécurité, mais également leur brutalité, qui était à l'époque véritablement habituelle, et qui est devenue ensuite systématique avec la pratique de la torture contre les militants arrêtés ».

[1] « Pour moi, c'est *un mal nécessaire* donc… On ne pourra rien faire sans violence. La bourgeoisie étant particulièrement violente quand son pouvoir commence à être remis *légèrement* en cause donc… toute l'histoire le prouve. Ceux qui avaient encore des illusions à des périodes avec le Chili – ils disaient : "regardez, on peut y arriver sans violence" […] et puis on a vu ce que ça a donné après. Ils ont un tel pouvoir que n'importe comment la violence sera toujours… On ne pourra pas abattre le système capitaliste sans violence, c'est très simple. Et aucune illusion sur les élections ». Voir aussi Sylvain.

[2] La RAF, développant sa conception de la guérilla urbaine en 1971-72, cite cet extrait : « De la connaissance du caractère unitaire du système de domination capitaliste résulte l'impossibilité de séparer la révolution dans les points "culminants" de celle des "régions arriérées". Sans une relance de la révolution en Occident, on ne peut empêcher avec certitude l'impérialisme, entraîné par sa logique de violence, de chercher un débouché dans une guerre catastrophique, ou les super-puissances d'imposer au monde un joug écrasant » (*Il Manifesto*, thèse 52).

[3] Il s'agit pour AD de « combattre, promouvoir et soutenir les luttes dans les usines et, plus largement, dans tous les lieux de travail : bureaux, grands magasins, transports, services » (AD, 1982, p. 38).

[4] Ainsi Nando Dalla Chiesa (1981) envisage un lien direct entre la culture de la radicalité, se déployant dans les années 1968, et le passage à la violence.

ne reconnaissent son acceptabilité qu'au sein de « situations extrêmes »[1], de contextes d'invasion de la part d'un ennemi – fût-il l'État national, tendant à se confondre avec un groupe ethnique majoritaire – et lorsqu'il n'existe plus aucun cadre légal susceptible d'être mobilisé et que la violence de l'ennemi devient arbitraire[2], ou encore dans un contexte insurrectionnel (voir Sylvain ou Yvon[3]). Certains acteurs italiens, en particulier catholiques, ont théorisé le recours aux armes et sa nécessité, dans une perspective religieuse. Ils l'ont fait, non seulement en se référant aux déclarations de l'Église mais, une fois encore, en nourrissant leur réflexion normative de l'histoire de la résistance[4]. Le non-respect d'un principe aussi fondamental que la dignité humaine – sur le contenu conceptuel duquel on ne s'arrêtera pas ici – peut convertir la prise d'armes en un « devoir civique » (Marco) de la part de ceux qui s'en saisissent.

Il convient également de nuancer l'attitude des acteurs à l'égard de la nécessité d'un recours aux armes. Ces nuances sont d'autant plus saisissables que les entretiens menés sont rétrospectifs, que les contextes ont évolué et que les personnes ont vieilli. Ainsi une large part des acteurs du pays basque, au nord comme au sud, reconnaissent que les conditions sociohistoriques actuelles ne sont plus propices à la lutte armée, notamment parce que la population basque n'y est plus favorable, ETA et IK s'étant perçues et construites comme des émanations des luttes populaires.

---

[1] « Je peux comprendre que dans certaines situations, la violence ne soit pas prohibée. Mais cela ne s'applique qu'à des situations extrêmes. Je ne peux trouver un exemple. Bien sûr on ne peut en aucune circonstance utiliser la violence contre la population, sous peine de quoi on se rend responsable de crime. Mais finalement je ne vois pas d'exemple qui autorise la violence en ce moment. Je l'ai déjà dit : aucune action contre le peuple. C'est une question irréelle je trouve » (Ludwig).

[2] Éric, interrogé sur les limites au-delà desquelles il ne voudrait pas utiliser la violence répond : « la limite, c'est quand le caractère arbitraire se manifeste dans le caractère armé du conflit, se manifeste sous une forme de conflit armé… à ce moment-là… je m'en suis toujours tenu à cela, il n'y a pas d'autres moyens, il n'y a rien d'autre. Même si là aussi il faut distinguer, entre ce que tu vas perdre ce que tu vas gagner, parce que si ce que tu demandes aux gens comme sacrifice est extrême, ça peut être disproportionné par rapport aux résultats. Or cela doit être proportionné. Quand il y a un ennemi qui envahit ton territoire, un ennemi qui ne respecte aucune règle… alors tu as un droit de… ça paraît acceptable… pour te défendre… à ce moment-là tu n'as plus d'autre choix… ça me paraît évident. Quand au contraire, à mon avis, il existe une autre forme de combat, une autre possibilité… tant qu'il existe une autre possibilité, c'est sûrement plus raisonnable et plus acceptable y compris socialement d'utiliser cette autre forme de lutte ».

[3] Qui opère des distinctions quant au recours à l'assassinat politique dans le contexte du Chili ou de l'Argentine des années 1980 et en France.

[4] Interrogé sur les limites au-delà desquelles il aurait refusé d'user de la violence, Marco répond : « et bien, la déclaration de l'Église en 1985, à propos de la Théologie de la Libération en Amérique du Sud, m'a frappé. Le problème soulevé était : à partir de quel moment un Catholique peut-il prendre les armes ? Et le texte établissait des critères qui, à mon avis, sont logiques, même en-dehors du fait qu'il a été écrit par des Catholiques. Il dit : il y a des conditions dans lesquelles il faut prendre les armes. Parce que le problème, bien sûr, était : qu'est-ce qu'on fait ? Un résistant catholique doit-il se confesser parce qu'il a fait quelque chose de mal ? Non, parce qu'il n'a pas péché, il a fait quelque chose de juste. Mais il l'a fait en 1943. Donc le texte fixe des critères : il faut que ton adversaire utilise un certain type de violence qui attente à la dignité humaine. Donc des comportements qui attentent à la dignité humaine, mais qui aient aussi un caractère... une chose qui ne passe pas avec le temps, c'est-à-dire qu'on ne voit pas s'éteindre d'elle-même en l'espace d'un an ou deux ans. Pas un dictateur fantoche qui tombe de lui-même mais quelque chose qui est destiné à durer, qui n'est pas temporaire mais durable, et qui viole la dignité humaine ; et il faut que tu aies épuisé avant toutes les autres ressources possibles. Quand il te reste seulement ça, alors tu dois le faire. Cela devient un devoir civique. C'est typiquement la situation, à mon avis, de la résistance européenne en 1943. On a une dictature qui ne s'en va pas d'elle-même. Qui viole sciemment et systématiquement la dignité humaine et on a essayé contre elle de voter pour tenter d'empêcher son arrivée au pouvoir ; on a essayé de dénoncer ses activités à la magistrature, de faire des appels internationaux, puis on a manifesté, on a tout essayé. Mais ils continuent imperturbablement à prendre des gens et à les jeter dans des fours crématoires. Donc ça suffit : on prend les armes et on doit les utiliser le plus efficacement possible. Si c'est une lutte sans merci, c'est une lutte sans merci. Mais tu maudis le jour où ça a commencé, cela ne devient pas une sorte de jouissance esthétique, une recherche de la belle mort, ce genre de choses qui sont des comportements vraiment antisociaux ».

Les registres s'exprimant ici actualisent deux interprétations de la violence dans son rapport au système pour autant qu'elle peut soit avoir une place dans les calculs et les stratégies d'acteurs impliqués dans un conflit, soit traduire une insuffisante intégration de ces derniers dans un système (Wieviorka, 1998). Les cas français et allemands illustrent plutôt la lecture d'une violence relevant d'interactions entre acteurs capables d'en user sur un mode instrumental – qui trouve parfois à s'expliciter dans le cadre de la théorie des jeux, de la théorie des ensembles organisés ou de la rationalité limitée – et participant de la transformation de systèmes sociaux ou intersociaux (voir Schelling, 1963 notamment)[1]. Les configurations italiennes et basques paraissent plutôt plaider en faveur d'une interprétation de la violence à partir d'un cadre néo-fonctionnaliste soulignant le fait que ces phénomènes traduisent des dysfonctionnements, des carences ainsi que leurs conséquences sur les acteurs, en termes de frustration relative par exemple (voir Gurr, 1970). On se trouve alors face à ce paradoxe que, dans certaines situations, la violence peut se déployer sur un mode avant tout instrumental et relever de la communication ainsi que du rapport entre acteurs, en l'occurrence avec « les masses », la population et les instances gouvernementales, alors que dans d'autres contextes, elle atteste d'un déficit ou de difficultés dans les relations, la communication, le fonctionnement du rapport entre parties prenantes. Elle fonctionne alors surtout de manière *expressive* (voir Wieviorka, 1998) bien que l'on puisse considérer que, dans le cas d'IK, ces deux dimensions s'interpénètrent.

4.3.3 Vengeance, justice populaire ou désir de justice ?

Sur son versant subjectif, la « nécessité » de la violence s'incarne dans la question des représailles et de la vengeance, en ce qu'il serait nécessaire voire juste de se défendre face à la violence de l'adversaire. S'esquisse alors une raison subjective de la nécessité d'employer la force ainsi que Demis le suggère :

> « - *La question des violences matérielles et des violences contre les personnes étaient donc en débat. On peut résumer les choses comme cela, à ton avis ?*
>
> Pas tout à fait, parce que, par exemple, tout ce qui concernait le fait de se faire justice contre les fascistes… je me rappelle qu'à cette période, nous avons subi l'assassinat de beaucoup de camarades, en particulier ici à Rome. Mais aussi au niveau national. Donc pour nous, le discours sur la nécessité de répondre par le meurtre contre les responsables de ces actes n'était pas vu comme une chose négative. Par exemple, je me rappelle que la revendication de l'assassinat de Calabresi, qu'à l'époque on attribuait à l'environnement de *Lotta Continua*, en tout cas pour nous à l'intérieur du Mouvement, était considéré comme une chose positive, parce qu'à partir du moment où eux, ils étaient responsables de la chute de Pinelli par la fenêtre du commissariat, eh bien le fait que l'auteur matériel de cette opération ait été lui-même tué, pour nous, c'était de la justice prolétarienne. Pareil pour l'assassinat de fascistes. Par exemple Franca Rame, un jour, elle a été prise par des fascistes et violée. Elle a été enlevée puis violée. Si nous avions eu la possibilité de connaître, et de tuer, certains de ces fascistes qui avaient fait ce type de choses, nous l'aurions fait. C'est-à-dire que, à notre avis, ces actions auraient été des actes de justice prolétarienne ».

L'organe de presse de *Lotta Continua* l'évoque également : le meurtre est défini comme « une action dans laquelle tous les exploités reconnaissent leur propre volonté de justice »[2]. Plus

---

[1] Ces approches donnent une grande importance à la rationalité des acteurs et au fait que leurs décisions, y compris celle d'user de la violence, sont interdépendantes, le cas italien en étant également une très bonne illustration.

[2] *Lotta continua*, 18 mai 1972. Cette publication a été précédée par une campagne contre le commissaire, accusé d'être le responsable de l'assassinat du militant anarchiste Giuseppe Pinelli au lendemain de l'attentat de la Piazza Fontana du 12 décembre 1969. Une campagne revendiquée par l'un des leaders de *Lotta continua*, Adriano Sofri, à l'occasion de l'assemblée générale du groupe en juillet 1970 : « on nous a accusés d'avoir trop insisté [sur Calabresi] ; notre limite réelle a été, au contraire, d'avoir été incapables de construire de la mobilisation sur cet

largement, on a considéré que, parmi les motivations des actes terroristes, la vengeance constituait un motif récurrent[1]. Bien qu'échappant aux normes fixées par le législateur et par les sociétés contemporaines, la vengeance relève d'une certaine rationalité et répond à des logiques individuelles ou collectives (*i.e.* de groupe). Elle fait partie des objets sociologiquement non répertoriés qui ont suscité peu de travaux d'histoire. Quel type de violence recouvre la vengeance ?

Celle-ci constitue une forme de violence infligée en réaction à une autre violence. Elle présente deux caractéristiques indissociables : d'une part, l'expérience subjective d'une offense, d'un affront, d'une humiliation, d'une atteinte à la dignité ou à l'honneur, vécue comme une forme d'injustice qui, pour une autre part, demande voire exige réparation, celle-ci ne passant pas par une instance extérieure, médiatrice, mais se trouve exercée par soi-même (Bourdin *et al.*, 2010, p. 14). La vengeance peut être abordée selon plusieurs prismes que ce soit à partir des sentiments qui l'animent (rancune, ressentiment, haine), des institutions formelles censées l'encadrer ou l'entraver (institutions judiciaires), des dispositions éthiques qui la motivent voire la légitiment (code d'honneur, dignité), ou encore des techniques informelles de réparation symbolique auxquelles elle est assujettie (voir Goffman, 1974b)[2].

Le désir de revanche contre des actes commis par l'ennemi est décrit et qualifié de « motivation intéressée » (Elster, 2009, p. 236 *et sqq.*)[3]. La vengeance est, dans nos sociétés, renvoyée à un règlement de compte privé, personnel, obscur, caché, affectif voire irrationnel, c'est-à-dire à un *déni de justice*, celle-ci étant définie comme une instance supérieure, légitime, publique, collective, visant prioritairement, non pas tant à châtier des coupables ni à venger des victimes, qu'à instaurer, faire respecter et rétablir – quand il le faut – le juste droit, valable pour tous, théoriquement reconnu par tous. Le groupe social délègue à d'autres autorités le droit et le pouvoir de punir ceux qui enfreignent les règles de vie en société. « En interdisant la vengeance, les sociétés étatiques modernes en ont fait une justice privée anarchique, face à la justice publique pénale » (Verdier, 2004). Dès lors, se trouve nommé « vengeance » un acte de « justice » non légitime, c'est-à-dire qui n'est pas le fait d'institutions ayant le monopole de la violence légitime, telles l'État, la justice ou la police[4]. L'impartialité sera alors incarnée et prononcée par une instance arbitrale, tierce aux parties en présence, reconnue, légitime, examinant les torts et les préjudices, estimant les dommages et les intérêts, répartissant justement les sanctions négatives et positives, en marge des querelles privées et susceptible de se substituer aux parties en conflit pour rétablir le juste droit et la paix sociale. Le système judiciaire est alors

épisode si exemplaire, d'en faire partout le centre même de notre activité de masse » (« Situazione politica generale e nostri compiti », in *Comunismo*, n° 1, automne 1970, p. 41 ; cité in Bobbio, 1979, p. 62). Voir également la lecture des jugements par *Lotta continua* des premières actions des *Brigades rouges*.

[1] Le terme vengeance vient du latin *vindicare*. Il s'agit de l'« action par laquelle on tire satisfaction d'un outrage ou d'un tort » (Bouillet, 1860, p. 1171).)

[2] Ainsi les lynchages et les vendettas sont des formes ritualisées de justice privée inter et intra-communautaires visant à rétablir un ordre social.

[3] Yvon reconnaît que ce type de réaction a été éveillé en lui, notamment face à la disparation de camarades de la colère : « Des fois, j'ai la colère. Je m'entends dire : "il en mérite une ; je lui collerai bien un bonbon dans le cigare"… Une fois, ça a failli m'arriver. Quand on s'est retrouvé devant le fait, le truc… *C'est plus difficile de flinguer le mec*. On devait faire un mec d'une ambassade du nord parce qu'un copain avait été torturé en Norvège, Farid » mais l'action n'a pas eu lieu. Voir aussi Laurent après qu'il a été grièvement blessé dans une confrontation avec les forces de l'ordre : « à ce moment un infirmier me dit qu'il faut m'évacuer absolument car je suis cherché partout. Donc on m'a évacué et très mal opéré. Il y a eu des complications ce qui fait que j'ai été handicapé. Mais j'ai quand même essayé de faire des choses après avec une haine décuplée. Quand je me suis rétabli, l'idée c'était de faire cramer encore des flics, faire des méchouis (rires) mais après je me suis dit que c'était un truc individualiste, juste pour me venger, c'était pas génial » (Dubuisson, 2018, entretien I).

[4] « La vengeance prend le nom de justice, de vindicte publique ; mais quand elle est accomplie par des particuliers, elle devient criminelle. Dans certains cas, elle prend le nom de vendetta » (Bouillet, 1860, p. 1171).

investi de la fonction et du pouvoir de prévenir et de mettre un terme au « cycle de la vengeance », à la « violence réciproque » ou vengeance privée sans fin (voir Girard, 1972).

Le phénomène d'action-réaction-répression – généralement décrit comme une « escalade de la violence » – n'est pas caractéristique du terrorisme du XXe siècle, puisqu'à la fin du XIXe siècle déjà, le fait qu'on eût fouetté le prisonnier politique Arkhip Petrovitch Bogolioubov poussa Véra Zassoulitch à traduire le sentiment général d'indignation par une tentative d'assassinat du général Fiodor Trepov (voir Trotsky, 1911). Son exemple fut imité dans les cercles de l'*intelligentsia* révolutionnaire. Cet acte de vengeance donna lieu à une série de violences entre 1879 et 1881. Aux forces de l'ordre tirant sur des grévistes ou exécutant des opposants politiques, les anarchistes répondent, en Europe de l'Ouest et en Amérique du Nord, par des assassinats. On a considéré, à partir d'un prisme psychologisant que la source du terrorisme la plus importante résidait dans un sentiment de vengeance à la recherche d'un exutoire (voir Laïdi, 2006 ; Eichler, 2006, p. 14 *et sq.* ; Khosrokhavar, 2010, p. 189, 193 ; Berman, 2011, p. 16 *et sq.*). D'un point de vue théorique et pratique, Trotsky soutenait que « *le sentiment de vengeance a ses droits*. Il accorde à la classe ouvrière le plus grand crédit moral : le fait qu'elle ne regarde pas d'un œil indifférent, passivement, ce qui se passe dans ce meilleur des mondes » (Trotsky, 1911). Néanmoins ces droits ne sont pas, dans la logique trotskyste, ceux du terrorisme ni de la vengeance individuelle[1].

Il convient en outre – et spécifiquement pour la présente étude – de distinguer la vengeance, pensée de manière collective, laquelle ne relève ni des haines ou d'exacerbations personnelles, ni des luttes syndicales ou des tensions sociales, de la vengeance déployée au plan individuel, et qui apparaît alors comme une affaire privée, souvent inscrite dans les colonnes des faits divers. *A contrario*, l'institution judiciaire a pour vocation de substituer à la vengeance privée la protection de la loi. Pourtant la vengeance constitue une forme de régulation sociale. Ainsi l'opposition ne se situe pas tant entre vengeance et justice, dans la mesure où la vengeance est une forme traditionnelle de justice et la justice institutionnalisée une forme moderne de réglementation de la vengeance, organisant, limitant et en même temps dissimulant la vengeance sous ses fonctionnements rationnels et impartiaux (voir Girard, 1972). L'opposition pertinente est celle passant entre privé et public, vengeance individuelle et vengeance collective. La justice populaire prétend alors intervenir, lorsque la justice institutionnelle semble ne pas remplir sa fonction ou fait l'objet d'un désaveu. Les actes et le désir de vengeance se réfèrent volontiers à une justice souveraine, prise en défaut vis-à-vis de ses propres exigences. La vengeance se comprend alors, non pas comme un déni de justice, mais comme un désir de justice supérieure[2] ainsi que nous le verrons avec les entretiens. Lorsqu'il n'est pas question d'exécution, il peut simplement s'agir, comme le suggère Yvon, de frapper « coup pour coup. Ils font une saloperie, on frappe. Pas une vengeance. On se structure quand on a besoin », quand bien même ces représailles ne sont pas considérées par leurs acteurs comme une vengeance.

Si Trotsky semble se détourner, dans la pratique, de ce type de réactions, tel n'a pas été le cas, en revanche, de tous les groupes d'extrême gauche. Historiquement, la « vengeance sociale » point suite à des répressions, comme au lendemain des journées de juin 1848. Bien que le terme de vengeance soit peu revendiqué, il figure en 1883 dans le titre du périodique *La Vengeance anarchiste*. La violence est également intégrée aux usages légitimes de l'institution lambertiste. Son usage est justifié idéologiquement, à la fois théorisé comme recours nécessaire

[1] « Si nous nous opposons aux actes terroristes, c'est seulement que la vengeance individuelle ne nous satisfait pas. Le compte que nous avons à régler avec le système capitaliste est trop grand pour être présenté à un quelconque fonctionnaire appelé ministre. Apprendre à voir tous les crimes contre l'humanité, toutes les indignités auxquelles sont soumis le corps et l'esprit humain, comme les excroissances et les expressions déformées du système social existant, dans le but de diriger toutes nos énergies en une lutte contre ce système – voilà la direction dans laquelle le désir brûlant de vengeance doit trouver sa plus haute satisfaction morale » (Trotsky, 1911, p. 3).

[2] Voir la tragédie de Sophocle *Antigone* et le personnage éponyme.

et rendu sensible – y compris physiquement, viscéralement – à travers l'évocation historique des persécutions anti-trotskystes, la violence étant alors considérée et présentée comme une légitime vengeance (voir Yon, 2005, p. 162). De même, les BI déclarent, dans les années 1970, « qu'il est temps de construire la gauche qui venge ses combattants » (*Libération*, 9 octobre 1975)[1]. De cette logique, Olivier (NAPAP) offre un témoignage, évoquant l'exécution de l'attaché militaire de l'ambassade d'Uruguay, responsable de la répression contre les Tupamaros, d'un policier de la Savak, de l'ambassadeur de Bolivie à Détroit ou encore du responsable de l'assassinat de Che Guevara, voire d'un diplomate espagnol proche des guérilleros de Cristo Rey.

Les occurrences de la notion de vengeance sont plutôt rares dans le corpus constitué puisque la racine (venge*) n'apparaît que dans 15 occurrences. Sept fois, le terme est mentionné pour être récusé comme se trouvant au principe de la motivation des acteurs jugés pour des faits de terrorisme. Trois reconnaissent qu'il y a pu avoir une dimension de vengeance au principe de certaines des actions qu'ils ont réalisées ou soutenues[2], deux qu'elle a pu animer « l'ennemi ». Trois autres admettent son existence dans les contextes d'affrontement et Marco reconnaît qu'elle a pu nourrir, en Italie, la logique de l'action-répression-réaction. De fait, le mécanisme de l'action-vengeance-répression s'est enclenché, comme le rappelle A. Stella, en Italie « à la suite de ces arrestations [celles de Paolo et Nino] et de celles de Pino et Riccardo, survenues un mois plus tard à Thiene, [où] se déclencha la spirale infernale de la répression-réaction avec les forces de l'ordre. Dans la dynamique de la course à la militarisation du conflit, on aurait du mal à dire précisément quelles furent la part du choix stratégique ou tactique et celle de la réaction personnelle : combien de choix des militants de la lutte armée ont été dictés par la vue de leurs camarades, amis, amours enfermés derrière les barreaux, frappés comme des chiens ou pire, morts ? Quoi qu'il en soit, c'est à partir de ce moment-là que nous avons commencé à riposter dur » (Stella, 2016, p. 105). Dans le contexte de tension politique très fort qu'a connu l'Italie, le phénomène de représailles a constitué une réalité, y compris de la part de l'extrême gauche, comme Marco l'avoue au détour d'une réflexion sur le sens du terme radicalisation :

> « *on confond violence et radicalité*. […] Cela revient au "vous paierez cher, vous paierez tout", ou au cas de Turin, où il y a eu les pires désastres au nom du slogan "œil pour œil, dent pour dent". Donc si la police arrive, qu'elle tue dans un échange de coups de feu, un camarade de PL, le jour suivant ses amis passent un coup de fil, font semblant qu'il se passe quelque chose, [et ils tirent sur] une voiture de police pour le venger. Cet engrenage, ce n'est pas de la radicalité. Ça y ressemble, mais ça n'en est pas ».

Ainsi en Italie, les actions de vengeance contre les traîtres ont été un hapax avant 1979 puis sont passées de 4 entre 1979 et 1980, à 19 entre 1981 et 1982 (Della Porta, 1990, p. 247). Au nombre des représailles, on compte l'enlèvement du juge Mano Sossi en 1974 puis l'entrée par effraction dans les bureaux des institutions de gestion des prisons, et enfin l'exécution du procureur génois Francesco Coco en 1976. Suivent en 1979, la mort apparemment accidentelle de Guido Rossa, ouvrier communiste, qui aurait dénoncé l'un de ses collègues à la police et en 1981 l'exécution de Roberto Peci, frère d'un des premiers membres des BR, pour avoir collaboré avec les institutions judiciaires. Un véhicule de l'armée est attaqué à Salerne et trois policiers sont tués au cours de l'opération. Chaque grade de la police est visé (officiers, hommes du rang, chargés des renseignements) (voir Della Porta, 2013, p. 182).

À une moindre échelle, ce mécanisme a œuvré dans certains groupes d'extrême gauche français au milieu des années 1970, en particulier après la dissolution de la GP. Le 9 décembre 1974, l'attaché militaire de l'ambassade d'Uruguay, responsable de la répression des

[1] Voir aussi l'interview des BI par Pierre Benoit : « comme nous le disions dans un de nos communiqués, il y a la gauche qui pleure ses martyrs, et celle qui venge ses combattants » (« Ils s'appellent les Brigades internationales », *Libération*, 1 juillet 1976).

[2] Yvon a une attitude ambivalente, c'est pourquoi le total des occurrences détaillées est supérieur à 15.

Tupamaros, Ramon Trabal, a été abattu par la « Brigade Internationale Raoul Sendic », du nom du leader de la guérilla urbaine tupamara alors emprisonné. Suite à l'exécution de Trabal, l'État Uruguay s'est « vengé » (selon les mots de Laurent) sur les prisonniers, notamment Tupamaros. D'autres cibles ont été visées, telles le colonel Zentano Anaya qui donna la chasse au groupe guérillero du Che en Bolivie, le captura, donna l'ordre de l'exécuter avant que l'autorisation n'en soit donnée par Washington. Alors qu'il était promu général et ambassadeur à Paris, il est tué par la « BI Che Guevara » le 11 avril 1976. Garcia Plata, attaché militaire de l'ambassade franquiste à Paris, est blessé de plusieurs balles par la « BI Juan Paredes Manot » du nom d'un membre de l'ETA fusillé quelques jours plus tôt en Espagne le 8 octobre 1975. Le 2 novembre 1976 ce fut au tour du maître espion Homayoun Keykavoussi, agent de la SAVAK (Organisation pour le renseignement et la sécurité nationale) du shah d'Iran. Il est blessé par la « BI Reza Rezayi », du nom du militant révolutionnaire iranien, assassiné en juin 1976 par le régime. Enfin le 7 juillet 1977, l'ambassadeur de Mauritanie, Ahmed Ould Ghanahallah, est blessé à Paris par la « BI Mustapha El Wali Sayed » du nom du dirigeant du Front Polissario, mort au combat en juin 1976. Si ces assassinats sont exemplaires, ce type de représailles est quantitativement moins important dans le cas français qu'italien[1]. La référence à la vengeance est faiblement explicitée, dans les entretiens menés du côté allemand, quand bien même nombre d'actions ont été conçues comme des représailles face à la répression conduite par l'État, telles les attaques contre la police et la justice à Berlin et Hambourg, en novembre 1974, suite à la mort d'Holger Meins, ou la prise d'otage à l'ambassade allemande de Stockholm, le 24 avril 1975, revendiquée par le « commando Holger Meins ».

À travers ces propos, on perçoit que la vengeance « se vit comme un appel à une justice supérieure, lorsque la justice se trouve prise en défaut, eu égard à ses propres exigences d'équité » (Bourdin *et al.*, 2010). Tel est le motif mis en avant pour expliquer et justifier l'exécution de Tramoni, meurtrier de Pierre Overney[2]. Certains militants d'ETA font jouer l'opposition normative vengeance *vs.* désir de justice, qui porte les représentations au-delà d'une simple figure de rhétorique[3]. Julien, expliquant les phénomènes d'« action/réaction/action », qui ont poussé certains jeunes dans la résistance antifranquiste, récuse que la violence soit juste mais suggère le rôle moteur des sentiments d'injustice dans ces réactions violentes à la violence d'État :

> « tu veux lui faire mal c'est parce que tu es mal. Il y a un vécu, il y a une réalité, il y a des familles, il y a… Les deux grands-pères maternels de mon fils ont été fusillés, fusillés pas justiciés mais fusillés dans la route… simplement parce qu'ils étaient pas dans le réseau idéologique du régime, avant que le régime il se stoppe. Comme moi, ma grand-mère, elle a dû partir en montagne pour retourner et se retrouver [*i.e.* au village] sans rien. Et tu le vois là, là, là. C'est pas une envie de récupération, une envie de vengeance ou quoi que ce soit. C'est une envie de justice, que ça soit reconnu ».

Fondamentalement, ce type d'action pose, à nouveaux frais, la question des rapports de la vengeance avec la justice. En effet, l'acte de vengeance interroge le monopole de la justice,

---

[1] Comme le suggère Cyprien, « il n'y a pas beaucoup de représailles chez nous à la mort de camarades : la principale vengeance par rapport à des camarades tombés, c'est de continuer leur combat ».

[2] L'un des anciens de la GP se souvient : « J'avais assisté au procès de Tramoni, l'assassin de Pierre Overney et donc je le connaissais de vue et vue l'attitude qu'il a eue pendant le procès, crachant quasiment sur la famille et tout. Et en faisant de grandes… déclarations en disant que c'était scandaleux que des parents élèvent comme ça leurs enfants. Lui se prenait quasiment pour le juge. Moi quand je l'ai vu comme ça… j'ai dit : "pour moi, je te condamne à mort" ».

[3] Ilyann se défend d'être mû par un sentiment de vengeance, en dépit même de la torture qu'il a subie, et déclare : « il y a pas de vengeance ici. Je lutte pour un monde meilleur ».

garanti institutionnellement dans nos sociétés[1], et suggère une délégitimation de la vengeance, considérée comme privée, individuelle, irrationnelle voire barbare, bannie du champ des émotions et des motifs avouables. Si, étymologiquement, la parenté est grande entre vengeance et justice[2], ce lien est socialement récusé. Ainsi la justice « populaire » prétend remettre en scène l'affrontement de deux légitimités voire de deux droits égaux ainsi qu'en témoignent les propos de Demis, évoquant le cas célèbre du commissaire Calabresi que nous avons cité au début de ce chapitre (voir supra, p. 200*).

La vengeance, les représailles sont investies d'une fonction de dénonciation de principe de l'institution judiciaire. Le vengeur porte l'affirmation d'une autre sorte de justice, indépendamment de toute revendication de réforme du système existant et assumant son statut d'exception. Il s'agit, en l'occurrence, d'instituer une justice populaire dont *Prima Linea* a donné nombre d'exemples[3]. Ainsi la vengeance ne consiste pas à réclamer la justice pour un crime resté impuni. Elle se veut bien plutôt opératrice de justice.

Faut-il alors considérer que cette justice qui se revendique du peuple verse dans la « loi du talion »[4] et la décision privée de se « faire justice soi-même » ? Comme la justice pénale, cette justice présente un caractère public et veut s'investir d'une fonction sociale[5], sans prétendre toutefois mettre fin au mauvais infini des réparations ni l'empêcher. Elle s'inscrit dans un entre-deux, entre normativité et affects[6]. Les membres des groupes étudiés ont fréquemment le souvenir de brutales charges perpétrées par la police contre des manifestants ou tuant certains de leurs camarades. Ces expériences nourrissent d'intenses sentiments d'identification avec la communauté des résistants et participent à la désignation de l'État comme d'un ennemi. Ces expériences, associées à un cadrage interprétatif reposant sur les notions d'oppression et de résistance, alimentent la thèse selon laquelle il n'y aurait d'autre alternative que le combat et la lutte armée, comme les extraits mentionnés le suggèrent.

Les représailles qui, à un regard extérieur, apparaîtront comme une vengeance sont vécues comme la dette qui lie celui qui a échappé à la mort ou à la violence à celui qui en a été victime. Marco, interrogé sur ce que représentent à ses yeux, ses camarades morts, au cours des années de contestation, reconnaît la force du désir de vengeance, positivement interprété comme un désir de justice :

> « Ah, bien sûr ! Justement, c'est le fameux "vous paierez cher, vous paierez tout" : finalement, le vrai carburant qui te pousse à prendre les armes est un désir de justice, mal interprété et déçu. Je ne crois pas vraiment que ce soit

---

[1] Sur la vengeance comme « système vindicatoire », institution régulatrice des rapports sociaux dans de nombreuses sociétés, plutôt que pulsion, acte isolé, privé, irrationnel, voir Verdier (1984) et David-Jougneau (1995).

[2] Vengeance vient du latin « *vindicare* » (réclamer en justice) et justice de « *judicare* » (dire le droit).

[3] En 1979, un ingénieur de FIAT, responsable de la planification et de la logistique, est exécuté. Le 5 février 1980, *Prima Linea* abat un responsable d'Icmesa, une usine de Seveso, à l'origine d'une grave pollution toxique. Le 16 mars 1980, le procureur en chef de Salerne, Nicola Giacumbi, est tué par le groupe « Brigades Rouges colonne Fabrizio Pelli ». Le 18 mars Girolamo Minervini, membre de la cour de cassation et fonctionnaire du ministère de la justice, est assassiné. Le 19, *Prima Linea*, groupe de feu Valerio Tognini, exécute le juge Guido Galli, expert de la contre-guérilla. Le 1er avril 1980 la colonne milanaise Walter Alasia va à une réunion électorale de la DC et choisit, parmi les trente personnes présentes, sept fonctionnaires de la DC qu'elle jambise.

[4] Le principe de la loi du talion est celui de la stricte égalité : pas plus d'un œil pour un œil, etc., talion, venant du latin *talis*.

[5] « La justice pénale offre trois caractéristiques qui en font l'indice de la civilisation : son caractère public et sa fonction sociale, la rationalité de sa règle et sa fonction d'apaisement social » (Bourdin *et al.*, 2010, p. 8).

[6] Ainsi Laurent, lorsqu'il est interrogé sur l'usage de la violence, reconnaît : « Non, mais pour moi, n'importe comment, c'est évident qu'on… utilise la violence dans un but de faire la révolution, c'est pas dans un but de se défouler, ni quoi que ce soit. Même si [il sourit] quand on fait des trucs… je le fais pas à contre cœur. Je me lâche quand même, et ça me fait plaisir, c'est en se disant : c'est une revanche par rapport à quelque chose, mais c'est dans un but clair, n'importe comment. Donc c'est pas utiliser la violence pour la violence. C'est pas… tout faire péter comme ça, c'est… pour conquérir des choses, pour résister… au système… et c'est toujours contre le système, n'importe comment ».

> l'idéologie, même si assurément pour certains, moi-même j'en ai connus… mais c'était des intellectuels. Pour les militants armés, ce qui compte, c'est la fraternité entre camarades, et le fait que beaucoup d'entre eux soient morts le long du chemin, clairement, ça t'enchaîne à la nécessité de les venger, tu vois ? Et d'ailleurs c'est une des sources empoisonnées qui porte aux déviances irrationnelles. Parce que tu arrêtes de réfléchir. Moi par exemple, à l'époque, quand j'étais en prison, ça m'est arrivé de rencontrer pendant des procès des "irréductibles"[1]. Je les comprenais parfaitement. On essayait d'argumenter et eux répondaient : "oui, oui, mais rappelle-toi de Maurizio, rappelle-toi de Roberto". C'est là que la justice réparatrice sert à quelque chose ».

La revanche, répondant à l'arrestation d'amis ou à leur mort, a ainsi constitué un puissant cadre de légitimation de la violence. Celle-ci a souvent été vécue dans un intense contexte émotionnel. Les camarades morts, en particulier, ont été le moteur émotionnel de la disposition à résister[2]. Si les groupes étudiés ont pratiqué des représailles, des « actes de vengeance », la figure du vengeur, du justicier n'est pas portée sur le devant de la scène. Le justicier ici est acteur collectif qui ne revendique pas toujours ses actes. Ses traits sont esquissés par certains communiqués renvoyant à la figure du bandit social. Ainsi le licenciement pour violence d'un ouvrier de l'usine Pirelli en novembre 1970 suscite la première intervention des BR dans une entreprise[3], qui inscrit son action dans le répertoire de la Volante Rossa[4] (voir Sommier, 1992, p. 98). La vengeance, réinterprétée dans les termes de l'auto-défense, se déploie donc, dans les groupes considérés, comme « une pratique martiale, une philosophie du combat qui considère que le moment, le *kairos* révolutionnaire, se joue dans l'efficacité du coup rendu » (Dorlin, 2017, p. 130). Toutefois l'auto-défense, comme on le voit dans les textes de F. Fanon également, peut se convertir en défense-explosive, voire en défense agressive, et se traduire par un appel à répondre « coup pour coup ». Cette évolution fait écho aux cycles de la violence esquissée par D. Della Porta (2013, p. 285 ; voir supra 3.5, p. 120, note 1*).

4.4 LA REDEFINITION DE LA VIOLENCE

« L'ETA fait la violence politique et l'État, il fait le terrorisme » (Pantxo).

Traiter de la question de la violence d'un point de vue qui se veut non partisan suppose d'opérer un pas de côté eu égard aux perspectives communément prises sur le sujet. Il s'agit d'abord de ne pas la considérer comme improbable[5] et absolument exclue du jeu politique ni des formes d'actions qui le caractérisent, alors même que nos sociétés sont marquées par une

---

[1] *I.e.* des militants qui ne se sont ni dissociés ni repentis.

[2] Comme d'autres enquêtes et témoignages le soulignent également : « the deaths of Matteo and Barbara [two young militants shot dead by the police] had such a strong emotional impact… [We then entered] *a spiral of revenge and retaliation*, because when you are in that game, you have to play it » (Life History, n° 17, p. 35 ; cité in Della Porta, 2013, p. 248-249 ; nous soulignons).

[3] En l'occurrence, l'incendie de l'automobile du chef du personnel, accompagné de ces mots : « Della Torre, mécanicien, un bon compagnon, un des nôtres, 50 ans, deux fils, cadre de pointe de la CGIL [syndicat communiste], 25 ans d'activités syndicales, commandant partisan. Il tirait les luttes. Ils l'ont licencié ».

[4] Guido Galli met en parallèle les communiqués des BR, lors de leur restitution à Macchiarini de sa montre oubliée sur le lieu de la séquestration, et de la Volante Rossa qui, après avoir relâché en slip l'ingénieur I. Toffanello, lui déposa ses vêtements avec le billet suivant : « nous restituons scrupuleusement ce qui était en sa possession […]. Un groupe de braves jeunes gens » (Galli, 1986, p. 39).

[5] Comme Noémie le fait remarquer : « lier radicalité et violence, non… Il n'y a pas de radicalisation dans la RAF, pas du tout. Il y a une conception globale qui implique forcément le recours à des actes comme ça. Il faut avoir une idée de la violence comme quelque chose de totalement improbable pour parler ainsi… alors que ça fait partie des possibilités et des modes d'actions disponibles. Je vois pas où est la radicalité là-dedans ».

pression culturelle, sociale et politique accrue pour disqualifier les recours à la force. Les justifications idéologiques lui faisant une place, et auxquelles une autorité intellectuelle était reconnue, ont quasiment disparu avec l'évolution du marxisme occidental et l'obsolescence des discours révolutionnaires. La dynamique socioculturelle de l'Occident marque d'un stigmate croissant ceux qui, dans le système démocratique, cherchent à s'imposer comme acteurs par la force (Braud, 1993). Cette évolution, postérieure à la fin des guerres coloniales, est corrélative d'un contrôle social accru par disparition de discours dissonants. Pourtant il importe de considérer « la violence comme action sociale et non comme mal, reconnaître qu'elle peut être recherchée comme une forme de vie, [qu'elle] n'est pas seulement un accident, une pathologie, plus même, [que] certains peuvent faire confiance à la violence » (Reemtsma, 2011).

Ainsi la réinterprétation et la requalification de ce qu'est la violence constituent une condition de son usage comme de sa légitimation comme le suggèrent les propos d'un acteur central d'AD :

> « La violence, c'est pas du sang, des coups et tout ça. Comme je dis par rapport à Georges Besse, ça a été d'une ultra violence : il était accusé de 74.000 licenciements et parmi eux des gens se sont suicidés, ils l'ont vécu comme une ultra violence. Donc il y a des actes qui paraissent… La légalité ou l'illégalité, la loi a codifié le rapport de force et la violence. Le monopole de la violence est du côté des puissants et les autres doivent pas l'utiliser. Donc du côté des puissants, ils sont ultra-violents mais ils sont considérés comme des gens ultra pacifistes. […] La violence du système est redoutable » (X.)[1].

De fait, l'État de droit, en tant qu'il se distingue de tout régime tyrannique, se caractérise non pas par la renonciation à la force mais par la soigneuse codification de ses conditions d'emploi (Braud, 1993).

α. Qu'est-ce que la violence ?

Qu'est-ce que la violence pour quelqu'un qui utilise des armes ? Pour traiter de cette question, on pourrait envisager une typologie de ce qui est décrit par les acteurs identifiés en tant que « terroristes » comme de la violence, comme la « vraie » violence. On pourrait décrire et caractériser ce qu'ils entendent par ce terme puis compter les occurrences de ces figures dans les entretiens semi-directifs. Nous nous intéresserons plutôt aux fonctions que trouve la redéfinition de la violence dans les discours ainsi qu'aux enjeux de sa justification assumée par les acteurs. Ces redéfinitions la déploient comme violence structurelle, violence sociale, violence des institutions (voir annexe 3, tableaux 4 et 5). Nous avons, en d'autres lieux (Guibet Lafaye, 2017d), examiné les répertoires de légitimation de la violence exercée par des acteurs non étatiques.

Comme nous l'avons précédemment souligné, il est courant, dans les milieux d'extrême gauche, d'aborder la violence politique comme une nécessité, qu'il s'agisse de l'envisager comme un moment inévitable et incontournable du processus révolutionnaire, comme un levier d'inversion du rapport de forces face à la conjonction des intérêts au pouvoir, qu'elle soit un élément de la justice révolutionnaire ou prolétarienne, qu'elle constitue une réponse à une violence subie et soit alors envisagée comme une violence défensive. À ces répertoires qui instituent la violence comme un moment inéluctable, s'associent d'autres répertoires, plus

[1] Voir la fin de l'extrait supra en 4.2.1, p. 164, note 3*. X. ajoute : « La véritable violence c'est pas les révolutionnaires qui l'amènent, c'est le capitalisme. C'est un mot à la con, mais il faut appeler les choses par leur nom. Mais là on arrive à une phase où franchement la violence est extrême ».

stratégiques[1], de justification de sa mise en œuvre, qu'ils s'appuient sur le constat de l'inefficacité d'autres moyens d'action politique ou que la violence soit perçue comme un outil de propagande approprié dans le paysage sociopolitique. Enfin d'autres répertoires ne s'inscrivent ni dans un registre théorique ni dans un registre pragmatique mais dans un registre d'autolégitimation, principalement ancré dans la figure de l'inversion de l'origine de la violence ou de l'« accusation des accusateurs » (Sykes et Matza, 1957), consistant en premier lieu à dénoncer la violence du système et à envisager, dans certains cas, cette dernière comme poussant les acteurs à la violence. Les sentiments d'injustice face à la violence des adversaires – ou des ennemis politiques, forces de l'ordre policières et judiciaires – jouent alors un rôle de médiation, de moyen terme vers une mise en œuvre de la violence. L'ensemble de ces éléments autorise ainsi une caractérisation de cette dernière en termes descriptifs.

Au-delà de cette caractérisation demeurent la question de la définition de la violence ainsi que celle de sa légitimation ou des discours de légitimation la concernant. La fluidité sémantique du terme « violence » a constitué un des axes du plaidoyer de l'avocat des Brigades Rouges, nommé d'office, reprenant la remarque de Vilfredo Pareto : la violence d'État est appelée « ordre, discipline, sens de l'État, autorité », celle de ses ennemis criminalité, banditisme (Papa, 1979, p. 264), tout comme le soulignent les propos mentionnés antérieurement de X[2]. Les « terroristes » ne sont pas les seuls à avoir mis en lumière le caractère relatif et contingent de la notion de violence. Tel est également le cas de la science politique (voir Oberschall, 1973, p. 333) et de la philosophie (voir Michaud, 1978, p. 97-102).

L'utilisation des mots et des concepts ne peut être laissée au hasard car le langage que nous utilisons pour exprimer des idées a une influence sur ces idées elles-mêmes. Le langage influence ce qui peut être dit à propos d'un sujet, et joue un rôle dans la façon dont nous le pensons et dont nous agissons à son égard (voir Mulligan, 2006, p. 356). Ainsi le langage utilisé pour « raconter une histoire » à propos de la violence est important, non seulement pour s'exprimer clairement à propos de cette histoire mais aussi parce qu'il a une incidence sur l'histoire elle-même (Thomas, 2011, p. 1816). Des concepts, tels que violence, force, terrorisme, changent la façon dont nous pensons le monde et ont des conséquences sur la manière dont nous y agissons.

Se saisir de la violence comme d'un outil (politique), exprimer une identité par la violence a inévitablement pour effet de faire surgir un lexique autour duquel sympathisants et adversaires vont s'affronter pour tenter d'imposer une dénomination légitime (Braud, 1993). Ainsi les catégories de (Jeunes) Travailleurs en colère, de résistants, de forces de l'ordre s'opposeront respectivement à la pègre ou à la populace, aux terroristes, et aux forces répressives ou aux flics. De même, la légitimation (relative) ou la stigmatisation absolue de la violence physique constitue un enjeu dans les antagonismes de classe (Bourdieu, 1979). Le « handicap culturel » de ce répertoire d'action[3] s'ajoute à son illégalité, excepté dans le cas de la violence d'État. La possibilité de combler cet écart procède des systèmes de légitimation allégués dont l'importance politique est majeure. On parle alors de « juste colère des travailleurs », de « répression policière », de « désespoir de la paysannerie », de « la Cause de la Révolution ». Cette bataille pour imposer les qualifications légitimes des événements et des acteurs constitue, par excellence, une bataille politique[4]. Les jeux de langage enveloppent des enjeux symboliques, des définitions et des positions dans l'espace de la légitimité sociale et politique. Or « la sociologie doit prendre pour objet, au lieu de s'y laisser prendre, la lutte pour le monopole de la représentation légitime

[1] S'expriment ici les justifications instrumentales de la violence (efficacité historique de la violence, sentiment de marginalisation du groupe), en particulier la conviction, fondée sur les expériences antérieures, de son efficacité pratique, conformément à l'idée que « la violence seule paye ».

[2] Auxquels feraient également écho ceux de Marie (voir infra, p. 211 note 5*) pour l'Allemagne ou de Julien pour le pays basque, tous contestant le monopole de la violence légitime par l'État.

[3] Pour autant qu'il se distingue de la capacité symbolique de convoquer des formes légitimes de négociation ou d'utiliser les ressources spécifiquement politiques du système institutionnel.

[4] Sur l'emploi du mot « terroriste », voir Hermant et Bigo, 1988, p. 52 *et sqq*.

du monde social, cette lutte des classements […] est une dimension de toute espèce de lutte des classes, classes d'âge, classes sexuelles ou classes sociales » (Bourdieu, 1982, p. 14). C'est cette théorie bourdieusienne, comme nous le verrons, que les dits « terroristes » assument dans leur redéfinition de la violence.

Pour toutes ces raisons, certains auteurs considèrent que le concept de violence n'est pas utile du fait de son contenu normatif (voir Gronow et Hilppô, 1970 ; Eide, 1971, p. 71 ; Wolff, 1999). De même, on qualifie de *rejectionists* (Jackson, 2011, p. 117) les analystes récusant que le concept de « terrorisme » soit une catégorie pertinente pour décrire la violence politique clandestine (voir aussi Della Porta, 2013)[1].

Du point de vue des sciences sociales, la définition de la notion de violence s'avère également délicate. Un premier écueil consiste à retenir une détermination de celle-ci qui y introduirait le concept de légitimité et transformerait ainsi cette définition en un outil politique. Ce travers est courant de la part des organisations étatiques qui désignent quelque chose comme violent, dans le but de le condamner, tout en utilisant de leur côté la violence pour maintenir le *statu quo*, là où elles ont le pouvoir (Thomas, 2011, p. 1825)[2]. Cette ambivalence est dénoncée, au cours des entretiens, par certains acteurs comme Marie[3]. Ainsi on ne peut, d'une part, envisager la violence en s'appuyant exclusivement sur la perspective de la légitimité ni considérer, d'autre part, que cette légitimité soit seulement celle des acteurs[4].

En effet, la légitimité est un concept dépassant la seule considération des acteurs, et qui peut par exemple être appliquée à une ressource qu'il est légitime de conserver ou d'échanger, à une représentation, à un jugement émanant ou pas d'une autorité, à des moyens d'exclusion, etc. (voir Mulligan, 2006, p. 352). Cette notion peut inclure la perception ou l'affirmation de la désirabilité ou de la justesse d'une action ou d'un comportement, la croyance qu'il faut obéir à des lois ou à des institutions, celle de la nécessité d'agir conformément aux lois, celle encore que quelque chose a reçu une large approbation ou une reconnaissance extérieure (Hurd, 1999, p. 381 ; Mulligan, 2006, p. 367). Cet ensemble est d'autant plus fluctuant que la légitimité est socialement construite et varie dans l'espace et dans le temps (voir Toros, 2008, p. 413)[5]. La

---

[1] Ces auteurs n'ont pas manqué d'essuyer des critiques, les accusant de ne pouvoir formuler aucune alternative crédible aux approches « orthodoxes » du terrorisme (Wilkinson, 2012, p. 11) mais que D. Della Porta (2013) contribue à son tour à récuser.

[2] On en trouve un exemple dans le double discours du Président Johnson face au mouvement des droits civiques aux États-Unis, d'une part, et à l'escalade de la violence durant la guerre au Vietnam, d'autre part (voir Garver, 1972, p. 223). De la même façon, certains sont actuellement favorables à la « guerre contre la terreur », dont l'objectif avoué est de mettre fin à la « violence » du terrorisme mais dont on occulte la violence à l'œuvre dans la « guerre contre la terreur ».

[3] « En Allemagne, dans chaque débat public et chez chaque journaliste, la première question est : 'Comment vous accommodez-vous de la violence ?' Et ils veulent naturellement et exclusivement m'entendre dire 'Je suis terriblement désolée', 'Je regrette', 'Plus jamais', 'Pardon'. Mais non. J'ai une contre-question complétement différente. Je leur demande : 'Comment *vous* accommodez-vous de la violence ?' Quelles guerres légitiment-ils ? Quelle violence trouvent-ils juste ? Et tous légitiment sans cesse la violence mais surtout la violence étatique. Mais la violence étatique non plus n'est pas autorisée/justifiée par les tribunaux, je ne le crois naturellement pas. Mais cette violence étatique appartient à des moments historiques comme les bombardements en Afghanistan et en Irak et qui se sont avérés être un énorme mensonge. Mais nous étions tous pour, nous en sommes désolés. Ce qui s'est passé en Irak par exemple est simplement un exemple historique, c'est malheureusement l'histoire de l'humanité et tous ceux qui se disent idéologiquement contre la violence ont dit : 'Ça doit être fait, nous sommes désolés', et les bombes ont été envoyées. Donc vraiment, créer une doctrine à partir de cela et dire : 'Je suis contre la violence mais je suis pour la violence car je dois protéger le pouvoir étatique', c'est tout simplement une effronterie » (Marie).

[4] Pour une posture radicalement distincte, voir Wolff (1999) et Honderich (1989) qui considèrent que la violence est illégitime, alors que la force exercée par les États et par une autorité légitime n'est pas violente.

[5] La réponse de S. Segio à la question de la violence montre qu'il en a une claire conscience : « comme je vous le disais ci-dessus, il y a une violence illégitime et une violence institutionnelle, qui, elle, est considérée généralement comme légitime et autorisée, en particulier par le droit national et international. L'opinion publique a été éduquée

violence légitime est souvent perçue comme déployée par des États démocratiques et donc comme légitime parce que légale (Thomas, 2011, p. 1824). Cette thèse s'enracine dans une longue histoire qui remonte à l'affirmation wébérienne, selon laquelle les États ont le monopole de la violence légitime, ainsi qu'à la théorie de la guerre juste. Cependant la violence mise en œuvre au nom de l'auto-détermination, expression des désirs de groupes de population, sur un territoire donné, peut aussi être jugée légitime. Les guerres de libération comme celle de l'ANC en Afrique du sud ont été largement perçues et conçues comme légitimes. On peut aussi considérer qu'une fois qu'ils ont été victorieux les usages non étatiques de la violence peuvent devenir légitimes (voir Held, 2005)[1]. *A contrario*, d'autres estiment que la violence d'État est illégitime, alors que la violence utilisée pour mettre un frein à l'oppression par les États est légitime (Frazer et Hutchings, 2007 ; Hutchings, 2007) comme le défendront, notamment, les acteurs du pays basque.

Ainsi s'en remettre à la légitimité de l'acteur pour déterminer le caractère violent ou non de l'acte qu'il entreprend revient à simplifier abusivement le concept de légitimité et tend également à réduire le débat sur la question, en opérant des différences entre les acteurs susceptibles de mettre en œuvre le même type d'actions[2]. Cet éclairage permet de porter un autre regard sur le monde politique. En effet, considérer que seuls les acteurs non étatiques sont capables de violence conduits à les traiter et à les comprendre d'une façon radicalement différente des acteurs étatiques, susceptibles pourtant d'agir de façon comparable. Cette double interprétation de la violence et de la légitimité biaise la façon dont on conçoit et pense certains événements, dont on institue certains actes comme violents et pas d'autres et, finalement, dont on prend position politiquement (voir Thomas, 2011, p. 1824). Cette question est très comparable au débat sur le terrorisme d'État. Bien que le terrorisme soit souvent le fait d'acteurs non étatiques, nombre d'auteurs considèrent aujourd'hui que les États sont également à

---

pour condamner la geste terroriste et pour accepter les guerres, qui sont en réalité un terrorisme à l'échelle industrielle. La culture dominante apprend à stigmatiser les insurgés et à glorifier ceux qui répriment. Le monopole de la violence d'État est, en effet, un des principes cardinaux qui garantit la continuité du pouvoir. La violence révolutionnaire, au contraire, entend interrompre cette continuité et renverser le pouvoir. Nous, nous entendions la violence un peu comme dans le mythe de Prométhée, comme une violence devant apporter la paix et la justice, qui mettrait fin à tout autre forme de violence et d'exploitation de l'homme sur l'homme, et donc une violence qui finirait par s'éteindre d'elle-même. À l'inverse, l'histoire des révolutions a toujours démontré que quand la violence illégitime gagne et devient pouvoir légitime, elle n'abolit aucune violence, mais elle se substitue à celle qu'elle a combattue, en utilisant les mêmes institutions violentes, la prison, la police, l'armée… la seule exception à cette règle a été, peut-être, mais seulement pendant un court moment initial, la révolution au Nicaragua ».

[1] Une telle ambivalence est présente dans les discours des enquêtés, tels S. Segio : « terroriste, c'est comme cela qu'on qualifie l'ennemi. Dans l'histoire, les mêmes gestes et les mêmes actions ont pu être définies comme de courageuses entreprises patriotiques, ou bien d'ignobles crimes terroristes, ou encore des actions de légitime défense, selon les points de vue : le point de vue de ceux qui les ont accomplies ou celui de ceux qui les ont jugées. Ce sont ceux en définitive qui écrivent l'histoire, ceux qui ont le pouvoir de le faire, qui attribuent ou non cette étiquette. C'est vrai pour le phénomène de la lutte armée révolutionnaire auquel j'ai participé, et pour d'autres phénomènes actuels qui ont d'autres sources d'inspiration, politiques ou religieuses. […] Afin de mieux comprendre cela, il suffit de penser par exemple à la figure de l'ex-terroriste israélien Menachem Begin (un véritable terrorisme, qui impliquait des attentats à la bombe dans des lieux publics dans le but de semer la terreur), le chef de l'IRGOUN ; d'abord recherché au niveau international pour des crimes de terrorisme, en particulier pour la bombe qui a explosé en 1946 au King David Hôtel à Jérusalem, qui a fait 91 morts ; il est devenu ensuite le chef du gouvernement d'Israël en 1977, et même prix Nobel de la paix l'année suivante. Je ne cherche pas, bien sûr, à assimiler des phénomènes différents et temporellement très éloignés. Je cherche seulement à mettre en évidence à quel point le terrorisme qui finit par gagner devient légitime, tandis que les terroristes (ou les bandits, comme on appelait pendant la Résistance les antifascistes et les antinazis) sont déclarés tels par leurs ennemis ». Barbara Balzerani propose une lecture comparable suggérant que si les révolutionnaires avaient « gagné », ils n'auraient pas été vus ni déclarés comme des terroristes (voir Bianconi, 1997).

[2] Les actions de milices paramilitaires comme la Triple A, les Guérilleros du Christ Roi, le Bataillon Basque Espagnol, le Groupe Antiterroristes de Libération (GAL), s'agissant du pays basque, ou l'Organisation de l'armée secrète (OAS) dans un autre contexte, sont là pour le prouver.

l'origine d'un type d'actes à placer dans la catégorie du terrorisme (voir Alexander, 1991 ; Primoratz, 2004, Part III).

De ces usages biaisés des termes de violence, de force ou de terrorisme, nous avons des exemples en sciences politiques et dans les études de relations internationales [RI]. Ces études convoquent souvent le terme de « violence » pour faire référence, exclusivement, à son usage par des acteurs non étatiques, ou à ceux que les auteurs qui en parlent désapprouvent (Thomas, 2011, p. 1819). En revanche, il est plus rare de faire référence aux acteurs étatiques comme usant de violence alors même que la théorie politique peut considérer que « la violence est, et a toujours été, l'essence même du politique » (Bufacchi, 2005, p. 193). Ce choix linguistique a pour effet de « dissimuler » la violence étatique et de la confirmer comme moyen justifié de s'opposer à la violence illégale et privée. Ce procédé trouve ses origines dans la modernité et son inspiration au moins au XVIIe siècle (Meyer, 2008, p. 562). Il suggère que la notion de violence est intrinsèquement marquée par le sceau de l'illégitimité. *A contrario*, le mot de « force » semble impliquer une certaine légitimité de l'acte. Ainsi en RI, ce terme s'applique à la violence mise en œuvre par l'État, déployant le monopole de la violence légitime. Cette partition a pour effet de délégitimer et de récuser *a priori* et normativement toute autre stratégie d'usage de la violence.

Une partie de ces travaux a corrélativement tendance à envisager une acception très étroite du concept de violence comme violence directe, utilisation de la force physique pour infliger des blessures ou causer un préjudice à une personne ou à un bien (Thomas, 2011, p. 1817)[1]. Ainsi toute définition de la violence portant l'accent sur la notion de force physique, provoquant délibérément de la souffrance ou des blessures peut être désignée comme une « conception minimaliste de la violence » (MCV) (Bufacchi, 2005, p. 197). Cette approche fait écho à une définition restrictive de la violence (Coady, 1986), encore qualifiée de « définition observationnelle » (Grundy et Weinstein, 1974) ou de concept « descriptif » de la violence (Platt, 1992). Une telle acception, centrée sur la dimension physique, semble à la fois faire converger exclusivement les formes de violence privée et se constituer, en creux, par opposition à une conception de l'État comme garant des biens et de la sécurité des personnes. Pourtant, en dépit de ses racines linguistiques et des représentations communes, le lien entre violence et force est l'un des sujets les plus débattus dans la littérature sur la violence (Bufacchi, 2005, p. 195). Pour envisager le champ politique qui est le nôtre, faut-il parler plutôt de force ou de violence ? Comment cette dernière doit-elle être définie ?

On peut opposer une acception étroite et un sens large du concept de violence. La première coïncide avec un sens direct et physique de l'acte. Le terme semble alors entrer en concurrence avec d'autres notions comme la force. Pourtant force et violence ne sont pas des concepts interchangeables quoique force, violence, coercition puissent être utilisés pour obliger quelqu'un à faire quelque chose – de même qu'une action non-violente en a également le pouvoir. À la différence des notions de force et de coercition, qui peuvent être exercées violemment ou non[2], le concept de violence semble plus précis. Il identifie la nature exacte d'un

[1] Honderich par exemple définit la violence comme « l'utilisation de la force physique qui blesse, cause des torts (*damages*), viole ou détruit des choses ou des personnes » (Honderich, 2002, p. 91 ; 2003, p. 15). Manfred Steger estime, pour sa part, que la violence « comprend un large éventail de significations, incluant le fait de forcer, blesser, déshonorer, violer » (Steger, 2003, p. 12 ; voir aussi Riga, 1969 ; Wade, 1971). De même, Dewey considère que c'est seulement quand la force devient destructrice et blessante qu'elle se transforme en un acte de violence (Dewey, 1980, p. 211-215) et Ladd que la capacité de destruction est l'essence même de la violence (Ladd, 1991, p. 27).

[2] Ce que l'un peut considérer comme une action non-violente peut aussi être appréhendé comme une forme de force ou de coercition. Certains moyens de coercition ou de force sont violents, certains ne le sont pas. La violence fait ainsi référence à certains types d'actes, *i.e.* à des actes qui infligent directement une souffrance, qui blessent ou nuisent à une personne.

acte pour autant que l'on considère comme violent le fait qu'un individu subisse en conséquence un préjudice. Cette double dimension de préjudice (*harmful*) et du fait de concerner un ou plusieurs individus peut résumer les caractéristiques majeures de la violence (voir Thomas, 2011, p. 1816). La définition de cette dernière autorise également à la rechercher à de multiples niveaux, depuis une échelle individuelle comme le viol, jusqu'à une violence à grande échelle comme les guerres. Cette conception de la violence ne dissimule pas le fait que nous parlons de souffrance infligée à des individus, qu'elle soit le fait d'une violence organisée, d'une personne contre une autre, de la violence perpétrée via l'usage de moyens technologiques ou autres. L'attention à la diversité d'échelles auxquelles une forme de violence peut s'exercer permet de considérer aussi bien la violence quotidienne que la violence de la guerre, des phénomènes microsociaux aussi bien que macrosociaux, pour autant qu'une souffrance est infligée à des individus.

Cette caractérisation peut encore être complétée par l'approche prise sur l'acte violent. Retenir comme caractéristique majeure le préjudice infligé à un individu revient à endosser, de façon privilégiée, le point de vue de la victime et à considérer le résultat de l'acte commis, en l'occurrence une forme de violation. Il est possible, à l'inverse, d'aborder ce dernier à partir de la perspective de celui qui inflige le préjudice, *i.e.* de l'auteur, et d'envisager la violence comme intentionnelle. L'origine latine du terme autorise cette double interprétation puisque la racine étymologique du terme violence est *violentia*, qui désigne une force passionnée et incontrôlée, quoique la signification qui lui est souvent associée soit « violation », du latin *violare*, qui signifie atteinte, violation [de droits], infraction, utilisation abusive (*infringement*) (Bufacchi, 2005, p. 194)[1]. La force est un concept dispositionnel, c'est-à-dire faisant référence à la capacité ou à la potentialité. La violence, en revanche, renvoie à l'action elle-même. En ce sens, la violence est toujours un événement qui a eu lieu, perpétré contre un bien, une personne ou un vivant (voir Audi, 1971, p. 50). La violence est, de plus, un concept évaluatif voire normatif, alors que la force ne l'est pas. À la différence de la violence, la force est moralement neutre (Wolff, 1999), alors que le concept de violence est évaluatif, quoique cela ne fasse pas de la violence un mal par définition (Holmes, 1973)[2].

On peut compléter cette approche en soulignant que si la définition de la violence dépend partiellement du résultat d'un acte, qui requiert que l'intention soit de faire du mal ou de nuire à autrui, il est également requis de considérer la finalité de l'acte perpétré. La référence à l'intentionnalité constitue alors l'élément à partir duquel l'acte de force devient un acte de violence, dès lors qu'il est intentionnel et délibéré (voir Dewey, 1980, p. 244-251)[3].

β. Violence sociale, violence symbolique

La question de l'intention est décisive pour aborder sous un angle normatif et plus simplement descriptif la violence politique, sociale et structurelle. Considérant seulement la double caractéristique du préjudice causé à autrui ou à des groupes d'individus, il devient possible de ne pas aborder la violence comme étant exclusivement perpétrée par des personnes mais d'envisager également une violence objective ou structurelle, tout comme une « violence » des idées ou de la répression. À côté de la violence subjective (*i.e.* directe et intentionnelle), existe également une violence objective (voir Zizek, 2009), dont l'une des formes réside dans la

[1] La violence peut aussi être conceptualisée en rapport au verbe « violer », qui signifie enfreindre (*infringe*), transgresser, ou dépasser certaines limites ou normes (voir Garver, 1973 ; Bufacchi, 2005, p. 196).

[2] Garver (1973) considère qu'elle constitue un concept moral.

[3] Cette caractérisation large permet ainsi d'y subsumer les actions de forces de l'ordre.

violence systémique, dont témoignent les effets préjudiciables du fonctionnement jugé normal du système sociopolitique[1].

La caractéristique de ce type de violence, dite structurelle ou systémique, est de ne pouvoir être imputée à aucun acteur individuel en particulier. Johan Galtung aborde cette forme de violence à partir d'une distinction entre l'actuel et le potentiel : « la violence est présente lorsque des êtres humains sont influencés, de telle sorte que leurs réalisations somatiques et mentales actuelles sont inférieures à leur réalisation potentielle » (Galtung, 1969, p. 168). Si l'on s'en remet à cette définition, on estime qu'il y a violence, lorsqu'advient quelque chose qui était évitable. Si cette chose n'était pas évitable, on ne pourrait parler de violence[2]. Galtung donne ainsi l'exemple de la tuberculose qui est aujourd'hui une maladie évitable. Si quelqu'un meurt de nos jours de la tuberculose, Galtung considère que cela est dû à une forme de violence. Au XVIIIe siècle, on ne pouvait s'en prémunir. Dès lors, mourir de la tuberculose n'était pas l'effet d'une violence. Dans cette perspective, la violence ne dépend pas nécessairement de l'existence d'un acteur ou d'un acte physiquement réalisé, ni du fait d'être un objet qui est frappé.

Cette acception élargit le spectre du concept de violence, de sorte que celle-ci peut être physique ou psychologique, négative ou positive[3], avec ou sans objet, avec ou sans acteur (*i.e.* être une violence directe ou structurelle), intentionnelle ou non intentionnelle, latente ou manifeste (voir Galtung, 1969, p. 169-172). Galtung distingue donc entre une violence directe, dont l'expression extrême est la mise à mort, et la violence structurelle, intégrée au système social, latente. Alors que concernant la « violence directe », l'auteur d'un acte de violence peut être identifié à une ou plusieurs personnes, dans le cas de la « violence structurelle », aucune personne en particulier ne cause de tort à un autre individu. De la sorte, la violence ne s'exerce pas seulement, lorsqu'un homme est battu, torturé, emprisonné par un autre, mais lorsqu'il vit dans des conditions qui interdisent son épanouissement. La « violence structurelle » est inhérente aux structures, aux institutions et tend à recouvrir la notion d'injustice sociale. Cette interprétation promeut une conception de la violence structurelle, comme violence sans acteur, résultant de la structure sociale et se dévoilant comme inégalité de pouvoir voire comme inégalité de chances dans la vie (Galtung, 1969, p. 171)[4]. Cette violence est plus mortelle et plus

---

[1] La « conception minimaliste de la violence » (MCV) se révèle insuffisante pour autant qu'elle omet les formes les plus envahissantes, pernicieuses et destructrices de violence, *i.e.* la violence structurelle et la violence institutionnelle.

[2] M. Battisaldo adhère à cette interprétation de la violence systémique dont il propose une reformulation, lorsqu'il est interrogé sur le sens de ce terme : « la violence… quand on voit quelqu'un qui utilise un pistolet, un couteau, une clé anglaise, une matraque ou n'importe quel objet contondant, n'importe quelle arme, n'importe quelle chose qui sert à frapper une personne, ou une chose, c'est ça, évidemment, un acte violent. Mais il n'y a pas que cela : il y a la violence verbale, la violence de la persécution psychologique quotidienne, les milliers de morts à cause du scandale Eternit, tu vois ? Donc *il y a une violence pourtant évidente mais diffuse*, dont personne ne reconnaît le caractère dramatique, la valeur, et c'est une chose ignoble parce que les milliers de morts du scandale Eternit, encore aujourd'hui, ils attendent qu'on leur rende justice. Encore aujourd'hui, il y a des familles, il y a les petits-enfants qui sont malades à cause d'Eternit. Nous, on a des personnes qui sont empoisonnées par des fleuves remplis de déchets, de saloperies, il y a les végétaux qui sont mangés par les animaux, c'est toute la chaîne tu sais, qui est contaminée, et personne ne dit rien. Mais il y a aussi les morts dus au cancer. Par exemple il y a la "Terra dei Fuochi", en Campanie, où il y a un paquet de gens qui meurent […]. Mais il y a aussi des enfants qui chopent des cancers. Ça, ce n'est pas une violence ? La violence que subit celui qui n'arrive pas à aller au bout du mois, qui voit que ses enfants n'ont aucun avenir professionnel, qui survivent grâce à la retraite de grands-parents qui se privent pour donner à leurs petits-enfants une chance dans la vie… Ce n'est pas une forme de violence quotidienne, physique, psychologique et matérielle ? C'est pire qu'une violence, parce qu'une gifle, ça passe ! Tu comprends ? Ça, c'est la violence la plus sournoise et la plus brutale qui puisse être » (nous soulignons). Voir aussi Marie pour l'Allemagne.

[3] *I.e.* quand « une personne peut être influencée, non pas seulement en étant punie lorsque celle qui l'influence considère qu'elle fait quelque chose de mal, mais aussi en la récompensant quand celle qui l'influence considère qu'elle fait quelque chose de bien » (Galtung, 1969, p. 170).

[4] On trouverait un écho contemporain de cette approche, dans la définition de la violence comme « toute action susceptible d'être évitée et constituant une violation d'un droit humain, dans son acceptation la plus large, ou

destructrice que la violence directe[1]. Une telle détermination de la notion de violence peut être désignée comme une « conception compréhensive de la violence » (CCV)[2]. Il est courant, dans les discours recueillis au cours de notre enquête, d'entendre dénoncer ce type de violence, comme le suggère la réponse de Frédéric à la question de ce qu'est la violence. Son propos synthétise toutes les questions précédemment évoquées :

> « La violence, moi, je relie ça à *l'oppression*, à l'oppression, la répression, c'est ça la violence. La violence policière ou la violence des riches qui profitent de tout et qui… n'en ont rien à faire des travailleurs, des gens qu'ils mettent au chômage, etc. C'est ça la violence. La violence, c'est quelque chose qui oppresse, qui vous asservit, qui vous lie. C'est ça la violence. *La lutte, et la lutte armée, c'est pour la libération*. C'est l'opposé. Mais ceux qui sont au pouvoir utilisent bien entendu… ces mots-là, ce vocabulaire. Ils le choisissent. C'est pas pour rien que les nazis appelaient les résistants des terroristes. Ça a pas changé tout ça. C'est le même mécanisme, je veux dire. Les gens qui sont au pouvoir et qui refusent toute lutte de libération, etc., et bon… Oui. Il faut faire attention aux mots qu'on utilise pour qualifier, pour définir certaines situations, certaines positions. Éviter de faire des amalgames. […] Dans le vocabulaire utilisé, les mots employés qui sont employés ici aussi – au nord mais surtout au sud où ils ont une autre histoire par rapport à ça, surtout récente – ils ont subi l'influence de la propagande. Dans l'État espagnol, ça a été terrible – parce qu'il y a aussi des erreurs ont été faites au pays basque sud, et qui ont été utilisées par le pouvoir espagnol pour retourner l'opinion contre les "terroristes", la "bande terroriste", la violence, etc. Alors que la torture existe. Et ça, c'est pas la violence, vous voyez ? »[3].

---

empêchant la réalisation des besoins humains fondamentaux » (Salmi, 1993, p. 17). Chaque fois qu'un individu meurt de faim ou de malnutrition en raison de causes sociales ou politiques, il serait légitime de considérer ces personnes comme victimes de violence sociale. La considération des « besoins humains fondamentaux » et de leur satisfaction, dans la détermination du concept de violence, a toutefois donné prise à la critique, celle-là étant renvoyée à une interprétation ontologique discutable de leur satisfaction et au reproche de rendre indissociable violence, misère, aliénation et répression (Keane, 1996, p. 66 ; voir aussi Coady, 1986).

[1] Voir aussi Garver, 1973 ; Galtung, 1996 ; Lee, 1996 ; Curtin et Litke, 1999. Sur les travaux de Galtung, voir Lawler (1995).

[2] Cette conception fait écho à ce que Coady identifie comme une définition « large » de la violence (voir aussi Grundy et Weinstein, 1974) ou à ce que Platt (1992) désigne comme le concept « polémique » de violence. Une approche alternative consisterait à définir cette dernière à partir du point de vue d'un spectateur impartial ou d'un tiers (voir Bufacchi, 2006).

[3] Voir aussi annexe 3, tableaux 4 et 5. La notion de violence structurelle intervient explicitement dans le discours d'autres acteurs de la cause basque impliqués dans l'organisation du sud. Le parcours universitaire d'Etan lui confère les outils conceptuels pour penser la situation qu'il vit et subit depuis l'enfance : « Je considérais que la situation que vivait le pays basque était la situation, la conséquence d'une violence structurelle qui avait réussi à façonner un territoire, qui avait également réussi à façonner des logiques de subordination et de consentement par rapport à une réalité qui n'était pas naturelle. Le fait que le pays basque ait été relié à deux États, c'est pas le résultat d'un choix partagé par ces populations mais ces choix sont liés à la construction de deux États nations, à des logiques qui dépassaient les réflexions qu'il y aurait pu avoir dans ce territoire. On s'est retrouvé dans une situation dans laquelle le monopole de la violence de l'État ne laissait aucune possibilité pour remettre en question une légalité, et reconstruire une autre légalité qui permette la prise en considération des aspirations de ce territoire ». À plusieurs occasions durant l'entretien, Etan évoque cette dimension structurelle, qu'il associe au franquisme, mais pas seulement, pour rendre raison des modes d'actions mis en œuvre par ETA : « À l'époque, mon engagement dans l'organisation devait avoir pour vocation de construire ce scénario-là [*i.e.* l'évolution de la légalité qu'il interprète comme le résultat d'un rapport de forces], tout en sachant que cela impliquait l'utilisation de certains moyens de lutte qui pouvaient être réprobables [*sic*] pour certains mais qui répondent à une violence structurelle, une violence structurelle qui est toujours en vigueur d'ailleurs ». De la même façon, S. Segio déploie une « conception compréhensive de la violence », lorsqu'il décrit « le système dans lequel nous vivons, le système capitaliste, [qui] est imprégné de violence, il repose sur la violence et se perpétue grâce à elle ». Il se trouve alors conduit à porter un regard critique sur l'opposition entre violence et non-violence : « *on n'est pas vraiment non-violent si on accepte comme normal ou inévitable la violence de l'État, la violence institutionnelle*, les rapports asymétriques et de pouvoir qui sont la norme dans la vie sociale, la violence des rapports économiques, celle entre les sexes, et même celle qui existe entre l'homme et les autres animaux » (nous soulignons).

Ainsi le concept de violence structurelle, tel qu'envisagé par Johan Galtung, semble adapté pour expliquer les activités politiques des acteurs rencontrés, ainsi que la signification qu'ils leur confèrent, d'autant que le texte publié par Galtung en 1969 est, par exemple, traduit en allemand en 1971 et a connu une certaine vogue populaire (Gabriel, 2008, p. 134). Des liens existent entre injustice structurelle et violence, la première étant susceptible d'engendrer la seconde. Mais quelle extension peut-on donner au domaine de la violence, la question de ses limites étant fondamentale, dans les argumentaires de justification de son usage par les acteurs rencontrés ? L'enjeu réside bien dans la place conférée par ces derniers à l'intentionnalité se trouvant au principe des actions infligeant des préjudices à autrui[1]. Quelle pertinence heuristique aurait pour nous une définition de la violence incorporant tous ces maux sociaux ?

La question se pose également lorsqu'il est question de violence sociale et/ou symbolique. Si l'on peut considérer que la coercition physique consiste en une pression dont l'agent a conscience et qui s'opère contre son gré, la violence symbolique est un mécanisme fondamental de la reproduction de la domination voire un présupposé de l'ordre social (inégalitaire), permettant aux dominants de faire l'économie de la domination physique et brutale, dans la mesure où s'opère une complicité de l'ensemble du groupe social (voir Bourdieu, 1992, 1994)[2]. Si la violence physique s'exerce toujours contre le gré de la personne qui la subit, la violence symbolique suppose en revanche son consentement. L'efficacité de ces dispositifs tient à ce qu'ils puisent dans la croyance des agents en leur légitimité, la relation de dépendance devant être idéologiquement justifiée pour être acceptée. Ainsi « la violence symbolique est cette violence qui extorque des soumissions qui ne sont même pas perçues comme telles, en s'appuyant sur des "attentes collectives", des croyances socialement inculquées » (Bourdieu, 1994, p. 188)[3]. Cette violence symbolique est néanmoins constitutive du lien social dont elle cache la conflictualité. Elle assure la paix civile dans une structure inégalitaire des statuts, où l'obéissance est obtenue sans recourir à la force ni physique ni économique.

La violence physique légitime est alors conçue comme indissociable de la violence symbolique, dans la mesure où « les rapports de force les plus brutaux sont en même temps des rapports symboliques » (Bourdieu, 1994, p. 124). Dans le cas des sociétés modernes, les « mécanismes objectifs » – *i.e.* le droit, l'école, les institutions, le marché – usent assez peu de violence physique – si ce n'est contre une minorité dans le cas de violations de l'ordre public – mais reposent sur une violence symbolique, outil de reproduction de la domination. Ainsi l'espace social se construit comme celui de la violence symbolique et la société, en tant qu'articulation d'intérêts conflictuels, se déploie comme le théâtre d'une violence symbolique généralisée, pour l'acquisition et le contrôle des biens rares.

Concernant la mise en œuvre de la violence, les sciences sociales suggèrent un rapport dialectique entre violence physique et violence symbolique qui ferait écho aux analyses bourdieusiennes des sociétés modernes. En particulier, « la modération de la violence physique s'est essentiellement effectuée suivant un dispositif d'auto-contrôle (Sommier, 1996, p. 64),

---

[1] « Le concept de violence structurelle est problématique car il signifie que la définition de la violence est liée au résultat d'un acte (ou à une influence) et non à l'intention ou à l'action actuelle de l'acteur » (Thomas, 2011, p. 1830). L'auteure considère par exemple que « si l'on étend le concept de violence au point d'y inclure les injustices sociales, on parle alors de tout et n'importe quoi » (Thomas, 2011, p. 1836).

[2] « Le pouvoir symbolique, pouvoir de constituer le donné en l'énonçant, d'agir sur le monde en agissant sur la représentation du monde, ne réside pas dans les "systèmes symboliques" sous la forme d'une "force illocutionnaire". Il s'accomplit dans et par une relation définie qui crée la croyance dans la légitimité des mots et des personnes qui les prononcent et il n'opère que dans la mesure où ceux qui le subissent reconnaissent ceux qui l'exercent » (Bourdieu, 1992, p. 123).

[3] La théorie bourdieusienne de « la violence symbolique comme méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives » se distingue « de la théorie foucaldienne de la domination comme discipline ou dressage » (Bourdieu, 1992, p. 142).

s'imposant et se renforçant sous la pression de contraintes extérieures qui rendent toujours plus impératifs le maintien des corps et la maîtrise des émotions. Il y aurait, entre ces deux dimensions, un jeu de vases communicants, le déclin de la première se faisant au prix de l'accroissement de la seconde. C'est précisément sur ce double registre que jouent les acteurs de la violence politique, *i.e.* sur l'opposition violence physique et violence symbolique.

Une fois la notion de violence cernée et son contenu conceptuel précisé, il devient possible d'en proposer une qualification, comme le fait par exemple D. Della Porta (1995) dans une étude comparative entre l'Allemagne et l'Italie, entre les années 1960 et 1980. L'auteure distingue d'une part, l'intensité de la violence, selon qu'il s'agit d'une violence de bas niveau, habituellement non dirigée contre des personnes, ou d'une violence de haut niveau – comprenant notamment les assassinats politiques. Elle identifie, d'autre part, le degré d'organisation de la violence, opposant les formes de violence « spontanées » de ses formes « organisées »[1].

À partir de ces deux variables – degré de violence impliquée dans un répertoire et degré d'organisation des acteurs –, D. Della Porta élabore une typologie à quatre entrées dans laquelle s'articulent : (a) la violence non spécialisée – ou la violence inorganisée de bas niveau ; (b) la violence semi-militaire, encore de bas niveau mais plus organisée ; (c) la violence autonome utilisée par des groupes faiblement organisés qui privilégient un recours spontané à la violence de haut niveau ; (d) la violence clandestine, c'est-à-dire la violence militarisée de groupes qui s'organisent de manière souterraine dans le but explicite de s'engager, dans des formes plus radicales d'action collective. Cette dernière entrée est associée au terrorisme pour autant que le choix de devenir clandestin déclenche une spirale de radicalisation dont on estime qu'elle transforme les organisations politiques en sectes militaires (voir Della Porta, 2010, p. 274).

La question intentionnelle se repose puisque les acteurs ont le choix de poursuivre une action soit de façon violente, soit de façon non violente. Or le système évaluatif d'un agent a nécessairement une prise (considérable) sur son système motivationnel (Watson, 1975, p. 170). Néanmoins l'ensemble des facteurs motivationnels ne se réduit pas à des facteurs évaluatifs. Il se compose également d'éléments émotionnels. Le système évaluatif constitue le point de vue à partir duquel l'agent juge le monde. Il ne peut s'en dissocier *entièrement* de manière cohérente. Pourtant ces deux dimensions sont imbriquées dans la qualification de la violence politique et du terrorisme.

En effet, on a coutume, classiquement, d'instaurer un fossé de légitimité entre l'usage institutionnalisé de la contrainte matérielle au service de l'ordre politique et ses usages protestataires ou contestataires (Braud, 1993). Ce jeu de qualification est symétrique puisque Georges Sorel appuyait sa justification de la violence révolutionnaire sur une même opposition entre force et violence : « nous dirons donc que la force – qu'il condamne – a pour objet d'imposer l'organisation d'un certain ordre social dans lequel une minorité gouverne tandis que la violence tend à la destruction de cet ordre » (Sorel, 1908, p. 169).

Deux questions se posent alors : qu'est-ce que la violence politique ? À partir de quand et comment une violence devient-elle terroriste (voir Crettiez, 2000), la difficulté consistant à ne pas se donner une définition qui dépendrait uniquement de l'objet que l'on souhaite étudier, les phénomènes de labellisation contribuant à construire le phénomène, en même temps qu'ils le décrivent ? La question de la qualification est donc décisive, aussi bien pour les pouvoirs publics que pour les acteurs, car elle porte la possibilité de l'assimilation ou non au terrorisme, laquelle

[1] Cette distinction est assumée par certains acteurs, tels Paolino considérant qu'« il y a une différence […] entre violence politique et lutte armée, et même une différence abyssale. Parce que la lutte armée suppose une organisation, des projets, et même une hiérarchie. La violence politique, au contraire, ne prévoit pas de hiérarchie, elle est spontanée ». Cette distinction conduit en outre à une redéfinition du concept même de violence politique.

n'est pas sans conséquence aux yeux des acteurs, non pas simplement pour des raisons judiciaires ou juridiques, comme nous le verrons par exemple au pays basque nord.

Il est essentiel, pour ces raisons, de trouver une approche simplement descriptive de l'usage de la force et de la contrainte physique, se formulant à l'écart des enjeux de légitimité et de normativité. Cette détermination consiste à proposer un concept unifié de violence politique subsumant des comportements qui ont tous en commun le recours à la contrainte matérielle, et ce *indépendamment des systèmes de légitimation qui les requalifient*. On parvient alors à envisager ce type de violence comme « des actes de désorganisation, destruction, blessures, dont l'objet, le choix des cibles ou des victimes, les circonstances, l'exécution, et/ou les effets acquièrent une signification politique, c'est-à-dire tendent à modifier le comportement d'autrui dans une situation de marchandage qui a des conséquences sur le système social » (Nieburg, 1969, p. 13). Cette approche descriptive conjoint un critère purement matériel, relatif à l'usage de la force, indépendamment du statut de son auteur, et un critère politique : la signification acquise de l'acte ainsi que la signification dont il était initialement investi.

Le recours aux armes, aux explosifs, à la séquestration et aux destructions coïncide avec une gamme d'actions spécifique, dessinant un « répertoire d'action collective », c'est-à-dire un « ensemble limité de moyens d'action qu'un groupe donné ou une société donnée *à une époque donnée* tend à privilégier à « beaucoup d'autres moyens qui pourraient en principe servir les mêmes intérêts » (Tilly, 1977 ; Tilly, 1978, p. 151 *et sqq.*). On a abusivement identifié les groupes étudiés à ce mode d'action, à la fois du fait de leur illégalité mais également en raison de leur caractère spectaculaire. Ces groupes et leurs membres ont pourtant, pour l'essentiel, exploré l'éventail des pratiques protestataires. C'est précisément l'exploration de ces registres qui les a conduits à ne pas renoncer à *l'un* de ces répertoires d'action.

L'analyse de groupes contestataires restreints tend à les assigner à des formes d'action spécifiques. Ainsi AD serait spécialisée dans l'exécution des grands patrons et cadres de l'État, les BR dans la séquestration et l'exécution de patrons, de dirigeants politiques et de juges, PL dans les jambisations, IK dans la destruction de bâtiments, ETA dans la violence indiscriminée. Cette restriction du champ conduit alors les interprètes à se demander pourquoi, parmi le spectre des pratiques protestataires envisageables, les acteurs collectifs, au cours d'une période relativement courte (de quelques années à quelques décennies), se bornent à n'user que d'*une* gamme de modes d'action relativement restreinte (voir Contamin, 2005, p. 4).

Un tel étonnement, pour les groupes reconnus comme « terroristes », tient à l'extériorité à partir de laquelle ils ont été abordés ainsi qu'à l'exploitation de sources secondaires. En effet, tous les acteurs entendus n'ont pas manqué de souligner, au cours des entretiens, la multiplicité des fronts politiques, sociaux et, dans le cas du pays basque, culturels sur lesquels ils s'étaient engagés, y compris à des époques où la violence s'exerçait avec une intensité supérieure. Ainsi ETA, lors de sa première assemblée en 1962, définit cinq fronts d'action, dévolus aux publications internes et à la communication, à l'analyse, à la propagande de masse, aux activités et actions légales et enfin aux actions illégales. La Ve assemblée, qui se tient en 1966-1967, redéfinit quatre fronts, respectivement culturel, politique, syndical et militaire, cette dernière strate ne résumant pas l'ensemble des actions de l'organisation. La conjonction des répertoires d'action permet à certains acteurs comme Louisa, interrogée sur sa première action illégale, de relativiser le rôle des actions les plus spectaculaires[1]. La complémentarité des actions est très

[1] « Pour moi, l'histoire, c'est une autre, c'est pas les actions à mener… c'est tout ce que tu as fait pour y arriver. C'est pas le cas particulier, si tu as tué à quelqu'un, si tu as mis une bombe… C'est pas raconter ça. Pour moi c'est plus fort que tout ça la lutte. Ce sont des anecdotes dans la lutte. Il y a par exemple la lutte contre la centrale nucléaire de Lemoiz, tout ça qu'on faisait de rentrer… dans le bureau, ta ta ta… Ça se faisait, il fallait le faire. Comment te dire ? Comme ça, on est arrivé que la centrale nucléaire de Lemoiz avec l'aide de la lutte armée… La côté basque… parce qu'il y avait des autres projets… Tous les projets se sont arrêtés. Tu vois. On veut construire un pays sans énergie nucléaire, sans ça, sans ça, sans ça. Ça a été clair, à ce moment donné de l'histoire de notre

marquée du côté basque, qu'il soit question de la lutte pour la création des *Ikastolas* – écoles en langue basque –, de la promotion de la culture basque, de maisons d'édition, de la mise en place de coopératives et d'institutions politiques locales à vocation participative.

Le choix de certains répertoires d'action plutôt que d'autres dépend à la fois de facteurs structurels, relativement stables, à court et moyen terme, mais également de facteurs cognitifs, tels que l'expérience accumulée dans des actions collectives antécédentes, que ce soit directement ou au travers de l'observation voire de l'étude de groupes similaires[1]. Ainsi la rigidité relative des répertoires d'action collective tiendrait d'abord à la tendance des acteurs collectifs à préférer user des formes d'action qui leur sont les plus familières, notamment en ce que ce sont celles dont ils pensent avoir la meilleure maîtrise. On considère alors que face à un mécontentement, la sélection du (ou des) mode(s) d'action approprié(s) relèverait d'une forme de « cela-va-de-soi préréflexif », d'un certain « sens pratique » plus que d'un véritable choix (voir Contamin, 2005, p. 5). Dans le cas qui nous occupe, le rapport à l'expérience passée ou la « préférence pour la familiarité » (Tilly, 1978) explique, par exemple, la conviction que la violence est un mal historique et constitue, plus largement, l'un des principaux éléments d'explication de l'adhésion à ce répertoire d'action collective plutôt qu'à un autre.

γ. Analyse de discours

L'exploration de l'interprétation, par des individus condamnés pour des faits de terrorisme, de ce qu'est, pour eux, la violence est instructive en matière de lecture des rapports sociaux depuis une perspective minoritaire ou marginalisée[2]. Elle permet de préciser et de confirmer le statut conféré à la violence, par les membres de ces organisations armées, mais également de souligner la pluralité et l'hétérogénéité des approches de la violence, en leur sein, au-delà de la seule diversité des interprétations du concept. Nous accorderons une attention particulière à la lecture négative de la violence comme mal nécessaire, dont la nécessité s'ancre dans les interprétations rétrospectives de l'histoire. Cette lecture permettra de nuancer l'image répandue d'individus inconscients, fascinés par les armes et la violence. Nous nous arrêterons également sur la redéfinition récurrente de la violence comme violence sociale et symbolique, celle-ci jouant le rôle de médiation argumentative et conceptuelle – *i.e.* de cadre d'interprétation – permettant aux acteurs de déployer une logique d'« inversion de l'origine de la violence ».

Ainsi que nous l'avons précédemment souligné, la violence est fréquemment considérée, par les acteurs, comme une nécessité historique. Cette lecture trouve des raisons idéologiques, théoriques, intellectuelles mais traduit aussi le vécu d'un contexte historique singulier, en particulier en Italie et au pays basque sud. Du côté italien, l'atmosphère insurrectionnelle des années 1970 était perçue par nombre de militants à partir d'un sentiment de tension créée par l'État italien. Les analyses historiques confirment ce vécu. Ici comme dans d'autres situations,

---

pays, de la lutte, ce qu'il fallait faire à ce moment-là. Ça s'explique parce qu'on veut pas un pays comme ça. Ce sont des choses concrètes » (Louisa). Rappelons qu'une bombe posée par ETA en protestation contre la centrale a tué accidentellement un ouvrier.

[1] C. Tilly (1978) propose une qualification typologique des répertoires d'action collective en quatre entrées : (a) dans le « modèle de pure efficacité », le groupe adopte les moyens les mieux adaptés aux fins poursuivies, sans tenir compte des moyens d'action qu'il a déjà employés. (b) Le « modèle de répertoire rigide » désigne en revanche une récurrence des modes d'action qui seraient, en l'occurrence, les plus familiers au groupe. S'y associent deux modèles intermédiaires : (c) le « modèle de répertoire flexible » et (d) le « modèle d'avantage à la familiarité ».

[2] Nous posions, dans chaque entretien, la question : « Qu'est-ce que la violence pour vous ? » ou, de façon plus familière : « C'est quoi la violence pour vous ? ». Sur les réponses proposées, voir annexe 3, tableaux 4 et 5.

le cadrage de la situation, par les acteurs, en termes de situations prérévolutionnaires a contribué à les pousser vers la confrontation, ainsi qu'en témoigne A. Stella[1].

Ce cadrage et la perception du contexte historique, faisant écho à une interprétation de la violence comme nécessité historique, fit peau neuve avec le concept de guérilla urbaine, forgé à la fin des années 1960 par Carlos Marighella dans son *Manuel du guérillero urbain* (1969). L'action violente s'inscrit alors et se conceptualise dans le cadre d'une guerre de classe. Elle incarne une technique de confrontation mobilisée par les organisations révolutionnaires, en particulier la RAF (Steiner et Debray, 2006) ou AD, dont l'objectif est de dépasser la radicalité discursive et le militantisme antiautoritaire, en opérant un travail de propagande armée (Bugnon, 2012, p. 250), comme nous le verrons plus en détail ultérieurement.

Quand bien même les acteurs seraient convaincus de la nécessité d'en passer par un moment d'affrontement avec le système en place, cette disposition intellectuelle ne signifie pas qu'ils envisagent, unanimement et sans cas de conscience, le recours aux armes. Contrairement au portrait souvent dressé des terroristes, tels Jean-Marc Rouillan (voir Guibet Lafaye, 2017a), la folie ou la passion des armes n'est pas largement répandue parmi les individus ayant participé à des organisations terroristes. Bien au contraire, elle se trouve plutôt considérée comme un « mal nécessaire », face auquel toutefois les individus n'accepteront pas de reculer[2]. Ce mal nécessaire est systématiquement rapporté au rang d'outil, comme le souligne Patxi interrogé sur la violence :

> « Évidemment c'est catalogué comme violence, c'est un moyen… C'est un mal nécessaire : il faut faire parler de nous, il faut faire du bruit. C'est pas pour faire du mal, blesser, faire du sang. Ça a jamais été de faire du sang. Il peut y avoir des dommages collatéraux. Ça, je le nie pas. Rencontrer les gendarmes. Quelqu'un, il aurait pu être dans une maison qui pète. Ça peut arriver. Pourquoi pas mais… c'est pas le but. La violence, c'est effectivement pour nous quelque chose d'illégal qu'on fait, et qui est sensée faire parler d'elle et montrer du doigt : " là on a un problème. Il y a en qui la ramène" parce qu'il y a que ça qui fait bouger le monde. Il y a que ça… qui peut faire bouger le monde vite. Sinon il faut attendre les votes, les élections… 50 ans quoi, des générations ! Donc ça fait griller des étapes. Et c'est malheureux mais c'est toujours dans le bon sens. Ça va pas faire régresser le truc. C'est malheureux ! Ça fait booster, ça booste, tout. Alors il faut pas qu'il y ait des dégâts sinon c'est l'effet inverse. »

Les entretiens mettent en évidence l'ambivalence des attitudes à l'égard de la violence et suggèrent une prise de distance avec le lieu commun affirmant l'attrait fatal et meurtrier pour les armes parmi les « terroristes »[3]. Cette ambivalence est présente, y compris au sein de groupes

---

[1] « Il est difficile de l'expliquer, de le comprendre sans l'avoir vécu. Si l'analyse des facteurs du recours à la violence est compliquée, quiconque ayant fréquenté le mouvement ouvrier et étudiant au début des années 1970 sait qu'on y respirait un air insurrectionnel, que pour des millions d'Italiens la révolution était à l'ordre du jour, et que celle-ci n'était "pas un dîner de gala, mais un acte de violence" (comme disait Mao). Nous allions peu à peu nous en convaincre en pensant aux révolutions française, russe, chinoise et, enfin, cubaine. On entendait comme un son de tam-tam, de plus en plus fort et diffus, d'appel aux armes » (Stella, 2016, p. 81). « La réflexion visant à considérer comme juste l'emploi de la violence (de la « force », disions-nous pour la positiver) n'était pas seulement alimentée par des événements nationaux ou internationaux. La tension, l'escalade dans l'affrontement social étaient palpables dans le plus petit coin d'Italie, comme par exemple à Torrebelvicino, un village près de Schio où, le 12 mars 1970, un homme de main des patrons de l'entreprise métallurgique Chioccarello avait tiré plusieurs coups de feu sur les ouvriers qui tenaient un piquet de grève devant l'usine, blessant sept grévistes » (Stella, 2016, p. 84).

[2] Voir Laurent supra 4.3.2, δ, p. 200, note 1* dont le discours esquisse de façon sous-jacente la figure de l'inversion de l'origine de la violence.

[3] De ce point de vue, les acteurs sont unanimes comme le résument les propos d'Alexis : « c'est un moyen, un moyen. C'est d'abord un échec de fonctionnement démocratique. Pour moi, c'est ça. À partir du moment où vous êtes amené à utiliser une forme de violence ou la violence, c'est que quelque chose n'a pas marché dans le fonctionnement démocratique d'un État parce qu'il n'y a aucune de raison d'utiliser la violence dans une démocratie et une légalité… qui vont de pair. Il y a aucune raison. C'est un échec, c'est un échec du modèle démocratique, forcément. Ensuite partant de notre part, c'était un moyen, c'était *un moyen de conscientisation*. Même

comme ETA, organisation déclarée terroriste la plus importante en Europe occidentale[1]. Sa taille n'explique toutefois pas à elle seule la variété et l'hétérogénéité des attitudes normatives, stratégiques et politiques à l'égard de la violence. Interrogé sur cette dernière, Julien propose une réponse toute en nuance :

> « Violence, une bonne question. Violence… violence politique, c'est une réaction à des situations d'injustice… qui donnent un besoin ou une nécessité de réagir. Si violence, ça suppose d'admettre que le monopole de la violence, il vient de la structure établie, ça veut dire une chose. Donc si on est dans le fait qu'on doit contrer la violence exigée pour maintenir le *status quo*, c'est la violence ou la réponse ? C'est une question. Violence… pacifiste, j'entends. Confrontation, il doit y avoir sinon il y a pas de changement de *status quo*. Mais autre chose, c'est *l'expression de cette confrontation. L'expression de cette confrontation, qu'elle soit violente ou non, ça dépend plutôt des conditions*. Nous, quand même, comme population, comme société civile, on n'a pas les moyens d'exercer la violence comme il faut. Donc on est toujours en dame[2]. C'est intéressant d'utiliser la violence ? Non. En général, non. Ça peut y arriver qu'on n'a pas d'autres moyens pour s'exprimer ? Oui. C'est différent. Donc la violence, il faut l'éviter parce que ça nourrit les bases idéologiques de ceux qui détiennent le monopole de la violence. Donc là on rentre dans un débat assez tordu. Ce qui nourrit la confrontation nourrit la production d'armes, nourrit le lobby [de l'armement], le lobby nucléaire, etc. On fait même en défaveur à la justice sociale… à la possibilité de changement dans la planète. Que ça puisse se faire sans ? Ça m'étonnerait. Mais au départ, comme position d'honnêteté, je crois que non. Nous, on est plutôt depuis un moment dans la logique de : il faut éviter que ça soit un recours argumenté. *S'il y a recours à la violence, il y aura recours à la violence, c'est parce qu'il y a pas d'autre issue*… Je suis contre le monopole de la violence par le *status quo*. Je crois pas que c'est pas un moyen légitime. C'est un moyen légitime quand il le faut. Autre chose, c'est que les contradictions qu'il t'amène, si elles sont assumables, dans un moment ou non. Si ça travaille en faveur de la justice, de la possible création d'une alternative commune, à une base sociale, ou si ça nourrit les éléments qui vont aliéner tous ces gens-là parce que c'est un recours facile de montrer les images et dire : "là c'est une barbarité"… ».

Le recours aux armes est toujours présenté comme le moyen de dernier recours, dans une situation d'échec du dialogue, ce paradigme étant présent dans chacun des pays étudiés[3]. La violence devient alors un antonyme du dialogue, de la communication. Elle constitue un mode d'affirmation de soi dans un rapport de force où l'enjeu est la liberté ou la survie ainsi que l'évoque Federico, interrogé sur la violence et prenant Hegel pour référence (voir supra 3.2.2,

---

nous, une grosse charge qui fait tomber tout l'immeuble de promotion immobilière… Ils recommenceront s'ils ont envie de recommencer. C'est fait pour marquer les esprits, pour faire un peu peur à ceux-là et pour conscientiser ou essayer de conscientiser les gens en disant : voilà, on n'a pas fait ça par plaisir mais on a fait ça parce qu'à ce moment-là, il n'y avait aucun moyen d'enrayer ça. Il n'y avait aucun moyen parce que le mouvement abertzale n'était pas vraiment fort et ne l'est toujours pas. Ça n'est pas les résultats électoraux en trompe l'œil qui… Si le mouvement abertzale, ayant une plus grande assise sociale, sociétale à l'époque, avait pu enrayer ça – je sais pas – par des moyens juridiques, par des blocages… par la non utilisation de moyens armés, c'est mieux. Un jour, j'avais répondu à Bruguière, le juge Bruguière, qui m'a demandé : "qu'est-ce qui vous convaincrait d'arrêter la lutte clandestine ?" Je lui avais répondu : "le fait qu'il n'y ait aucune raison qu'elle n'existe. Le but d'IK – il avait été très surpris – c'est de faire en sorte qu'il n'ait pas besoin d'exister". C'est une argumentation un peu ampoulée. Le but d'une organisation comme IK c'était que faire en sorte qu'il n'ait pas besoin d'en arriver à utiliser les moyens de la violence clandestine ».

[1] Vicenzo s'en fait l'écho : « dans tous les militants d'ETA que j'ai côtoyés, […] il y a aucune apologie de la violence. […] *Tu le fais parce que tu dois le faire* ».

[2] Expression qu'il emploie souvent, c'est-à-dire qu'on subit souvent les dommages, les conséquences négatives.

[3] Voir Ludwig pour l'Allemagne et A. Franceschini pour l'Italie.

a.1, p. 70*)[1]. Certaines formes de non reconnaissance voire d'oppression – ressenties ou effectives – peuvent être à l'origine de cette affirmation (voir infra Thierry, Margareth). L'inscription de la violence dans un rapport de force et le fait qu'elle ne se soit pas, dans ces groupes, exercée pour elle-même mais placée dans un cadre d'autocontrôle, est déterminant dans les cadrages interprétatifs. Les discours tendent à dévoiler la violence du pouvoir, de l'ordre des dominants[2], la violence tue et silencieuse de l'ordre social. Ces interprétations de la violence sont prépondérantes dans les discours recueillis qui soulignent abondamment la violence du pouvoir et de l'État mais également celle associée aux rapports sociaux de domination (voir annexe 3, tableaux 4 et 5).

La violence du pouvoir, de l'altérité – ennemi ou adversaire – est le prérequis de la légitimation de son exercice, dans les groupes d'extrême gauche et de libération nationale. Cette prémisse est immédiatement affirmée par Gabrielle, dans l'approche qu'elle en propose : « la violence, c'est d'abord la violence du pouvoir. La violence, la vraie violence, c'est le pouvoir de ceux qui sont installés, et qui écartent tous les autres qui sont en contradiction, en désaccord avec eux, d'une façon ou d'une autre ». Dès lors, l'opposition violence physique *vs.* violence sociale est fortement investie par les acteurs, comme un enjeu à la fois descriptif et normatif, ainsi qu'en atteste le discours de Sylvain :

> « C'est pas nous qui sommes violents, c'est eux, en face. La violence, elle est partout dans le monde. La violence, c'est pas casser une vitrine. Pour moi, c'est pas ça la violence. La violence, c'est la loi travail[3], ça c'est de la violence. Licencier les gens, les foutre au chômage, ça c'est de la violence. Le mec qui bosse… qui se lève tous les matins, qui se tape 2 h de transport aller, 2 h de transport retour, pour aller se faire chier dans une usine de merde, ça, c'est la violence, de la vraie. Mais bon, ils ont un discours sur la violence qui est trop facile »[4].

La conscience d'une violence sociale et symbolique est prégnante chez les acteurs de l'extrême gauche mais également de minorités dominées comme au pays basque[5]. Une distinction est nettement perçue et mise en exergue entre, d'une part, la violence physique, spectaculaire qui est plutôt le fait des classes populaires et, d'autre part, la violence sociale, interclassiste, invisible mais aux conséquences plus destructrices[6]. Rencontrés pour leurs

---

[1] « La violence, c'est où les mots finissent. Lorsqu'il y a un intérêt conflictuel, contradictoire et conflictuel, irrémédiable. La violence est le passage de l'exercice de la dialectique verbale à l'utilisation de n'importe quel moyen disponible. Ça, dans l'histoire humaine, c'est la normalité, malheureusement. Aujourd'hui on stigmatise si ça arrive chez nous mais, me semble-t-il, il n'y a aucun lieu dans le monde où l'on n'a pas de problème de violence conflictuelle, c'est-à-dire justifiée par des raisons par ceux qui sont là. Je fais de la philosophie, mais bon… La tragédie, c'est un affrontement entre deux raisons, car sinon c'est de la comédie. Dans la comédie, si l'un a raison et l'autre a tort, c'est facile… L'affrontement entre deux raisons où il n'y a pas de solution négociée, impliquant un affrontement… Deux intérêts, deux raisons fortes, incompressibles [*incomprimibili*]… » (Federico). Voir aussi Mario.

[2] Voir A. Stella, Gabrielle, Damien.

[3] Allusion à la loi n° 2016-1088 du 8 août 2016 relative au travail, à la modernisation du dialogue social et à la sécurisation des parcours professionnels, dite loi El-Khomri.

[4] La perception de la violence comme inhérente aux rapports sociaux et intersubjectifs, faisant notamment écho à la conception bourdieusienne de la violence symbolique, se retrouve de part et d'autre des Alpes, comme le montre le discours d'Éric : « La violence… malheureusement, elle existe dans les rapports sociaux, elle existe de manière très variée, cela va, comment dire de la violence qui n'est pas évidente mais implicite, par exemple avec certaines règles et… elle existe partout, disons, dès qu'il y a des relations sociales, il y a certaines choses qui sont imposées de manière arbitraire. […] Quand le rapport entre deux personnes ou entre deux groupes sociaux cesse d'être consensuel et devient arbitraire, alors, c'est à ce moment-là qu'à mon avis tout commence ». Voir aussi Damien.

[5] Voir Laure, Mathieu.

[6] Héloïse le résume bien : « La violence de l'ouvrier […], elle se voit parce qu'il aura un geste impulsif. Ça sera monté en épingle alors que la violence du patronat ne se voit pas. Ce sont des choses décidées. La violence, c'est faire violence aux gens… C'est priver les gens de bouffer… Refuser les migrants, c'est de la violence. Gagner des milliards et laisser des gens affamés, c'est de la violence. J'enfonce des portes ouvertes là. C'est-à-dire que c'est banal, c'est une évidence. La violence n'est pas que le geste ou l'emploi de certains moyens ». Voir aussi Vincent.

activités terroristes ou violentes, ces acteurs dénoncent principiellement la violence d'État, celle des forces de l'ordre mais surtout la violence systémique. Sur les 99 réponses recueillies, 20 dénoncent la violence d'État et 23 la violence structurelle (voir annexe 3, tableau 5)[1]. Les usages du mot « violence » sont dénoncés au même titre que ceux de « terrorisme ». Le premier terme est stigmatisé comme un instrument de délégitimation de l'ennemi. Les personnes interrogées trahissent une conscience du monopole de la détermination des significations par le pouvoir étatique et médiatique. Elles suggèrent de décaler le regard pour dénouer l'identification de la violence, par exemple, au sang, au fait de « faire couler le sang » (voir X. supra ou Vincent) et rappellent l'existence d'autres formes de violence que celle des coups, condamnée comme caractéristique des mauvaises pratiques des classes populaires (voir Ziggy).

L'extension du champ de pertinence de la violence d'une conception « minimaliste » vers une interprétation « compréhensive » est nodale dans les argumentaires de légitimation mais avant tout dans le cadrage des situations vécues par les acteurs. Ce cadrage est précisément ce qui les enjoindra à passer à l'action, comme le suggèrent les propos de Thierry, convaincu que l'indépendance du pays basque n'était pas accessible sans violence :

> « La question est restrictive : c'est quoi la violence ? Si la violence, c'est enfreindre les lois qui nous ont été imposées par les États dominants, oui. Là, si c'est ça la violence, pour moi c'est la désobéissance, c'est la révolte. C'est différent. La violence, c'est ce qu'on nous impose nous depuis des siècles en reniant notre peuple, en nous donnant pas le droit à l'auto-détermination, qui est un droit reconnu par les Nations Unies. C'est ça la violence, la première violence, ensuite on répond à cette violence par la révolte et par la désobéissance, par l'action… armée, par l'action de résistance. Est-ce qu'on peut aujourd'hui… réussir sans cette résistance, sans cette action, je crois pas. Après, que dans différentes périodes de lutte, cette action de résistance peut prendre différentes formes. Les moyens qu'on a utilisés, nous dans les années 80-90, ne sont plus, à mon avis, adaptés à la société moderne, aujourd'hui surtout avec ce qu'on entend avec d'autres barbaries. Aujourd'hui, ces moyens ne sont plus compris comme ils l'étaient. Je pense qu'aujourd'hui il faut utiliser d'autres moyens de résistance. Ils sont à inventer mais partout de part le monde, face au pouvoir central, face au pouvoir il a fallu résister, et surtout créer des rapports de force. C'est surtout ça qui est important. Quels moyens on utilise, c'est secondaire pour moi. Ce qui est important surtout c'est quel rapport on crée avec l'État pour l'obliger à discuter avec nous et à dialoguer, et à trouver un compromis, une résolution. »

L'institution de l'antériorité de la violence systémique, comme de la violence du pouvoir, fait surgir la figure rhétorique de « l'accusation des accusateurs » (Sykes et Matza, 1957), lesquels pourront même être considérés comme le facteur ayant poussé les acteurs (*i.e.* les « terroristes ») vers la violence dont ils sont accusés. Cette figure consiste, non pas à justifier ses propres méfaits, mais à s'en prendre aux mobiles de ceux qui condamnent vos actes. Se voient alors dénoncés politiques et gens de pouvoir, policiers et patrons, exploitants et dominants de tous horizons. L'opération consiste à récuser la légitimité de ceux qui dénoncent les agissements, non pas tant pour atténuer la rigueur des sanctions encourues, que pour faire passer l'illégalité de la conduite

[1] Voir Rebecca ou Peter : « ce qu'on met en avant, c'est ce que l'État met en avant : on arrête un gamin de 15 ans parce qu'il a fait des trucs sur son iPhone, mais il y a entre temps trois femmes battues qui se font descendre et trois gamins qui sont tués par leur parents. Ça fait partie de la violence de cette société qui est la violence du capitalisme ». Voir aussi Marie. Le dévoilement du lien inhérent entre pouvoir et violence constitue un argument qui permet à certains dissociés italiens de prendre leur distance avec les engagements endossés durant leur jeunesse : « pour moi, à l'heure d'aujourd'hui, la violence est un instrument indissolublement lié au pouvoir. Donc qui est, disons, exercée par celui qui détient le pouvoir et exercé imprudemment par celui qui voudrait conquérir le pouvoir. Aujourd'hui, je me sens, si je puis dire, critique du pouvoir lui-même en tant que catégorie conceptuelle et pratique, et donc je conçois la violence en toutes situations comme indissociable d'une forme de pouvoir. Que ce soit le pouvoir qu'il utilise ou que ce soit le contre-pouvoir, de toute manière, la violence est un instrument qui ne permet pas de transformation [positive] » (Alexandra).

au second plan. Ce paradigme est à l'œuvre dans le discours de Sylvain, interrogé au cours d'un second entretien :

> « Je suis pas un mec violent, comme Damien. On n'est pas des mecs violents. Yvon, c'est pareil…
>
> - C'est quoi la violence ?
>
> La violence ? C'est foutre des gens au chômage, licencier. C'est ça la violence. Gabrielle, elle le dit, elle me l'a dit, *la violence, ils nous l'ont imposée*. Je pense qu'elle a pas tort. […] Ça peut pas se régler autrement. Je pense qu'il y aura toujours un affrontement, tu le vois dans l'histoire. Faut être prêt. Faut pas se raconter d'histoire ».

L'extension de la détermination de la violence peut aller jusqu'à une superposition de ses bornes à celles de la contrainte, cette extension permettant alors de comprendre pourquoi pour d'autres acteurs et de façon implicite la violence sera d'abord et avant tout une violence sociale[1]. Ces cadrages et ces postures peuvent donner lieu à des distinctions définitionnelles entre les formes de violence socialement déployées, opposant par exemple la violence au sens révolutionnaire et la violence au sens de la morale bourgeoise (voir la première déclaration « officielle » de la RAF : RAF, 1977b ; Schubert, 1971, p. 106). Elles appellent, comme nous l'avons vu précédemment, une logique et une rhétorique de l'auto-défense, de la violence défensive (voir supra 4.3.1)[2].

La multiplicité des significations conférées à la violence, dont nous avons précédemment fait un état des lieux non exhaustif, permet de comprendre la diversité des fonctions dont elle est investie, y compris par des individus membres des mêmes organisations clandestines. Ces significations traduisent, dans certains cas, des valeurs positives. Dans cette mesure, l'usage de la violence renvoie, de façon récurrente, à la figure de l'hyper-sujet. En d'autres termes, les individus, devenus acteurs de leur propre vie grâce à leur engagement politique, tendent à interpréter le concept de violence, en lui donnant un excès de sens, voire une plus grande légitimité (voir Toscano, 2016, p. 213). La notion d'hyper-sujet renvoie à la typologie proposée par Michel Wieviorka, distinguant cinq types de relation à la violence (Wieviorka, 2004, p. 288-303). Dans certaines expériences, celle-ci est avant tout comprise comme une perte de sens, comme si un ensemble préexistant de sens se dissolvait, alors qu'un nouveau sens était encore flou. Wieviorka illustre ce cas de figure avec le « terrorisme », considérant la violence terroriste comme l'expression d'une « perte de sens [qui] passe par des mécanismes dans lesquels la distance se creuse entre le protagoniste de la violence, en tant que gestionnaire auto-proclamé des significations des luttes sociales et politiques, et ces luttes » (Wieviorka, 1986, p. 197). Dans ces situations, le « sujet fluctuant » ne peut pas, ou plus, devenir un sujet. Lorsque la violence s'épuise dans l'obéissance et la soumission à l'autorité, l'action est définie par la passivité et l'indifférence. C'est le cas de la désubjectivation du « non-sujet ». Dans d'autres expériences, la

---

[1] « La violence, c'est contraindre quelqu'un à faire ce qu'il ne veut pas. Contraindre une autre personne à… obliger quelqu'un à être ou à faire certaines choses qu'il ne veut pas faire, précisément. Ça, je te le répète, cela heurte beaucoup l'idée que je me fais de l'homme » (Demis). Cette équation serait également endossée par Jacques, pour qui « la violence, c'est l'expression d'une volonté imposée » ou par Thierry qui déclare : « la première violence, c'est la violence qu'on nous impose, mais au quotidien … certains, à un moment donné, par leur pouvoir, leur supériorité militaire ont fait que ce petit territoire a été partagé sur deux États, et que eux aujourd'hui nous disent : "vous vous devez disparaître, vous n'avez pas le droit d'exister en tant que Basques, votre langue vous la parlez à la maison ou entre copains mais dans la vie quotidienne, cette langue elle n'a aucun sens", pour moi c'est ça la violence. Ce qu'on nous impose. Je dis pas que le peuple basque ou être basque, c'est meilleur ou mieux ou plus beau que les autres, mais laissez-moi choisir ! J'ai le droit moi de dire ce que je veux être. Ça va pas plus loin ».

[2] « La violence révolutionnaire, c'était la réponse à ce qu'on nous impose par la force. C'est une manière de nous défendre, [défendre] ce que nous sommes, notre identité, notre culture, notre volonté. Si on [l'État] veut nous imposer sa loi, on va nous affronter toujours. Je ne reconnais pas la seule violence de l'État, la violence unique, le monopole de la violence » (Ilyann).

violence n'a pas d'autre sens que le plaisir qu'elle procure. Elle ne peut alors être comprise qu'en référence à elle-même et devient une fin en soi. Wieviorka parle alors d'« anti-sujet ». Dans d'autres circonstances enfin, la violence est une question d'auto-préservation de la personne et se produit, lorsque l'individu est dans une situation de danger grave. Il est alors question de « violence fondamentale ». Le dernier cas est celui de l'« hyper-sujet » qui investit la violence d'un excès de sens et dont certains des témoignages recueillis semblent offrir une illustration quoiqu'ils soient minoritaires. L'analyse menée montre pourtant que la violence est plutôt conceptualisée par les acteurs soit comme un outil défensif, une réaction à une violence ou une oppression originelle, soit comme une violence structurelle, sociale ou institutionnelle, liée au pouvoir et à l'État.

Chapitre 5 - Une éthique individuelle de l'action : la posture du radical « conséquent »

« De toute façon, la vraie question est, pourquoi les gens *ne* se révoltent *pas* – non ? » (Karl)

Envisager l'éthique de tout acteur politique ainsi que les modalités de son engagement requiert d'aborder les conceptions de la liberté et de la responsabilité sous-jacentes à ce dernier et de les appréhender du point de vue de l'acteur. Elle requiert également de considérer le rapport de l'individu à son environnement et le sens qu'il lui donne, la rationalité et les affects, l'élargissement de la notion d'intérêt par rapport à sa seule dimension utilitariste ainsi que nous l'avons envisagé au chapitre 2 (2.3.1).

La question de la responsabilité soulève celle de l'imputabilité et se réfère à des devoirs ou à des obligations liées à un statut. Les développements de philosophie contemporaine, notamment appliquée, ont envisagé une interrogation également pertinente dans notre cadre : faut-il adapter la notion de responsabilité à des contexte où les actes, outre qu'ils peuvent entraîner des risques considérables, impliquent des conséquences dépassant très largement les intentions des acteurs (voir Neuberg, 2004, p. 1680) ? Au regard du droit pénal, est responsable d'un acte illicite le sujet, désigné conformément aux critères fixés par la loi, comme le support de la sanction. Si la plupart des individus interrogés ont été reconnus coupables au regard de la loi, nous envisagerons ici ce qu'ils considèrent avoir été de leur responsabilité morale dans les actes commis et, principalement, s'agissant de leur engagement.

On a coutume de considérer que les individus font ce qu'ils font non pas *uniquement* à cause de la « théorie » explicative qu'ils ont élaborée mais à cause du profit réel qu'ils en retirent – conformément à une rationalité « utilitaire » – en ce qu'ils optent pour certaines conduites, *i.e.* certains moyens, afin de parvenir à des fins précises, associées à des profits. Pourtant les acteurs rencontrés, tous appréhendés pour des faits de terrorisme, associent leur action politique à une *revendication morale*, à partir de laquelle il devient possible de déployer une interprétation de l'engagement qui n'en fasse pas le simple reflet mécanique de dispositions acquises, le seul fruit d'un calcul rationnel ou de la recherche d'un profit. Le recueil de matériaux empiriques constitue alors une option méthodologique pertinente, du fait de la dimension réflexive de l'entretien biographique et du recul temporel.

Ce retour réflexif, mené lors des entretiens, sur les origines de leur engagement, autorise une étude des processus de politisation des acteurs, des conditions de l'engagement et du passage à l'action, ces transformations étant susceptibles d'être abordées dans une perspective de sociologie de l'éthique. Ce passage – qui coïncide avec l'entrée dans l'illégalité, l'usage de moyens dits violents voire la clandestinité – est conçu subjectivement comme la réponse d'une injonction à l'action. Au regard de leur éthique personnelle, de leur éthique de vie, ces acteurs vivent comme un devoir le fait d'entrer dans l'action[1]. Nous montrerons que ne se pose pas, au cœur de l'engagement des acteurs, la question de pourquoi s'engager mais plutôt de comment ne pas le faire, dévoilant d'une part un militantisme moral et appelant, d'autre part, une sociologie de l'éthique pour analyser ces dispositions. L'*ethos* de ces militant.e.s consiste alors à ne pas pouvoir faire autrement. La valeur de leur engagement passe par la prise de risque et la mise en conformité des croyances et des actes, conformément à une « éthique de responsabilité », menant à la formulation d'un devoir moral.

[1] On pourrait objecter en interrogeant le pourquoi de la violence. La réponse tient dans le fait pour ces acteurs d'avoir éprouvé les limites de l'action légale et non violente. Parce qu'ils ont la conviction, du fait de leur expérience et de leur parcours, de l'impossibilité de faire basculer le système ou de changer significativement une situation jugée injuste ou oppressive, ils choisissent d'élargir le spectre de leurs moyens d'action au-delà des limites de ce qui est légalement autorisé.

Le présent chapitre interrogera la nécessité d'agir, appréhendée au niveau microsocial, c'est-à-dire le moment du « motivational framing » ou encore les cadres d'interprétation qui posent, pour l'acteur, la nécessité de l'action. Ce moment a été partiellement négligé par les études sociologiques et plutôt investi par une psychologie des acteurs (voir Sommier, 2012, p. 19). Dans le cas allemand, la nécessité de l'engagement et de l'action ont été soulignées à l'occasion de la manifestation, ultérieure à la mort d'Holger Meins des suites d'une grève de la faim, en Allemagne le 9 novembre 1974 (Sommier, 2008, p. 85 ; RAF, 2008, p. 26). Lors de la manifestation, cette mort a été mise en parallèle avec celles de prisonniers d'Auschwitz. Ce parallèle a également été perçu en France par certains membres d'AD qui se sont alors sentis appelés à l'action[1]. Ainsi une lecture de la persistance du nazisme, dans les pratiques de l'État allemand de l'époque, se voit esquissée. Face à une telle interprétation ou lecture historique, s'imposent la nécessité d'agir et le fait de ne pouvoir reculer devant l'idée de résister et de se battre. Le parallèle établi produit un effet performatif. Il force l'engagement alors vécu comme une obligation morale et un devoir devant l'histoire[2].

Les extraits d'entretien sur lesquels nous nous appuyions permettent d'aborder le versant subjectif de l'obligation, c'est-à-dire le rapport du sujet à l'obligation, « le *sentiment d'obligation* en tant que face subjective du rapport d'un sujet à des normes » (Ricœur, 2004, p. 689)[3]. L'action politique, y compris lorsqu'elle est jugée violente, résulte alors d'un impératif vécu par le sujet comme une nécessité à laquelle il doit répondre. Il se perçoit comme obligé eu égard à certains principes formant un ensemble normatif et donne son contenu à la morale dont il se revendique.

5.1 ÊTRE « CONSEQUENT », C'EST AGIR

L'éthique du révolutionnaire « conséquent » est-elle le fruit d'une élaboration normative par le groupe, d'une adhésion individuelle à une idéologie préexistante (voir infra Netchaïev, 1868) ou l'expression de valeurs et de convictions individuelles, voire d'un tropisme individuel ?

5.1.1 L'impératif catégorique de l'action

L'action instituée en devoir moral : « être conséquent » ou la vérité de la morale révolutionnaire.

Quoique de prime abord très éloignés de la morale kantienne, les individus rencontrés tendent à exprimer une éthique faisant écho à la doctrine kantienne et, en particulier, à l'impératif catégorique kantien : tu dois donc tu peux (Kant, 1793, VI, 49-50, p. 66). Sans affirmer que l'éthique révolutionnaire ou de libération nationale réponde strictement à cet impératif catégorique[4] – dans la mesure où le point de « l'universalité » de la loi à laquelle il s'agit de se soumettre demeurerait à discuter – on trouve néanmoins, dans certains des

[1] « J'ai ouvert le journal et j'ai vu le cadavre d'Holger Meins. Ça, je m'en rappellerai toujours. C'est là ce moment que je me suis dit que c'était trop et que j'ai décidé, avec mon amie de l'époque, la mère de mon fils, de rentrer en France. On est rentré et je me suis mis en contact avec le milieu. Tu vois cette photo du cadavre d'Holger Meins […] ça m'a profondément marqué. C'était insoutenable. Tu aurais cru qu'il sortait d'un camp de concentration. Il faut se dire que la bande à Baader, même pour ma génération, était des espèces de grands frères. Ils étaient plus âgés que moi. Je me rappelle quand je travaillais au tri postal, en 68 ou 69, tu avais leur photo partout » (Sylvain, in Dubuisson, 2018, entretien IV). Sylvain évoque également ce souvenir lors de notre rencontre.

[2] Voir aussi Seegmiller, 2007, p. 520 et 523.

[3] Ce versant se distingue du pôle objectif de la norme en tant que telle, *i.e.* « du prédicat obligatoire qui se dit des actions et des maximes d'action, l'impératif qui se dit du rapport d'un sujet obligé à l'obligation » (Ricœur, 2004, p. 690).

[4] « Agis seulement d'après la maxime grâce à laquelle tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle » (Kant, 1785, p. 97).

entretiens menés, une morale déontologique, en ce sens que chaque action humaine doit être jugée selon sa conformité à certains devoirs (voir aussi Bentham, 1834 ; Berten, 1996). Cette morale s'illustre dans des textes célèbres, tels celui de Serge Netchaïev, rappelé au chapitre 2 (2.1, p. 35*)[1].

Sans affirmer que l'ensemble des acteurs rencontrés place leurs actions sous le prisme de cette absolue conformité à la morale révolutionnaire, en l'occurrence à l'objectif de la révolution ou de la libération nationale, on peut mettre en évidence une double caractéristique de leur engagement, propre à un engagement dit radical ou extrême (voir Guibet Lafaye, 2017c). Celui-ci se distingue, en premier lieu, par une implication analytique de l'action dans la conviction politique et morale. Cette dimension a souvent été décrite comme le fait que les idéologies radicales impliquaient des moyens d'actions radicaux (voir Wintrobe, 2006[2] ; Bronner, 2009). Pourtant cette thèse demande, d'une part, à être nuancée (voir Collovald et Gaïti, 2006, p. 43 ; Sommier, 2008, p. 96). D'autre part, il ne s'agit pas tant pour nous d'envisager les idéologies en général que le rapport du sujet, acteur politique, à un ensemble normatif, porteur pour lui d'une injonction morale se traduisant en actions politiques, fussent-elle violentes. En effet, nous verrons que ces dernières résultent d'une injonction à l'action pensée et vécue sous la modalité du devoir, d'une injonction se formulant – ou pouvant être interprétée – en termes moraux. Les propos de Margareth, évoqués au chapitre 3, en témoignent (3.2.2.b, p. 78*) : c'était « *une sorte d'obligation, sans quoi rien n'est possible* ».

La reconstruction rétrospective du parcours individuel[3] laisse poindre la double dimension de l'inéluctabilité de l'engagement et de son interprétation en termes d'impératif moral[4]. Les entretiens biographiques dévoilent des reconstructions *a posteriori* (*i.e.* réflexives) de la nécessité de l'engagement et de l'impossibilité de prendre un autre chemin, plaçant au cœur de l'engagement la notion de responsabilité. La responsabilité dont il est question ici « ne concerne pas le calcul *ex post facto* de ce qui a été fait, mais la détermination de ce qui est à faire ; un

---

[1] La formulation de Netchaïev fait écho, dans une rhétorique révolutionnaire, à la détermination kantienne de la forme de la volonté, laquelle « consiste dans la détermination par la seule raison, dans le fait de vouloir le devoir pour lui-même, dans le respect pour la loi, dans la volonté de la conformité à la loi du vouloir lui-même » (1785, 1S ; Ak 254-260, p. 396-401). Or le dessein tracé par certains membres d'AD, citant Mao Tsé-toung, était d'« "armer le prolétariat de la volonté de s'armer" […]. C'était par nos actions exemplaires, on veut réveiller la conscience des gens pour qu'ils se battent à un autre niveau. Mais c'est pas prendre le pouvoir, nous, avec les armes » (Cyprien). Toutefois on ne peut considérer que la majorité des personnes rencontrées s'identifie au portrait du révolutionnaire dressé par Netchaïev.

[2] Wintrobe affirme par exemple que les meneurs de groupes radicaux, ayant une idéologie extrême, ont tendance à se porter vers des moyens violents quand il y a une indivisibilité entre les objectifs à moyen terme du groupe et son objectif ultime (voir Wintrobe, 2006, p. 169).

[3] Sa dimension potentiellement illusoire ayant été traitée dans des travaux antérieurs (Guibet Lafaye, 2017b).

[4] Qui se confirme dans ces propos d'Éric, ancien de PL, interrogé sur le choix du recours aux armes : « Ce choix, il est compris dans le fait d'accepter… ce système idéologique, culturel, de la gauche, qui considère que la Révolution n'est pas un dîner de gala, comme disait Mao, ce n'est pas un roman, ce n'est pas une tapisserie, c'est une épreuve de force. Bon, si on part de là, ça veut dire qu'on n'exclut pas, et même qu'on est bien conscient de la nécessité de la violence, surtout si on ajoute qu'en face, c'est-à-dire à droite, il y avait un usage institutionnalisé de la violence et des armes. C'est là que ça cesse d'être un choix arbitraire, ce n'est plus un choix arbitraire, à partir du moment où tu assumes cette dichotomie entre d'un côté les intérêts d'une classe qui se défend en faisant usage de la violence institutionnelle et légale. De l'autre côté, il y a une classe qui n'a pas ces moyens-là à disposition, et donc tu te dis : il manque quelque chose, une chose que tu peux lui donner en étant honnête et cohérent. Tu te dis que si tu peux prendre des risques, prendre des risques par devoir, en suivant un impératif moral que tu ressens intérieurement, tu dois le faire. *Sinon tu n'est pas cohérent avec toi-même*, c'est comme [en rester à un état de choses] qui ensuite ne pourra plus être changé. C'est dans ce sens-là qu'on peut dire que tu t'illusionnes. C'est cette terrible dichotomie qui t'amène à accepter, et même à soutenir jusqu'au bout ce genre de trucs » (nous soulignons). Du côté d'ETA, y compris chez des individus ayant un profil atypique dans l'organisation, cette détermination morale s'exprime également comme le résume François : « pour un croyant monothéiste qui marche dans le chemin spirituel de la Théologie de la Libération, l'engagement pour détruire le grand Satan, le capitalisme, est une obligation éthique, morale, religieuse ».

concept en vertu duquel je me sens donc responsable non en premier lieu – on dirait ici plutôt « non pas seulement » – de mon comportement et de ses conséquences, mais de la *chose* qui revendique mon agir » (Jonas, 1979, p. 182-183), cette chose étant incarnée par la situation sociale ou sociohistorique[1]. En termes jonassien, le « pour » de l'être responsable a ici un sens qui ne se rapporte pas qu'à soi : « le "pourquoi" se trouve en dehors de moi, mais dans la sphère d'influence de mon pouvoir et il en a besoin ou il est menacé par lui » (Jonas, 1979, p. 183).

La prise en compte de cette dimension morale et du sentiment d'obligation qui s'impose au sujet, la percevant comme une nécessité impérieuse d'agir, de répondre à la situation ou de résister, ouvre sur une interprétation renouvelée et alternative de l'engagement dit violent, radical ou extrême. Il ne se présente alors plus simplement comme la « conjonction d'une idéologie radicale avec l'usage de moyens radicaux » (Bronner, 2009) mais comme une impossible démission face à une situation perçue comme intolérable, inacceptable, injuste. La parole des acteurs atteste de ce que derrière cet engagement, se tient la conscience de « ce face à quoi on ne peut pas reculer » qui anime l'ensemble des acteurs, avec lesquels nous nous sommes entretenus, une forme de *nécessité intérieure* qu'ignorent notamment ceux qui sont entrés dans des processus de désengagement. Par là, les propos recueillis font écho à une interprétation du devoir comme nécessité pratique d'agir[2].

Les entretiens biographiques, menés dans une perspective de sociologie compréhensive, autorisent donc la substitution d'une détermination de l'engagement radical comme engagement violent à une détermination de l'engagement, fondée sur une compréhension de ce qui pousse à l'action, de ce rapport intrinsèque à l'action – vécu et pensé par les acteurs soit comme un devoir, soit comme une nécessité devant laquelle ils ne peuvent reculer, soit comme une force, une énergie irrépressible qui pousse « naturellement » à l'action (*i.e.* le fait d'être partiellement agi) et concernant laquelle certains proposent une interprétation à partir de leur héritage familial[3] et/ou du contexte social, dans lequel ils évoluent[4], soit comme une dimension individuelle, existentielle, idiosyncrasique, qui échappe à la rationalisation[5]. Si les formes d'action illégales, radicales, violentes qu'impliquent les types d'engagement étudiés laissent parfois perplexes, les personnes qui les ont assumés s'interrogent plutôt sur la possibilité de ne pas s'engager (voir supra Karl par exemple ou Margareth[6]). De leur point de vue, la question

---

[1] Ainsi que l'exprime Yvon : « *On "choisit" pas. Honnêtement je ne vois pas comment j'aurais pu faire autrement.* Ça aurait été impossible… J'ai pas choisi, ce monde est tellement triste » (nous soulignons).

[2] Or on trouve dans la doctrine kantienne une interprétation du devoir comme une nécessité pratique d'agir selon le principe de « n'accomplir d'action que d'après une maxime telle qu'elle puisse comporter en outre d'être une loi universelle, telle donc seulement *que la volonté puisse se considérer elle-même comme légiférant universellement en même temps par sa maxime* » (voir Kant, 1785, 1S ; Ak. IV, 402 ; p. 261).

[3] Voir Héloïse infra.

[4] Voir Cyprien infra. Barbara Balzerani interprète également sa trajectoire en ses termes : « Je me considère comme un des produits possibles du type d'affrontement que nous avons vécu ; par choix personnel, à cause des contingences, je me suis retrouvée au cœur d'une voie extrême, et cette voie, je l'aie parcourue jusqu'au bout » (in Bianconi, 1997).

[5] Voir Karl en incipit du chapitre.

[6] Celle-ci le souligne, lorsqu'elle est questionnée sur les interrogations qu'elle a pu avoir en s'engageant : « à peine arrivée à Milan en 1969, de toute façon, j'avais en tête d'entrer tout de suite en communication avec les groupes politiques de ces années-là : *Lotta Continua,* le *Movimento Studentesco* ou *Avanguardia Operaia*. Je n'avais pas, je te l'ai dit, de grande préparation politique, mais le désir de m'impliquer dans tout cela était pour moi quelque chose de très important. Il y a eu aussi, c'est sûr, le "massacre" de Piazza Fontana, qui est un tournant, surtout en ce qui concerne le sujet de la violence, c'est-à-dire sur la quasi nécessité de recourir à la violence pour affirmer ses droits et un projet politique. Oui, *c'est ça, une sorte d'obligation, sans quoi rien n'est possible.* Ce sont les années pendant lesquelles on parle de "Résistance trahie", qui renvoie à toutes les années depuis la Libération. Il y a donc pendant ces années, disons, une grande identification avec le mouvement de la Résistance et avec certains résistants » (Margareth). Federico, camarade des BR, qui a fait 23 ans et demi de prison, assume une posture comparable (voir infra 5.1.1, α.3, p. 263*). Il affirme plus loin que c'est « pour combattre l'injustice, [qu']on peut renoncer à tout ça [à sa vie]… On pense, *je ne peux pas vivre en pensant que ceux-là nous tirent dessus lorsqu'ils le veulent, pour s'amuser…* » Ou encore lorsqu'on

pertinente est renversée et devient : comment est-il possible de ne pas s'engager, de ne pas faire quelque chose, de ne pas résister, signifiant ainsi la centralité et le caractère apparemment inéluctable, incontournable de l'engagement, tout comme l'impossibilité de reculer devant sa nécessité.

Au-delà de ce lien analytique entre convictions et action, l'engagement qualifié de radical ou d'extrême se caractérise, en second lieu, par le fait de répondre à une nécessité impérieuse – morale – d'agir dans une situation jugée intolérable ou injuste. Cet engagement qui – dans les cas étudiés – s'avère être, le plus souvent, coextensif à la vie des acteurs signifie, pour eux, être acteur de leurs convictions politiques, en réponse à une injonction morale à l'action. Dès lors, « l'entrée en radicalité » – si tant est qu'elle puisse être interprétée de façon synchronique, *i.e.* à partir d'un instant singulier – ne constitue pas tant un « basculement » qu'elle ne renvoie, concernant les groupes étudiés, à une prise de conscience, perçue par l'acteur comme irréversible, mais s'inscrivant cependant dans la continuité d'un parcours de vie. Cette prise de conscience traduit une réflexivité des acteurs sur les systèmes (voir Dedieu et Jouzel, 2015), sur les interrelations micro et mésosociales dans lesquelles ils sont pris. En tant que « prise de conscience structurée de soi » (Honneth, 2000), elle caractérise les processus d'individualisation dans les sociétés contemporaines, dont ces acteurs d'un type particulier offrent une illustration.

L'enracinement originaire de l'engagement et la motivation inextirpable caractérisant l'engagement dit radical traduisent une interprétation de ce dernier comme *attachment* – en langue anglaise –, *i.e.* « engagement corps et âmes ». L'*attachment* se distingue du *commitment*, de la parole donnée, en ce qu'il renvoie et correspond à des pratiques dont les motifs réels se situent à un niveau pré-réflexif (voir Gardella et Monnet, 2008), à la cohérence de l'action au sens d'une ligne d'action cohérente (Becker, 1960) ou encore aux « mécanismes spécifiques contraignant le comportement au moyen de paris subsidiaires antérieurs » (Becker, 1960). Ce « pari subsidiaire » désigne alors un élément externe aux actions qui contraint l'individu à agir, dans une situation donnée, de façon cohérente. Est-ce à dire que l'idiosyncrasie (individuelle) et, corrélativement, l'approche psychologisante offrent les raisons ultimes de ces parcours et de ces engagements, conformément à ce que suggère souvent la fabrique médiatique du terrorisme, dans son analyse de la violence politique (Bugnon, 2012, p. 248) ? On peine en effet à expliquer pourquoi certains individus se révoltent – voire deviennent « terroristes » – alors que d'autres ne suivent pas cette voie. S'agit-il d'un choix existentiel de type sartrien ?

Nous verrons qu'il est impossible de rendre raison de la décision d'embrasser la violence politique par la seule théorie du choix rationnel (Victoroff, 2005, p. 16) ou en référence au seul calcul coûts/avantages. Les entretiens menés rappellent *a minima* que l'analyse de ces options politiques imposent de conjoindre les niveaux micro- (des dispositions, socialisation, idiosyncrasies individuelles), méso- (du façonnage organisationnel, de la « prise de rôle » et de la dépendance au groupe militant) et macro- (du contexte politique, de la répression et des opportunités politiques).

α. La nécessité de l'engagement

Comme nous l'avons suggéré, l'élaboration des normes, par les acteurs entendus, ainsi que la réflexivité sur les trajectoires passées éclairent sur une disposition fondamentale de l'*ethos* « terroriste », se résumant dans l'impossibilité de « faire autrement ». L'éthique, caractéristique

---

l'interroge sur les choix qu'il a faits par le passé : « ils étaient nécessaires à ce moment-là. Dans ce sens, ça ne me dérange pas, je ne regrette pas, ça ne me change rien, je les ai faits, et c'est parce que je pensais que c'était nécessaire. En analysant *a posteriori*, je peux juste dire qu'on aurait pu mieux faire, d'une manière plus raisonnée… souvent c'était un peu du bricolage… mais *ce n'est pas un choix qu'on remet en question*, car sinon… Encore moins aujourd'hui. J'ai été trois jours, six mois, 23 ans en prison pour y penser, non ? ».

de ces sujets politiques, se décline en premier lieu et au plan de la microanalyse comme l'incapacité de ne pas agir ou réagir face à des situations jugées scandaleuses, indignes, injustes (voir Guibet Lafaye, 2019). Une partie des acteurs témoigne d'une force inhérente, intérieure, au principe de leur engagement, et à laquelle ils ne peuvent s'opposer, qu'il soit question d'une sensibilité à l'injustice ou de l'incapacité d'accepter un état du monde, s'écartant excessivement de leur idéal. Les propos de cet ancien des GARI et d'AD sont évocateurs :

> « on peut pas s'arrêter… On peut pas au minimum s'arrêter de penser, d'être révolté, d'essayer d'analyser, comment ça fonctionne, de se demander qu'est-ce qu'on pourrait faire, dans un premier temps au moins, pour les emmerder et d'essayer de renverser la vapeur » (Damien).

De même que l'origine de la violence se voit souvent inversée, dans un processus conjoint de délégitimation de l'adversaire et de légitimation de soi, de même s'opère une inversion du point obscur (*i.e.* de l'inintelligibilité) de l'attitude face à l'engagement : ce n'est pas tant ce dernier qui appelle l'analyse et l'effort interprétatif que le fait de se tenir en deçà de lui, ainsi que le suggère cet anarchiste actif dans les années 1970-80 : « *on se serait posé des questions si je m'étais pas engagé* parce que comme on disait au départ, il y avait toute raison de se mobiliser. Comme à l'heure actuelle, il y a les mêmes motifs chez les jeunes de se mobiliser, de se révolter, vu ce qui… les attend » (Jérôme).

La mise en scène et en récit de son engagement, comme une nécessité – qui peut également être vécue selon cette modalité –, convoque fréquemment le lexique de la naturalisation (voir Guibet Lafaye, 2018). Cette naturalisation de la radicalisation a été documentée sur d'autres scènes et interprétée comme une forme de légitimation[1]. Ainsi il serait « tentant de naturaliser les motifs de l'engagement et de présenter son action comme une « nécessité historique » (Huët, 2015, p. 53). La naturalisation des explications des luttes peut être considérée comme un processus « normal », en ce que le combat prend sens à partir de déterminations affirmant par exemple que « c'est ainsi que les choses devaient se passer ». La nécessité s'imposant à soi – dont Barbara Balzerani témoigne – se dévoile également dans le discours de Laure, revenant sur son choix de participer aux commandos d'IK : « Dans le contexte, c'est le choix qui s'est imposé, c'est le choix qui a coulé de source, oui c'est le choix qui s'est imposé à moi. Je me retrouvais pas dans toutes les autres formes de militantisme, celle-là se justifiait à mes yeux, ne me semblait pas complément folle. Ça me semblait couler de source ». De même, l'étonnement face à l'inertie générale, à la frilosité à l'égard d'actions militaires s'exprime dans les propos de Noémie, qui participa activement aux comités de soutien de la RAF :

> « La question que tout le monde se pose était : comment peut-on devenir terroriste ? Et moi, la question que je me posais était complétement inverse. C'était : comment peut-on ne pas… avoir embrassé la lutte armée ? Et comment moi j'ai pu ne pas le faire »[2].

α.1 L'interdit social de la violence

La difficulté que nous éprouvons à comprendre le type d'engagement étudié tient au rapport de nos sociétés à la violence et, en particulier, aux processus de canalisation et d'encadrement de cette dernière. Pourtant elle a été appréhendée, par la tradition sociologique, comme un fait social primordial notamment convoqué par les groupes sociaux (familles, communautés) pour

[1] « La radicalisation a besoin d'être naturalisée. Elle est l'effet d'une évidence. Face à "l'agonie", la violence est figurée comme le seul mode adéquat de la révolte. C'est ainsi que ces combattants ordinaires [de Syrie] nous expliquaient leur passage à la lutte armée avec naturel : "*Nous n'avions pas le choix.* […] *C'était normal de prendre les armes.* Que pouvait-on faire d'autres pour éviter d'être anéanti ? […] Pour moi, c'était une obligation de s'armer." (Extraits de conversations avec quatre combattants du Front islamique) » (Huët, 2015, p. 65).

[2] Voir aussi Karl supra.

défendre leurs intérêts (voir Weber, 1922a). Elle a également été pensée comme inhérente à la condition humaine (voir Sorel, 1908). L'interprétation de l'usage de la violence comme reflétant un « basculement » des acteurs vers ce type d'actions tient dès lors à la propension, largement répandue, à considérer cette dernière comme improbable ou comme un moyen *a priori* exclu du registre politique. La violence se pose-t-elle comme une solution de continuité ou ne se présente-t-elle de la sorte que pour autant qu'on l'appréhende comme improbable – parce qu'inacceptable ? L'usage d'explosifs ou d'armes constitue-t-il – d'un point de vue compréhensif, *i.e.* pour les acteurs – une rupture dans les logiques de lutte et de combat des groupes considérés[1] ? La perception et la représentation d'une continuité des moyens de la lutte constituent-elles la spécificité des acteurs dits radicalisés ? Lorsque l'on accepte de suspendre, pour le raisonnement, l'improbabilité de la violence, l'analyse compréhensive souligne les formes de continuité entre répertoires d'action, que le discours de Federico par exemple illustre de façon emblématique[2].

Un raisonnement strictement utilitariste tient pour un truisme l'idée que s'engager pour la révolution, c'est-à-dire pour le renversement du pouvoir en place via un affrontement ouvert, suppose de s'armer. Comme le souligne Cyprien,

> « à l'époque [*i.e.* dans les années 1970] tout le monde disait "la révolution sera armée" : Maos, Trotskistes, Anarchistes, tout le monde. Et justement par l'enseignement des vieux, on savait qu'on ne pourrait pas faire une révolution armée sans une préparation historique à cet événement. Ce que disait Mao : "Armer le prolétariat de la volonté de s'armer". Mais c'est toujours avec une préparation technique aussi »[3].

Une approche de sociologie compréhensive souligne que, dans cet univers de représentations, la question pertinente n'est pas tant celle de l'entrée dans la violence et de la prise des armes que celle de comprendre comment il est ou il était possible de ne pas s'engager, de ne pas lutter contre ce système, de ne pas résister (voir Noémie, Jérôme, Yanick). Telle est, en tous cas, la question récurrente qui jaillit, lorsque l'on interroge des personnes ayant assumé et soutenu des luttes ne reculant pas devant l'usage de moyens illégaux. L'acceptabilité et le rejet de la violence tiennent au système de références et de normes socialement assumé. Néanmoins un acte tenu pour déviant, lorsqu'il est décrit à l'aide de critères relevant d'un certain ordre normatif, peut, à l'inverse, être considéré comme normal, dès lors qu'il se trouve appréhendé en usant de critères propres à un autre ordre normatif. En ce sens, le terroriste des uns est aussi le résistant des autres, l'histoire offrant de multiples illustrations de cette ambivalence, comme l'exemple d'Israël et de la Palestine en atteste (voir les organisations sionistes Ha-Shomer,

---

[1] Cette déclaration de Cyprien permet d'en douter : « "armé", ça voulait dire dans notre théorie, un groupe conséquent. Sinon on peut pas parler de révolution, et d'insurrection armée… ».

[2] La continuité, dans les trajectoires individuelles s'inscrivant dans un contexte de tension politique et sociale important, s'exprime dans les propos de Federico, se remémorant sa première action « violente » : « On se sent comme lorsqu'on fait une chose qu'on n'a jamais fait, et il faut tirer de soi-même toutes les capacités nécessaires à le faire, et… Après, on parle pas de belles choses, on parle de choses qu'on fait lorsqu'on arrive au point qu'on dit qu'il faut vraiment les faire, sinon on reste tranquillement chez soi à faire autre chose. D'une manière générale, il y avait la "chance" entre guillemets d'une génération qui en avait vues et faites tellement sur les places, que le passage à l'action armée, n'étant pas l'affrontement sur la place, était un peu moins distant qu'il pourrait l'être aujourd'hui… À l'époque… J'ai fait du service d'ordre pendant sept ans, j'ai fait des affrontements avec la police, ils m'ont tiré dessus vingt fois, etc… On pense, "que diable, maintenant je sais comment faire et je sais ce que ça fait, ce n'est pas un *gap* si énorme qu'on ne peut même l'imaginer"… Aussi car sinon, on n'y arrive pas. »

[3] Cyprien poursuit ultérieurement dans l'entretien : « C'est beaucoup plus tard que les gens ont théorisé la prise d'armes. Vraiment. Après 1968 ça a été naturel. Totalement naturel. Je vous dis : être conséquent ou ne pas être conséquent. Voilà. On a commencé nos premiers attentats juste après 68. »

l'Irgoun, le Lehi, la Haganah, les mista'arebim)[1]. L'élucidation d'une éthique des combats qualifiés de radicaux permet d'esquisser ces systèmes normatifs développant une inversion de ceux habituellement assumés socialement. Évoquant la RAF et interrogée sur la notion de radicalisation, Noémie prend ses distances à l'égard des références habituelles, notamment incarnées par Olivier Roy :

> « D'abord se radicaliser, c'est pas forcément aller vers la violence. Quelqu'un qui va jusqu'au bout d'une grève de la faim, c'est une autre forme de radicalité, [est] tout aussi radical. Lier radicalité et violence, non… Il n'y a pas de radicalisation dans la RAF, pas du tout. Il y a *une conception globale* qui implique forcément le recours à des actes comme ça. *Il faut avoir une idée de la violence comme quelque chose de totalement improbable pour parler ainsi*… alors que ça fait partie des possibilités et des modes d'actions disponibles. Je vois pas où est la radicalité là dedans donc j'aime pas du tout le concept de radicalisation. »

Si le recours à la violence semble à ce point singulier, c'est que nos sociétés encadrent son utilisation, la sanctionnent et la concentrent auprès d'autorités déterminées, dans un monopole déclaré légitime de son usage (Weber, 1919 ; Thomas, 2011). Hors de ce cadre, la violence apparaît comme un phénomène improbable. Pourtant la violence comme action sociale « peut être recherchée comme une forme de vie » (Reemtsma, 2011). Dès lors, elle ne constitue pas seulement un accident ou une pathologie. Certains, comme les acteurs rencontrés, étant même enclins à lui faire confiance[2]. En effet, « la violence est […] une option de l'action humaine qui est présente continuellement. Aucun ordre social global n'est fondé sur la prémisse de la non-violence. Le pouvoir de tuer et l'impuissance de la victime sont latents ou manifestes [ce sont] des déterminations fondamentales de la structure de la vie sociale » (Popitz, 1960). Ainsi une lecture à partir du prisme de la sociologie de la déviance permet d'atténuer le caractère inédit de la déclaration de Noémie. Plus encore, une sociologie de l'éthique suggère que ce rapport à la violence peut être appréhendé avec profit à partir du lien analytique entre convictions et actions, lequel s'avère central dans la détermination des engagements décrits comme extrêmes ou radicaux.

α.2 La valeur de l'engagement : passer à l'action

La détermination à l'action constitue l'épreuve qui, aux yeux des acteurs – plutôt que seulement pour le groupe –, permettra de mesurer la réalité de l'engagement et lui conférera sa

---

[1] « C'est le statut de soldat que revendiquent les terroristes, ou de "résistant" pour être plus en accord avec leurs interventions de guérilla (la Gestapo, pendant la guerre de 39-45, qualifiait les résistants français de "terroristes"). Ils se considèrent comme des résistants aux régimes, aux sociétés qu'ils combattent » (Bacqué, 2006, p. 63).

[2] Le discours au sein d'AD est sur ce point assez clair : « Il n'y a pas à ergoter sur le oui ou le non de la violence : elle existe, encore plus vicieuse quand on ne veut pas la reconnaître ; elle existe, surtout dans le mouvement même de la résistance comme de l'offensive prolétariennes. Au niveau individuel ou de groupe, dans l'illégalisme qui s'attaque à la légalité bourgeoise oppressive, et non aux plus faibles, à chaque révolte d'usine ou de quartier qui se heurte à la réalité négatrice du pouvoir de l'État, du patronat et des syndicats collaborateurs. […] À Longwy, en Corse, au Pays Basque, à Barbès, ailleurs encore, la violence est là, *autolégitimée*, car elle est la forme logique d'expression de ceux que les mécanismes du mode de production capitaliste abaissent et bafouent ; et elle n'est pas seulement une réaction de désespoir comme le voudrait le misérabilisme, elle est action d'espoir qui vise au dépassement pratique révolutionnaire des rapports d'exploitation et de domination. Action Directe et tous ceux qui partagent son raisonnement se situent à ce moment du processus de révolte, qui est un moment *inévitable* et qu'essaient de nier tous ceux qui, quelles que soient leurs raisons, veulent enfermer les prolétaires dans les ghettos de la résistance passive, dans les lieux où sera valorisée leur "responsabilité", tandis que par derrière les dominants leur cracheront sur la gueule » (AD, 1982, p. 12-13). « Agissons enfin de façon autonome en faisant converger l'ensemble des luttes parcellaires en une attaque globale et continue sur tous les terrains, contre les exploiteurs et les oppresseurs, contre les structures et les institutions qui pérennisent leur pouvoir. Constituons l'organisation non-autoritaire qui, dans les usines et dans les quartiers se donnera les moyens d'affirmer les intérêts des exploités et des opprimés et saura conquérir pied à pied l'espace du pouvoir prolétarien » (AD, 1982, p. 39).

valeur morale. La qualité très particulière de cet engagement signifie, pour certains, de mettre sa vie en danger. À travers les discours et dans les schèmes d'interprétation de la réalité, se construit ainsi une grille de classification et d'évaluation des acteurs sociaux, qui oppose une action politique inefficace – et, pour cette raison, stigmatisée – qui ne touche pas l'organisation en tant que telle du pouvoir économique ou politique – action typiquement incarnée par les manifestations –[1], d'une part, et, d'autre part, un engagement authentique qui suppose la prise de risque, voire la mise en danger au nom d'une cohérence entre ses convictions et ses actes, voire son mode de vie[2]. Ces représentations de l'action politique « efficace » se déploient au plan microsocial mais sont également portées au niveau mésosocial des organisations comme plusieurs des textes produits par celles-ci le prouvent tout de même que leurs actions[3].

Les acteurs politiques que nous avons rencontrés endossent des valeurs qui, en l'occurrence, impliquent intrinsèquement d'agir et de s'y conformer activement plutôt que simplement verbalement. Le fait de *vivre* pleinement ses convictions et d'en assumer les conséquences est revendiqué de façon récurrente. Une illustration majeure en est donnée par Cyprien qui a passé plus d'un quart de siècle en prison :

> « ça c'est presque existentiel quand on dit ça… Moi, j'ai une radicalité contre le système et en même temps… je ne veux pas vivre une demie vie. Je veux vivre une vie entière et j'ai eu l'impression… j'en ai toujours la certitude que j'ai

---

[1] Alexandra l'évoque sous la modalité de la justification de son action et de son engagement (elle fût partie prenant du commando qui enleva Aldo Moro) : « tu te rends compte rapidement que les manifestations sont inutiles, qu'elles sont seulement une manière de s'exposer à ces formes de répression extrêmement dures et que, par conséquent, il faut passer à d'autres actions, à un autre niveau d'affrontement ». Ulrike Meinhof (RAF) argumentait déjà sur ce point en mai 1968 (voir supra, citation de *Konkret*, 4.1, p. 148*). Cette revendication est également éloquente : « en portant l'attaque au Ministère de l'Industrie, l'organisation Action Directe manifeste sa détermination à s'opposer aux licenciements de masse dans l'automobile et la sidérurgie, à l'exploitation toujours plus grande de millions de prolétaires… » (Régis Schleicher, déclaration, juillet 1984, in AD, 1997, p. 8).

[2] Les propos de Laure, interrogée sur la signification de son engagement, sont explicites : « Ç a me semblait… cohérent… La lutte qui était menée par l'organisation me semblait nécessaire, tout simplement. Parce que, pour moi, c'était une lutte de résistance… avec des moyens violents, bien évidemment, mais toujours des moyens qui se limitaient dans l'intervention matérielle, jamais d'attaque aux personnes. Ça, pour moi, c'était vraiment une des bases de mon engagement et que… j'étais convaincue que c'était ça qui allait faire bouger les choses. C'est d'avoir vu toutes les mobilisations qu'on avait fait – parce que des mobilisations dans la rue, il en y avait énormément – et que ça suffisait pas, et que il fallait aller plus loin, et qu'une autre lutte s'imposait pour arriver à faire vraiment plier les gens d'en face. Et je reste convaincue à l'heure actuelle – toujours je recontextualise, dans l'époque – je pense que c'est quelque chose, pour moi, qui a porté ses fruits. Même s'il y a des choses qui sont plus ou moins intéressantes. Pour moi, ce moment-là, je pense qu'il fallait le faire ». Cette ligne se retrouve dans le discours de membres de l'organisation du sud, tels Fabienne, qui reconnaît une continuité entre les principes auxquels elle était attachée dans la lutte armée et ceux auxquels elle continue de tenir aujourd'hui : « c'est ceux que j'ai aujourd'hui, c'est être cohérent avec ses idées, fonctionner de façon cohérente, de fonctionner de façon la plus juste possible, essayer d'être cohérent. Je me pose pas la question. Je fonctionne. […] On essaie d'être cohérent, de faire les choses le plus juste possible, en essayant de respecter ce qui doit être respecté ».

[3] L'argument est théorisé par AD : « un principe d'action devrait être de ne combattre que dans la direction des combats réels qui se développent sur des terrains cruciaux de l'affrontement de classes. C'est ce que s'est efforcée de faire Action Directe lors de ses premières interventions » (AD, 1982, p. 12). Du côté allemand, cette même représentation de l'action politique efficace est présente : « après la mobilisation et les manifestations contre la venue de Nixon en Europe (février 1969), l'organisation *Vive la Révolution* peut encore écrire : "L'accord au niveau politique est resté général, la sympathie est restée de la sympathie". Mais l'action de la RAF contre les ordinateurs de l'armée américaine gérant les bombardements sur le Nord Viêt-Nam (Heidelberg, le 24 mai 1972) fait voler en éclats l'impuissance de cette sympathie. Elle inscrit une qualité fondamentale à l'époque impérialiste : tout processus révolutionnaire doit avoir une empreinte internationaliste et anti-impérialiste, et être capable d'actes réels, matériels contre l'ennemi commun à tous les prolétaires et aux peuples opprimés » (AD, 1997, p. 86). Voir l'entretien donné par les prisonniers de la RAF dans le *Spiegel* le 20 janvier 1975 ; RAF, 1992, 1993 ; *Il Manifesto*, thèse 52 ; AD, 1984 ; AD, 1997, p. 51.

eu une vie *pleine* parce que j'ai choisi ce camp-là. Voilà. J'ai lu beaucoup Sartre »[1].

En ce sens, le raisonnement (la rationalité cognitive, désignant aussi bien le fait d'interpréter le monde, l'environnement socioéconomique, d'en formuler des évaluations, d'en proposer un diagnostic) et la pratique (*i.e.* la rationalité praxéologique, l'agir) sont, pour ces acteurs, inextricablement mêlées (voir Ogien, 1995, p. 160). En l'occurrence, les motivations surgissent de l'action elle-même et pas simplement de la certitude de parvenir au but visé. Les raisons pour lesquelles les acteurs agissent font référence, de façon irréductible, au bien-être des autres aussi bien qu'à leur propre bien-être. Elles font également référence aux processus et pas simplement aux résultats (voir Wood, 2003, p. 19). Ce faisant, les coûts de l'action sont alors transformés en récompenses, telles le plaisir de faire ou d'agir, qui constitue un « affect positif associé à l'autodétermination, à l'autonomie, à l'estime de soi, à l'efficacité, à la fierté qui jaillissent de l'affirmation aboutie de l'intention » (*successful assertion of intention*) (Wood, 2003, p. 235). Ainsi l'engagement se conçoit comme un processus, c'est-à-dire que ce n'est pas ce qui est obtenu qui motive les acteurs mais les motivations naissent également du processus même de l'agir, des actions sensées conduire vers cet objectif. La structure des opportunités se produit ainsi au fil des parcours d'engagement portant les acteurs à l'action.

Ce type d'engagement se prévaut en outre d'une valorisation symbolique, dans la mesure où il est conçu dans une rupture ennoblissante avec d'autres types d'engagement (voir Agrikoliansky, 2001, p. 31), dont les caractéristiques sont présentées comme verbales, simplement discursives ou théoriques. La réalité et la qualité de l'engagement peuvent, par exemple, être mesurées à l'aune de la capacité à prendre des risques, voire des risques vitaux, comme le souligne Noémie, dans un contexte social où une partie des revendications sont le fait de personnes issues de la classe moyenne ou d'intellectuels[2] :

> « - Quelle signification avait pour vous l'engagement ?
>
> L'engagement ? Moi, j'avais le sentiment de ne pas être engagée[3]. Pour moi, le seul engagement est celui qui met notre vie en jeu : si, la violence me fascinait, c'était pas tellement pour les dommages causés à autrui ou pour la mort causée d'autrui mais plus parce qu'il me semblait qu'*on n'était sincère que lorsque l'on mettait sa vie en danger sinon c'était du blabla*. Et voilà, J'ai un profond dégoût mais vraiment… pour la politique d'extrême gauche à cette époque, c'est-à-dire qu'on manifeste contre la guerre du Vietnam, et puis après on va manger dans un café, on boit notre verre de vin et on va dormir tranquille et puis on refera une manifestation. Ça me paraissait… j'étais très jeune, voilà j'avais entre 14-16 ans : ça me paraissait hypocrite et pire même que les gens qui ne faisaient rien, si vous voulez. Ce qui m'a accroché dans la RAF, c'était cette authenticité et cette authenticité, elle était liée au fait… qu'ils mettaient leur vie en jeu. Et… là dessus, j'ai pas vraiment non plus changé. J'aime toujours pas le radicalisme de salon ou de colloque vraiment. Et… du coup, étant donné que j'ai jamais mis ma vie en jeu et pas fait non plus rien d'héroïque, j'avais une certaine frustration, c'était très frustrant justement cet engagement au sein de ce comité de soutien : parce qu'on défendant des gens extrêmement radicaux sans soi-même avoir une pratique radicale. *L'engagement, c'est ça, l'engagement c'est ne pas se mentir à soi-même* » (nous soulignons).

Non seulement l'engagement est ici pensé conformément à l'interprétation sartrienne du choix de l'existence comme constitutif de l'essence humaine, mais la prise de risque est instituée

[1] Ce témoignage atteste de la capacité de Cyprien à offrir de sa trajectoire et de son rôle une lecture esthétisée, actualisant la capacité de tout enquêté de produire « une vision hautement stylisée de son existence » (Bourdieu, 1998, p. 1389).

[2] « L'élément fondamental, je crois que c'est ça, c'était *la qualité de l'engagement* qui avait été très très loin, alors que pour beaucoup, le mouvement étudiant c'est lié aux années de jeunesse, une parenthèse » (Noémie).

[3] Noémie était impliquée dans le comité de soutien des prisonniers de la RAF.

comme l'épreuve au prisme de laquelle s'apprécie la valeur morale de l'engagement. Interrogée sur la possibilité et l'existence d'une éthique au sein de la lutte armée, Noémie répond :

> « les gens de la Fraction Armée Rouge étaient des gens d'une très haute moralité et c'est pour ça qu'ils se sont engagés. Bien sûr. Vous ne pouvez pas trouver plus morale qu'Ulrike Meinhof… elle était justement rongée par la culpabilité quand elle allait aux dîners mondains tout en se disant, il faut que je participe à ces dîners parce que ça me permet d'avoir ces relations qui me donnent une audience mais c'était terrible pour elle. C'était des gens de haute moralité, beaucoup plus moraux que ces petits intellectuels radicaux qui pérorent […], ça c'est certain. Parce que eux mettent leur vie en jeu, leur liberté en jeu. C'est pas des cyniques, vraiment ».

L'interprétation en termes de valeur du positionnement et des choix stratégiques des acteurs advient dans un contexte où la conscience de la dissymétrie du rapport de forces est incontestable. Olivier, membre des NAPAP, privilégie une lecture axiologique plutôt que stratégique ou rationaliste des engagements passés et qui s'appuie sur le constat d'un impossible renversement du rapport de force politique et militaire. Cette lecture axiologique, qui nourrit une sociologie de l'éthique, contribue à récuser l'interprétation utilitariste de l'action, voulant que les individus font ce qu'ils font, non pas *uniquement* à cause de la « théorie » explicative qu'ils ont élaborée, mais à cause du profit réel qu'ils en retirent par ailleurs. Ce cadre théorique pose en effet que la rationalité des agents est « utilitaire », en ce que le choix des moyens (en l'occurrence, les conduites) est indexé sur des fins (les profits retirés). Pourtant l'ordre normatif que nous reconstruisons à partir des propos des acteurs articule *a contrario* les normes sous-jacentes aux pratiques individuelles ainsi que les convictions morales des acteurs[1] (voir infra 5.1.1, γ).

Les entretiens approfondis avec ces acteurs – dont une très large part a été jugée pour des faits de terrorisme – mettent en évidence la rationalité « axiologique » qui les porte. L'ordre normatif que nous avons tenté de dévoiler, à partir de leurs propos, manifeste un souci de la responsabilité morale, du devoir de résistance, d'authenticité de l'engagement (voir chap. 3, 3.3), d'implication de soi pour des causes qui ne concernent pas toujours, au premier chef, les acteurs eux-mêmes. La démarche adoptée contribue ainsi à mettre au jour une « éthique de responsabilité », au sens d'une incapacité de se résoudre à l'état du monde tel qu'il est, chez des acteurs qui choisissent *parfois* la violence politique ou ont fini par opter pour elle. Cette sociologie compréhensive contribue donc à esquisser une éthique de l'engagement de groupes et d'individus identifiés comme terroristes.

α.3 Rationalité cognitive et rationalité praxéologique

L'engagement dit radical ou dans des groupes usant de moyens politiques non conventionnels atteste donc d'une convergence forte et revendiquée entre rationalité cognitive, *i.e.* convictions idéologiques et morales, et rationalité praxéologique, au sens de la capacité à agir et à mettre en œuvre des moyens au service d'une fin. La capacité de mettre en œuvre des moyens à la hauteur de ses convictions constitue un trait caractéristique des modes de pensée des acteurs rencontrés, jugés pour terrorisme mais que l'on retrouve également chez d'autres acteurs politiques (voir Guibet Lafaye, 2018). Vincent, antifasciste qui a passé plus de trois ans en prison suite à l'usage d'explosifs, *i.e.* à des « plasticages politiques », le suggère : « les gens[2]

[1] Soulignons toutefois certaines des limites de la méthodologie adoptée. Fondée sur des entretiens individuels, partiellement rétrospectifs, notre recherche n'a pas bénéficié de l'observation du fonctionnement des groupes de l'époque, certains ayant d'ailleurs été clandestins.

[2] De sa ville.

savaient très bien qui c'est qui tapait. […] Il y a pas grand monde, dans le milieu, qui est *en capacité de mettre ses paroles en acte* » (nous soulignons). Ainsi l'engagement radical se caractérise, *du point de vue des acteurs*, comme le fait de ne pas simplement théoriser, discourir, parler mais aussi d'agir (voir William[1], Elikia[2], Tanya[3]). Cette tendance à davantage placer l'accent sur l'action que la pensée est, par exemple, très présente dans la RAF, laquelle « affirme la suprématie de la *praxis* » (voir Meinhof, in Baeyer-Katte *et al.*, 1982, p. 355)[4] mais également dans ETA[5]. De même, *Lotta Continua* assume une posture mouvementiste, s'exprimant dans la volonté d'agir dans les luttes, en suivant le flux des mouvements, dans une position de refus du dogmatisme et du théoricisme de certains groupes marxistes-léninistes, dans un refus consistant dans le primat absolu de la pratique.

A contrario, pour l'essentiel des individus, on observe, d'une part, que le fait d'avoir des raisons « fortes » de croire en la validité (factuelle ou morale) de quelque chose *n'implique pas* que l'on agisse en fonction de cette croyance. Ainsi la conviction que le capitalisme mène à des conséquences écologiques désastreuses voire à la destruction des conditions de vie humaine sur la planète ne conduit pas tous ceux qui y opinent à œuvrer à l'abolition du capitalisme. En revanche, la propension – requalifiée en capacité (voir Vincent) – à agir en fonction de ses croyances s'exprime à diverses occasions dans les entretiens, comme dans ces propos de Cyprien : « moi je pense que le néolibéralisme a arraché le bonheur à ces sociétés. C'est bien de croire qu'on peut transformer tout, de le croire *en le pratiquant* » (nous soulignons).

De ces croyances, on peut proposer une analyse *rationnelle*, au sens où la rationalisation de la croyance s'exerce dès qu'il y a choix rationnel, réflexivité ou justification, comme les témoignages d'ex-membres de la RAF ou d'AD en attestent. La croyance se détache alors sur la base d'un fondement en finalité ou en valeur, mais également dans une logique de cohérence interne du système de croyance (voir Lamine, 2010). Dans cette perspective rationaliste, nous mettrons en évidence l'explication des raisons de l'adhésion à une croyance, en faisant fond soit sur l'analyse rationnelle en finalité (rationalité instrumentale), soit sur l'analyse rationnelle en valeur (rationalité normative) ou sur une combinaison des deux, comme l'ont fait Max Weber

---

[1] « Nous avons dit que nous devions continuer d'essayer d'instaurer une nouvelle unité de pensée et de réalité de la vie. [*Ces groupes orthodoxes*] ont fait la scission entre cette vie et une vie idéologique dans laquelle ils ont fait référence à Lénine ou à certains autres comme Staline, Kako, Bataille ou à l'Orthodoxie en général et ils ont dit que telles devaient être les choses, tel devait être le monde sans que votre vie n'ait rien à voir avec cela. Et c'était frappant dans les mouvements sociaux des années 1960 où ils ont dit : nous devons appliquer la révolte à nous-mêmes et c'est devenu très important. Si je n'avais pas fait cela moi-même [*i.e.* si je n'avais pas eu ce raisonnement], je n'en serais jamais venu là et je n'aurais jamais eu ces problèmes de crédibilité interne ».

[2] Cette conjonction appert dans l'échange que nous avons avec Elikia, lorsqu'elle est interrogée sur la signification de son engagement : « c'était aussi une façon de se renforcer, de construire après un peu… non, mettre en pratique par exemple ce qui en théorie ce qui est correct pour toi. Là, c'était la façon de mettre ta petite graine dans un mouvement qui avait besoin de toi. […] - Donc toi, c'est spontanément que [tu as rejoint ETA]… ? - Oui, oui. Spontanément ou au fur et à mesure des années qui m'a amenée… volontairement mais sans trop réfléchir, si tu veux. Bon ben c'est comme ça : "il faut" ». Martial, plus jeune qu'Elikia, né en 1975, le confirme lorsqu'il répond à la question : « y a-t-il des choses que vous n'êtes pas prêt à faire ? » : « c'est difficile à dire. Il y a toujours des choses qui te motivent plus que d'autres. Mais nous, nous sommes de la génération du "il faut le faire". Quand tu as un engagement, tu ne peux pas t'en remettre aux autres [pour le réaliser], tu ne vas pas revendiquer une chose et ne pas être cohérent avec ce que tu revendiques ». Voir aussi Gabrielle et Isée.

[3] « Une critique ne vaut rien s'il n'y a pas l'action qui va avec pour faire changer. Je trouve que les mots, ça ne sert pas à grand chose ».

[4] Voir aussi, pour la RAF, « Sur la conception de la guérilla urbaine », in Marenssin, 1972, p. 112. L'affirmation de la supériorité de la *praxis* ne signifie pas nécessairement une tendance à la militarisation.

[5] Concernant ETA, la question du rapport entre politique et actions militaires soulève le questionnement. Après la Ve assemblée, le front politique est défini comme absolument prioritaire sur l'action militaire. Néanmoins, dans les faits, le front militaire exerce une influence notable sur le premier, de telle sorte que l'on a pu conclure à « l'absolue priorité de la *praxis* et de l'activisme sur la théorie et la doctrine » (Jauregui Bereciartu, 1986, p. 602).

(1922b), les approches néo-wébériennes ou Raymond Boudon (1995)[1]. Or dans les discours recueillis, on trouve, comme nous l'avons annoncé, une actualisation singulière de l'impératif catégorique kantien : « tu dois donc tu peux » (Kant, 1793, Ak. VI, 49-50, p. 66), autrement dit d'une rationalité normative, quels que soient les obstacles – matériels et moraux – et les risques que comporte le fait d'agir. Animés par la conviction catégorique que le devoir implique le pouvoir, les acteurs déterminent l'action qui sera, à leurs yeux, juste. Dans leur cadre interprétatif, celle-ci converge avec l'action qu'ils sont capables d'entreprendre et de réaliser, dévoilant ainsi leur propension à la théorisation morale et au faire (voir Stern, 2004, p. 43-44). De la sorte, ils nous forcent à reconsidérer ce qui est bien et mal, juste et injuste.

La nécessité impérieuse d'agir, comme de ne pas accepter le monde tel qu'il est, articule la rationalité en valeur de certains de ces acteurs et se trouve très présente dans l'ensemble de leurs discours et représentations. À la question de savoir si certains événements l'ont poussé à s'engager dans la lutte armée, Federico ex-membre des BR répond :

> « non, non… Au moins, en ce qui me concerne et les gens que j'ai connus à l'époque, *c'était une décision rationnelle*. Bien entendu une décision rationnelle fondée sur une indignation absolue. Car la décision rationnelle ne suffit pas, on doit être vraiment fâché pour dire "ok je vais vous montrer". Dans certaines limites évidemment, car ça c'est l'autre aspect : chacun était conscient de signifier peu, et d'être faible, donc ce n'est pas comme si l'on s'opposait par arrogance [*iattanza*], on s'opposait parce qu'on ne voyait pas d'autre solution. […] Si l'on veut changer le monde, il faut prendre la mesure des choses. Comment la chose est-elle faite ? La chose est faite comme ça. On peut faire ce que l'on veut jusqu'à un point. Lorsqu'on devient un problème, ils changent le jeu : on passe des règles démocratiques aux autres règles ».

De même, l'un des membres fondateurs d'IK avoue qu'

> « à un moment donné, on a pris la décision de franchir un cap parce que… la situation ici au pays basque nord était tellement dramatique, à plusieurs niveaux, qu'il fallait réagir, quoi. Il y avait tous les notables locaux, l'église, tout ça qui maintenaient un certain carcan sur la société traditionnelle basque. Basque mais surtout très branché tradition, folklore mais français, quoi. Et donc c'est une sorte de rébellion par rapport à ça, à dire : on est basque et on veut… faire vivre le pays basque, et que le peuple basque se prenne en charge et se fasse pas manipuler par les notables et l'église et l'État français, etc. Et donc, voilà, il nous est apparu nécessaire, indispensable, vital de réagir même de manière violente donc par la lutte armée » (Felipe).

Ces propos permettent de comprendre, non seulement, que « l'idée de justice ou d'équité peut être plus fondamentalement liée aux dispositions à la violence que les sentiments de privation » (Blumenthal *et al.*, 1975, p. 108 ; voir aussi Lupsha, 1971), mais également que les symboles – en l'occurrence la manifestation syndicale, la résistance ou encore le capitalisme – sont utilisés pour forger un sens du soi, pour créer et soutenir ce que nous expérimentons comme la réalité d'une situation sociale particulière (Johnson, 1995, p. 144). Nous avons exploré ces processus d'identification au chapitre 3 (3.3). Nous envisagerons ici la spécificité et les caractéristiques de l'engagement au sein des groupes étudiés.

β. L'engagement qui suppose d'agir

[1] Ajoutons toutefois qu'il est possible de s'engager dans une action, non pas parce que l'on croit (même rationnellement) qu'il faut le faire, mais pour d'autres « raisons » (au sens, ici, le plus large du terme) qui, elles, demeurent inconnues aux acteurs (voir Cuin, 2005, p. 564).

La radicalité prend alors sens dans un rapport constitutif à l'action perçu, par les acteurs, sous la modalité du devoir moral, comme le souligne Alexandra, interrogée sur le sens de son engagement :

> « parce que je pensais que c'était mon devoir de se conformer à ce qu'on disait et à ce qu'on pensait. Un problème à la fois de cohérence interne, intérieure, et en même temps de prise de responsabilité – parce que je pensais que de toute manière, ces responsabilités, il fallait que quelqu'un les assume[1], on ne pouvait pas seulement en discuter ».

Cette conscience traverse les représentations et propos de plusieurs autres anciens brigadistes tels Éric[2]. La conscience du devoir – qui porte à l'action – est également prégnante chez les acteurs ayant pris le plus de risques, du fait des moyens mis en œuvre. Gabrielle, interrogée sur de possibles doutes, notamment dans la clandestinité, l'avoue[3]. Cette disposition se trouve exprimée également par de très jeunes militants d'ETA, tels Elikia née en 1971, lorsqu'elle est interrogée sur les risques qu'elle prenait en entrant dans ETA[4]. La nécessité morale, dans un contexte historique donné, d'un recours à des moyens extraparlementaires, en particulier lorsque le réformisme a montré ses limites, transparaît y compris dans le discours d'acteurs ayant œuvré dans les années 1990, tels Vincent, militant antifasciste, condamné pour usage d'explosifs, soulignant : « nous, on a fait ce qu'on *devait faire*. On a fait ce qu'on a pu »[5]. Ce sentiment est d'autant plus exacerbé dans le contexte de guerre civile et de stratégie de la tension italiens, comme en témoigne Federico, interrogé sur les raisons pour lesquelles il a choisi de prendre les armes[6], ou de répression franquiste et postfranquiste[7]. Les limites des moyens politiques conventionnels, la perception d'une clôture des opportunités politiques dont témoignent Federico ou Elliot, ainsi qu'une forme de perversion du système démocratique interviennent comme autant d'arguments récurrents d'options politiques dissidentes.

---

[1] Gabrielle infra fait écho à Alexandra. 5.1.1.β, p. 238*.

[2] Voir supra 5.1.1, p. 227, note 4* : « C'est là que ça cesse d'être un choix arbitraire… ».

[3] Voir infra 5.1.1.δ, p. 244, note 3* (« on faisait ce qu'il y avait à faire… »).

[4] S'est-elle posée des questions au moment d'entrer dans la lutte ? « Non, pas vraiment. Non. Dans ma tête c'était juste, c'était ça qu'il fallait faire. Tu fonces, tu te poses pas de question. Oui, peut-être oui mais t'es prêt à faire ce qu'il y a à faire, voilà. Et après on verra ». Cet *ethos* anime nombre d'anciens militants d'ETA, tels Elikia, Etan, Isée ou Faysal reconnaissant : « Il y a des choses que maintenant quand je pense… On peut pas reculer…Je peux pas faire les mêmes choses maintenant comme je l'ai fait avant, mais tout ce que j'ai fait, dans ce moment-là, je voyais qu'il fallait le faire et je l'ai fait. Je l'ai fait sans beaucoup penser ». On retrouve cette représentation dans IK, avec Thierry (voir infra 5.2.1, δ.1, p. 281, note 2*).

[5] Il poursuit : « Savoir si on avait raison ou pas. Je pense que peut-être que dans 20-30 ans, peut-être que les gens, ils auront une opinion, ils diront des choses sur nous. Voilà, moi je regrette pas ce que j'ai fait. Et je pense qu'effectivement nous, on était dans un contexte à l'époque qui faisait qu'on avait… on s'est retrouvé à faire ça parce qu'on avait employé tous les moyens qui étaient à notre disposition de manière légale, qu'on a trouvé que ce seul moyen pour essayer d'arrêter un petit peu… le FN. Après, avec la lecture d'aujourd'hui, forcément, vu où ils en sont… on n'a pas arrêté le FN mais bon… on savait très bien qu'on n'allait pas l'arrêter. Mais c'était pour nous une manière de dire attention… voilà, il y a des gens qui s'organisent. On peut résister, et on peut leur faire mal. C'était aussi un moyen de leur faire comprendre à eux qu'ils arrivaient pas comme ça, qu'ils allaient pas juste claquer des doigts et prendre tout ce qu'il y a à prendre, qu'il y avait des gens qui allaient leur faire payer très cher ».

[6] « Parce qu'on voyait pas d'autres moyens […]. Car face à des mouvements après tout pacifiques… Oui, il y avait des affrontements avec la police sur les places, il y en a dans n'importe quel pays et période… Mais si devant des mouvements pacifiques, un État réagit par des tentatives de coups d'État, par des massacres où il accuse faussement les nôtres, quelqu'un de notre côté, et ainsi de suite, on dit *l'espace démocratique n'existe pas*. Cela en fait, pas en théorie. Oui, on peut faire les élections, on peut présenter les listes, mais si tu crois que c'est toi qui commandes, tu te trompes. Ça, c'était ce que pensait tout le monde à l'époque, ce n'est pas le fruit d'une idéologie en particulier. On pouvait le vérifier dans la pratique : moi, j'ai fait deux manifestations, une grève des métallurgistes, ils m'ont tiré dessus, ils m'ont mis une bombe, et ils m'ont dit "c'est à toi la faute". C'est un peu dur à digérer ».

[7] Comme Elliot le souligne, « on peut pas rester passif quand tout se passe comme ça ».

L'engagement radical désigne alors un engagement total, au cœur duquel se pose, de façon cruciale, la question de la nécessité d'un passage des idées à l'action. Yvon, ancien d'AD, en témoigne lorsqu'il revient sur l'initiale de son parcours, considérant qu'« il faut commencer à faire des choses » à une époque où d'une part, les anarchistes espagnols sont exécutés[1] et, d'autre part, les militants de la RAF arrêtés[2].

> « Le GARI frappait. […] Ils avaient bombé toutes les routes du Sud. Et avec des copains, on a commencé à se dire : la Ligue, ça nous pompe, tout ça. *Il faut commencer à faire des choses*. Il y avait la RAF qu'on arrêtait, qu'on exécutait. Avec le garage Mercédès, les moyens du bord, comme quand on était gaffette. Je sais pas comment l'expliquer : il y a une énergie, une volonté, et puis tout nous appartient… faut pas être attrapé. Et il y a tout ça et puis, il y a la rage, il y a la rage de voir tous les démocrates qui viennent nous gonfler, faire leurs manifs. Et les autres, on les exécute. Donc quand vous êtes jeune, tout ça, c'est vrai qu'il y a peut-être pas l'analyse, d'avoir la distance avec les faits mais il y a la rage, quoi. On est en train de tuer… nos camarades… ils ont le même âge à trois ans près. Et donc tout ça monte. »

Cette équation, qui signifie de faire ce que l'on dit ou prône, de ne pas simplement s'en tenir aux discours, culmine dans la caractérisation du fait d'« être conséquent » ou « cohérent »[3]. Comme le souligne Cyprien, communiste révolutionnaire, ex-membre d'AD, « c'est pour ça qu'aujourd'hui, je suis totalement inconséquent je parle de révolution mais je ne fais rien pour la préparer ». Être « conséquent », c'est agir en conformité avec ses convictions, conformément à un impératif qui porte à ne pas se satisfaire de discours simplement théoriques ou abstraits. Le paradigme de la cohérence est récurrent et central dans les représentations des acteurs rencontrés, puisqu'il est présent aussi bien dans les discours d'ex-membres de la RAF[4] ou de PL[5] que d'anciens membres d'ETA, qu'ils aient fait partie de commandos[6] ou de la logistique de l'organisation[7].

---

[1] Il fait allusion à Puig Antich et à ses camarades emprisonnés en Espagne. Cité aussi en 5.1.1, β, p. 289, note 3*.

[2] Gabrielle l'évoque aussi (voir infra 5.2.1, γ.1, p. 281*). Sur la fonction des émotions dans les parcours militants radicaux, voir Guibet Lafaye, 2017b (Yvon évoque la rage qui l'animait à l'époque). Nous avons montré que le creuset et le moteur exclusifs de l'action radicale ne se trouvent pas dans les émotions mais bien plutôt dans l'existence de cadres d'injustice légitimes aux yeux des acteurs. Nous reviendrons sur ce point infra en 5.2.3.

[3] Interrogée sur le caractère « juste » des actes illégaux commis par le passé, Margareth répond : « Je ne pense pas qu'il était juste d'agir comme je l'ai fait. Je pense que, vu notre manière de penser à l'époque et vu le contexte, c'était cohérent » (voir la suite du propos en 5.1.2, γ, p. 255*). Margareth souligne, plus loin, à propos du « long mai 68 » : « Moi, je voulais être cohérente jusqu'au bout, parce que pour moi c'était un "long 68" avec une étape en 77 – mais cela faisait toujours un "long 68" –, et je suis retournée à la lutte armée ». Voir également Alexandra infra. Revenant sur ces choix, Alexandra avoue : « Ce sont des idéaux de justice, qui visent à établir des relations humaines différentes. Ce n'est pas aujourd'hui que ces idéaux sont compromis, mais ils l'ont été par le choix que nous avons fait de l'usage de la violence dans le conflit politique. Donc moi, je me sens vraiment et absolument en cohérence avec mes positions d'origine ».

[4] « Beaucoup de gens nous faisait de la publicité et nous encourageait à agir ainsi et à avoir le courage de nous battre nous-mêmes. C'était pour moi-même, dans ces années 1970, une jolie et importante phrase : avoir le courage de se battre, le courage de vaincre. Mais pour ce faire nous devions mettre en place une pratique propre et ne pas se contenter de dire : 'Fais ça ! etc.'. Ça, j'ai toujours pensé que c'était comme dire aux autres de faire quelque chose et de ne pas le faire soi-même. Quand je pense à cela, je me dis que je dois prendre les devants, que je dois encore montrer que je fais quelque chose et aussi que je me tiens prêt et que je ne trahirai pas, que ce que nous faisons est sans retour. Ce sont tous les aspects qui nous ont définis, moi et tous les autres » (William).

[5] S. Segio qualifie la radicalité qui caractérisait PL en ces termes : « ce n'était pas le synonyme d'extrémisme mais plutôt de détermination et de cohérence ».

[6] Voir supra Jacques, évoquant la cohérence (4.2.1, p. 159, note 3*).

[7] Interrogé sur d'éventuels doutes, Nicolas est catégorique : « Non, non, non. Il faut savoir ce qu'on veut dans la vie, déjà. Si on est hésitant, il faut pas s'engager nulle part. […] Il faut savoir ce qu'on veut, il faut savoir ce que ça coûte, et après il faut être conséquent. Mais je suis pas un jusqu'au boutiste, un machin comme ça. Je suis assez pragmatique, je suis froid. Je m'excite rarement. C'est par logique que je réagis ».

γ. Ne pas démissionner

Cette propension irrépressible à agir conformément à ses convictions, à ne pas laisser faire se traduit notamment dans la posture consistant à refuser de baisser les bras, d'abandonner la lutte, de démissionner[1]. Au-delà des illustrations que nous donnerons de cette posture, il s'agit de comprendre ce que signifie pour les individus, placés face à une situation qui les révolte ou qu'ils estiment foncièrement injuste, le fait de ne pas être acteur, dans un contexte où ils ont fait l'expérience de la limite des moyens conventionnels et légaux en matière d'action politique. S'exprime ici une conceptualisation de l'engagement comme *commitment*, à la fois individuel et collectif. Elle ouvre à la question de la responsabilité individuelle et aux modalités d'engagement volontaire d'un sujet libre. L'individu revendique une liberté d'agir et cherche à l'accomplir à partir de l'intime conviction d'être à même de participer consciemment à l'histoire et de changer l'ordre des choses. Cet engagement est normativement explicité, par les acteurs, qu'ils fassent référence à la dignité, à la sincérité, à l'honnêteté, à une lutte contre la violence systémique, à des valeurs personnelles. Interrogé sur ce qui justifiait sa lutte et celle de ses camarades, cet ancien d'AD avoue :

> « Parce que la vie, parce qu'on peut pas laisser ce monde-là comme ça. C'est une question de dignité quand même, non ? On pouvait pas faire autrement. […] Quand on est issu d'une histoire, d'un moment historique aussi. Là 68, c'est notre génération. […] On ne pouvait pas, après, retourner en oubliant tout ça de ce qu'on avait pressenti, on pouvait pas se trahir comme ça, s'investir sur des projets individuels, sur des trucs comme ça. On n'allait pas se retirer dans des terriers sécurisants… » (Jérémie)

Quand bien même on pourrait considérer que les trajectoires des acteurs dévoilent « les mécanismes spécifiques contraignant le comportement au moyen de *paris subsidiaires antérieurs* » (Becker, 2006)[2], on peine à admettre que les discours recueillis trahissent une dimension non réflexive d'actions appelées par l'engagement de l'acteur. Celui-là se formule sous la modalité du *commitment*. On ne peut totalement accuser les protagonistes d'illusion biographique, dans la mesure où une partie d'entre eux a été au contact des résistants de la seconde guerre mondiale voire ont été formés par eux comme Cyprien ou ont grandi dans des familles juives comme Jérémie. La référence au concept d'engagement, interprété en termes de *commitment* – de laquelle il conviendrait d'extirper la dimension non réflexive[3] – explique les parcours individuels ainsi que leur cohérence. Cette référence, mieux que le simple calcul coûts/avantages, explique les trajectoires des acteurs jugés pour terrorisme. La prise en compte de ce phénomène de cohérence nous semble irréductible à l'idée fréquemment mobilisée, pour rendre compte des « dérives terroristes », que l'« on est finalement déjà engagé trop loin pour bifurquer » (Gardella et Monnet, 2008)[4]. Ce type d'interprétation – qui omet les expériences d'*exit*, nombreuses dans

---

[1] Voir Damien supra 3.5, p. 118* et 5.1.1.α, p. 230*.

[2] Rappelons que, dans la définition beckerienne, le « pari subsidiaire » constitue un élément externe aux actions qui contraint l'individu à agir, dans une situation donnée, de façon cohérente.

[3] Nous verrons ultérieurement à quel point l'entrée dans des organisations armées résulte d'un choix conscient, mûri et s'opérant sur le temps long.

[4] Reconnaissons toutefois que certains acteurs soulignent, lorsqu'ils sont interrogés sur les doutes qu'ils ont pu avoir au cours de leur engagement dans ces organisations, à quel point il peut être difficile de quitter des structures qui comptent sur eux. Alexandra se souvient de son état psychologique après sa première action (attentat) contre une personne : « Ça a été un *choc* assez traumatisant. Assez traumatisant dans le sens que j'ai eu des séquelles pendant longtemps, avec des cauchemars assez explicites, qui me poussaient à abandonner. Mais il est très difficile, très difficile – une fois que tu as mis le pied sur ce chemin, une certaine dynamique s'est enclenchée, avec des attentes de la part des autres qui pèsent sur toi – de se retirer. Moi, j'ai toujours eu un rapport très conflictuel avec la

les groupes étudiés – gomme l'entière présence de l'individu et de ses choix originaires dans ses actions (voir supra 3.3 et Sartre, 1943).

Si, pour une part, il peut exister des hasards ou que, par ailleurs, on peut parfois être en peine pour trouver « une date ou un événement clé qui serait susceptible, en soi, d'expliquer l'engagement » (Sommier, 2008, p. 91), s'esquisse, au travers de ces parcours et de façon récurrente, un paradigme de la cohérence de l'action. Ce paradigme constitue la lutte en une évidence qui se nourrit de convictions[1] et impose des moyens qui ne sont pas ceux légalement autorisés (voir infra Damien[2]). Cette cohérence de l'action atteste, dans les cas évoqués, de l'adoption d'une « éthique de responsabilité ». Ainsi Alexandra, interrogée sur le sens de son engagement, avoue qu'elle s'est engagée :

> « parce que je pensais que c'était mon devoir de se conformer à ce qu'on disait et à ce qu'on pensait. Un problème à la fois de cohérence interne, intérieure, et en même temps de prise de responsabilité – parce que je pensais que de toute manière, ces responsabilités, il fallait que quelqu'un les assume, on ne pouvait pas seulement en discuter ».

Bien qu'Alexandra se soit dissociée des BR, sa posture sous-tend les propos de Federico, brigadiste non repenti, qui explique son engagement en partie dans des termes similaires (voir supra 5.1.1, p. 237*)[3]. De même, Jérémie se place dans la position du partisan de l'« éthique de responsabilité » qui, à la différence de celui défendant une « éthique de conviction » affirmera la nécessité de s'opposer au mal par la force, pour ne pas être responsable de son triomphe (voir Weber, 1919, p. 170)[4]. En effet, le partisan de l'« éthique de responsabilité » ne peut se résoudre à « la simple acceptation résignée du monde » ni choisir l'option du « renoncement » (Weber, 1919, p. 184), comme nombre d'acteurs de la propagande ou de la lutte armée l'avouent, tel Federico précédemment cité, William[5] ou Etan[6]. Jérémie, actif au sein d'AD, n'est donc pas un exemple unique du fait que ces acteurs se perçoivent comme portés par une éthique de la responsabilité (Weber, 1919, p. 172). Cette incapacité ou impossibilité à se résoudre à l'état du monde, tel qu'il est, revient dans les propos de Sylvain[7] comme de Damien, les deux appartenant à la scission d'AD après 1982 :

---

violence, je la voyais comme une nécessité inévitable mais qui me pesait, me pesait énormément, de manière très contradictoire ».

[1] « À chaque fois qu'il y a eu un mouvement ou une avancée sociale forte, il y a toujours eu une forme quelconque de lutte armée ou de radicalisation » (Damien).

[2] « Les manifs, ça ne fonctionne pas. Donc et en plus, les groupes existaient, les coordinations de gens existaient, les amitiés, les réseaux existaient, donc c'était évident qu'il fallait passer à… quelque chose de fort. Donc c'est ce qu'on a fait. […] Nous à l'époque, on considérait qu'il fallait… attaquer le capitalisme… voilà, sous toutes ses formes et qu'il fallait passer par une… forme de lutte armée » (Damien). Pour l'ensemble de la citation, voir 5.1.2, γ, p. 251*.

[3] « Ce n'est pas que je n'avais pas de moyens pour réaliser une vie. Pour combattre l'injustice, on peut renoncer à tout ça » (Federico).

[4] Jérémie est d'origine juive, cette filiation, dans les années d'après-guerre n'étant pas indifférente à l'engagement d'une partie de la génération de mai 68 en France.

[5] Voir supra, p. 242, note 1*.

[6] « C'est pas quelque chose qui s'est construit dans un registre de haine ou de vengeance, loin de là. J'ai pas de haine, pas de vengeance vis-à-vis de l'État français ou de l'État espagnol mais c'est plutôt le sens des responsabilités qui m'a poussé à m'engager dans une organisation qui a permis ou qui a été, à mon avis, un élément qui a réveillé une conscience, dans ce territoire, et pas qu'une conscience nationale, surtout une conscience sociale, je dirais, et qui a réveillé ou théorisé – l'un des éléments, à mon avis, les plus importants – c'est qu'il ne peut pas y avoir de libération nationale, dans ce territoire, sans libération sociale et qu'il ne peut pas y avoir de libération sociale sans libération nationale. Tout engagement ou toute prise de conscience de l'injustice sociale naturellement me menait à m'engager dans l'organisation, ce que j'ai fait très tôt » (Etan). Sur le discours d'Etan, voir aussi 5.1.3, p. 258, note 3*.

[7] « Dès l'âge de raison, j'ai pensé que ce monde n'est pas tel qu'on me le décrivait. […] Oui : il faut détruire ce monde pour en faire un champ de ruines ». Sylvain ajoute plus loin, à 14 ans, « je pensais déjà à détruire le monde,

> « il y avait des vieux slogans même dans les années 1968 et après : "quand le monde est insupportable, on ne le supporte plus". Ça c'est clair. Y a pas besoin d'un texte de 30 pages. "Quand c'est insupportable, on ne le supporte plus". Moi, j'aime ce genre de trucs. Donc je pense qu'on a considéré et qu'on continue de considérer que ce monde est insupportable et qu'à notre niveau, on essaie de montrer que c'est insupportable, à des moments précis, à des moments où on peut, à des moments qu'on croit opportuns. Mais la révolution, […] c'est pas tellement ça qui est important, surtout en ce moment ».

L'éthique de la responsabilité ne signifie pas que les acteurs sont dénués de convictions (voir Weber, 1919, p. 172). Bien au contraire, dans le cas spécifique étudié, ces deux dimensions sont d'autant plus fortement conjointes qu'ils assument un engagement, où l'action coïncide avec et répond à des convictions très affirmées, comme les propos rapportés le suggèrent. Cette convergence confère en outre un sens positif au concept de radicalité, à distance du traitement péjoratif qui en est couramment proposé dans la sphère médiatique et politique (Amiraux, 2015 ; Guibet Lafaye et Brochard, 2016)[1]. Ces propos contribuent également à relativiser l'influence des organisations sur les trajectoires individuelles (Sawicki et Siméant, 2010, p. e92 ; Fillieule et Mayer, 2001). Les témoignages recueillis autorisent donc une lecture critique des conclusions relatives à l'engagement dans des groupes de lutte armée, parfois militarisés, au cours des années 1960-1970 et à leur emprise sur leurs membres. La littérature sur les groupes armés a en effet insisté sur la « logique propre à la vie clandestine dans des institutions totales *a fortiori* de taille réduite […] impliqu[ant] nécessairement une rupture biographique lourde qui passe par une renonciation à une identité antérieure […] et l'intériorisation de règles de comportement codifiées avec minutie, voire parfois le recours à des techniques de mortification, etc. » (Sommier, 2008, p. 92). La « dérive » de ces groupes se logerait notamment dans la contradiction faisant passer ces individus « motivés par la volonté de renverser les structures traditionnelles de la société » à l'« enfermement dans des logiques de subordination, de discipline et de conformisme » (Rapin, 2000, p. 59). La vie en clandestinité conduirait à une perte de rapport au réel du fait de la clôture d'avec le monde extérieur, à la réduction de la vie à une seule de ses sphères, dans une existence à huis clos, à la dépendance à l'égard de l'organisation, matériellement et d'abord financièrement mais aussi affectivement, le réseau de relations se limitant aux quelques personnes connaissant la situation de l'individu (voir Erickson 1981 ; Simmel, 1991 ; Sommier, 2012, p. 26).

Pourtant et lorsque l'on considère les représentations des acteurs, celles-ci suggèrent que la rationalité « axiologique » s'articule à des « croyances fortes »[2], *i.e.* à des raisons « cognitives », à de bonnes raisons de croire, non seulement au bien fondé de ses propres valeurs, mais aussi à la nécessité d'agir, *i.e.* de ne pas laisser le système se reproduire dans ses formes actuelles, de

---

en finir avec ce qu'on appelle le vieux monde. Moi, c'était ça, en finir avec la barbarie et réaliser enfin l'humanité : c'est ce que disaient les vrais révolutionnaires du XIXe. C'est mes idoles. C'est magnifique ça ! Ils travaillaient 14 h par jour, et ils trouvaient le temps de discuter et de se battre. Enfin bref. Parce que c'est vraiment un monde barbare, non ? ».

[1] Interrogé sur le sens du mot « radicalisation », Thierry, ancien militant d'IK, déclare : « le mot radicalité… Elle est belle. J'aime bien ce mot : "radicalité" Vous dites : on en parle beaucoup de radicalisation, mais je trouve que la société n'est pas radicale. Elle est formatée, la société. Moi je trouve que les gens sont endormis. Mais si vous parlez de la… barbarie. […] Moi, je me suis jamais considéré comme radical. *J'ai été jusqu'au bout de mon engagement*. J'ai jamais été radical parce que ce que je revendiquais, ce qu'on revendiquait, moi avec d'autres, c'était pas radical. C'était un truc légitime et quand je vois que 30 ans plus tard, tout ce qu'on disait, tout ce qu'on défendait, c'est pratiquement devenu normal. Aujourd'hui qui, au pays basque, même les élus disent qu'il faut une évolution institutionnelle pour le pays basque, qu'il faut une reconnaissance officielle de la langue. Tout le monde le dit ! »

[2] Les acteurs rencontrés exemplifient l'adhésion à une croyance forte entendue dans sa détermination boudonienne, en ce sens qu'« on adhère à une théorie quand on a l'impression qu'elle se compose d'un ensemble de propositions qu'on peut toutes accepter, et qu'on ne dispose pas d'une théorie alternative, différente et aussi acceptable » (Boudon, 2003, p. 57).

s'opposer à la montée du fascisme (cas de l'Italie), de résister à un régime oppressif (cas des Basques). À l'écart des interprétations nourries de traditions culturalistes ou utilitaristes, les entretiens approfondis avec les membres de groupes déclarés terroristes mettent en évidence la rationalité « axiologique » qui les porte, au-delà des seules rationalités « téléologique » ou « instrumentale ». L'acteur, mû par des « croyances fortes », n'identifie pas principalement les moyens auxquels il aura recours en fonction de leur adéquation à des valeurs culturelles ou à des fins mais également en vertu d'une « théorie », plus ou moins explicite, dont il est convaincu de la validité, non pour des raisons utilitaires, mais pour des raisons « cognitives » qui ne sont pas moins rationnelles que d'autres, telles la perception et la conscience d'une clôture des opportunités politiques. Ainsi se voit précisé le « cadre cognitif de crise » (Oberschall, 2000), traditionnellement mobilisé par les sciences sociales pour rendre compte de l'usage des armes. Ce cadre, qui se distingue d'un cadre cognitif normal de perception de l'autre, est constitué de « croyances fortes ». Celles-ci n'expliquent pas à elles *seules* l'engagement mais la croyance forte constitue une caisse de résonance[1], un élément explicatif de l'engagement.

Si le paradigme cognitif peut expliquer avec succès les *croyances* des individus, peut-il également expliquer leurs actions ainsi que les *conduites effectivement* tenues ? Les « bonnes raisons » que l'acteur a de croire ce qu'il croit suffisent-elles à expliquer qu'il *agisse* en fonction de ce qu'il croit ? Pour que ce soit le cas, il faudrait que les ressorts des croyances (*lato sensu*) puissent être identifiés à ceux de l'action (voir Cuin, 2005, p. 563)[2]. Cette identité entre ce qui fait croire et ce qui fait agir est implicitement postulée par le paradigme cognitif. Les extraits évoqués semblent aller dans le sens de cette convergence entre croyances et motivations d'agir. Se trouve alors assumée une conception « hyper-rationaliste » de l'acteur et de son action. Or ce modèle tend à exclure la dimension émotive et affective de l'agir sur lesquelles nous reviendrons ultérieurement (voir 5.2.3).

δ. Le devoir moral

L'éthique de l'action dont nous avons précédemment esquissé les linéaments se précise autour de la constitution, par les acteurs, du fait d'agir comme un devoir moral, en l'occurrence, devoir moral de lutter contre le système, de lui résister. Afin de décrire cet impératif, nous avons réalisé un relevé systématique de toutes les occurrences de ce paradigme dans les entretiens menés et dont les illustrations les plus significatives sont proposées par Alexandra, évoquant le sens de son engagement dans les BR après 15 ans d'incarcération (voir supra β.)[3], par

[1] La « caisse de résonance » qui constitue un facteur « faisant écho à » peut intervenir à trois niveaux selon qu'elle est d'ordre culturel, individuel ou émotionnel. On parlera de résonance avec le *terreau culturel*, rendant acceptable, au sein d'une communauté particulière et dans un environnement socio-culturel donné, l'utilisation de la violence et légitimant la volonté d'engagement. *L'expérience effectivement vécue* par le militant peut confirmer à ses yeux la justesse de la proposition idéologique qui lui est faite et ainsi « entrer en résonance » avec elle. Enfin la résonance peut être d'ordre *émotionnel* : la peur, la haine face à une injustice perçue comme inacceptable, l'indignation morale sont autant de vecteurs émotionnels (voir Crettiez, 2011) confirmant l'acteur dans ses choix idéologiques.

[2] Les propos de Pantxo attestent de cette convergence, en particulier lorsqu'il est questionné sur ce qu'il n'était pas prêt à faire : « je me suis jamais trouvé dans une situation de ne pas faire. Tout ce que j'ai fait, je l'ai fait convaincu qu'il faut le faire. Après peut-être, plus tard, tu peux penser que si on a fait d'une autre manière, peut-être ça serait meilleur. Mais je me suis pas trouvé dans une situation où quelqu'un m'a dit fait ça et que je veux pas le faire. Je connais aucune expérience, à côté de moi, des collègues comme ça, de se sentir pressionné pour faire ça. Non. *Tu le fais parce que tu es convaincu de le faire.* Après c'est vrai que peut-être, tu réfléchis : "peut-être c'est pas correct de faire dans ce moment-là ça" mais… ».

[3] 5.1.1.β, p. 238*. « Je pensais que c'était mon devoir de se conformer à ce qu'on disait et à ce qu'on pensait… »

Margareth, Mario[1], S. Segio, François, Nicolas, Pantxo, Thibault, Thierry, Patxi ou Gabrielle[2]. S. Segio y insiste : « pendant tout le reste des années 70 et toutes les années à venir, ce qui dominait, c'était le sens du devoir et la détermination »[3].

Au plan philosophique, le devoir d'agir, de s'impliquer qui gouverne et commande les conduites illustre le sens kantien de l'autonomie comme « propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi » (Kant, 1785, Ak. IV, 447). Des propos comme ceux de Peter[4] ou de Thierry[5] précédemment évoqués (voir 3.3.2) traduisent « le devoir catégorique des commandements moraux [qui] vise […] la volonté libre d'une personne qui agit selon des lois qu'elle s'est donnée elle-même : cette volonté seule est autonome, dans le sens où elle se laisse déterminer complètement par l'intellection morale » (Habermas, 1991, p. 103). Dans le cas singulier qui nous occupe ainsi que « dans le monde tel que nous le connaissons, la volonté autonome n'acquiert cependant de l'efficacité que dans la mesure où la force motivationnelle des bonnes raisons peut s'imposer contre la force d'autres motifs » (Habermas, 1991, p. 103). Or ce sont ces « bonnes raisons » – du point de vue des acteurs – que les entretiens permettent de mettre en exergue. Là où le regard extérieur perçoit une radicalisation ou une escalade de la violence, l'acteur traduit son agir dans les termes d'une injonction morale supérieure, lui imposant un devoir et à travers laquelle son autonomie de sujet moral et politique prend corps. La transgression de la légalité s'opère, dans la reconstruction discursive qu'en proposent les acteurs, dans une logique de substitution du domaine de la moralité, voire de la loi morale, au champ du droit, *i.e.* du permis et du défendu, imposés par la loi.

Quand bien même les actions entreprises sont, du point de vue des lois positives, illicites, il s'agit, pour les subjectivités concernées, de moralité puisque la norme qui organise leur conduite n'est pas n'importe quelle norme mais une loi qui doit valoir pour tous. Les règles individuelles d'action sont ainsi subordonnées au critère de l'universel. Le sujet moral produit cette loi et, dans le même temps, s'y soumet. Ces verbatim illustrent bien la thèse kantienne d'un sujet qui choisit (librement) d'élever certaines causes, au rang de motifs ou de raisons d'agir. En ce sens, le sujet demeure responsable, non du contexte dans lequel il agit, mais de la transformation de ce contexte en justification de son action. L'illustration, à partir du cas italien, en est spécifiquement pertinente au même titre que le cas basque[6]. Le cadrage produit par les acteurs

---

[1] Voir aussi infra Mario en 5.1.2.α, p. 248*, note 2 : « j'étais absolument convaincu qu'on faisait ce qu'il fallait faire ».

[2] Pour Margareth, voir supra 3.2.2.b, p. 78* ; François, voir infra 5.2.2, p. 307* ; Pantxo, voir infra 5.2.1, β.2, p. 278* ; pour Thierry, voir 5.2.1, δ.1, p. 285, note 4* ; pour Gabrielle, voir notamment 5.1.1β, p. 244, note 3*. Patxi qui a repris ses activités illégales après sa première incarcération déclare : « J'ai fait ce qu'il fallait ». Voir aussi Guiseppe, Elikia, Fabienne, Faysal, Jaad, Julien, Martial, Xavière.

[3] De même, lorsqu'elle est interrogée sur de possibles moments de doute durant la clandestinité, Gabrielle avoue : « Non. Non. J'ai jamais eu de doute. C'était comme ça. *On faisait ce qu'il y avait à faire. Il fallait bien que certains le fassent puisque les autres ne voulaient pas le faire*. Moi, je trouvais ça très bien. Ça me convenait parfaitement » (nous soulignons). De façon similaire, lorsqu'il est questionné sur d'éventuels doutes, S. Segio reconnaît : « Oui, bien sûr, très souvent, mais là encore la réponse précédente et vraie : par-dessus tout, il y avait la conviction de faire son devoir et la détermination à l'accomplir. Pendant ces années, il y avait encore une dimension morale et personnelle très forte, selon laquelle il fallait faire ce qui était juste et il était nécessaire de se sacrifier, parce que *c'est de ce sacrifice que les générations futures tireraient bénéfice*. On accepte des sacrifices et des souffrances en vue de "l'avenir radieux" qui n'allait pas manquer d'arriver, selon cette foi dans le progrès et cette culture qui dérive en fait du XIXe siècle et du marxisme ».

[4] « Pour nous, j'ai essayé de le dire, le problème moral ou éthique est fondamental. C'est le nœud… Notre politisation, comment on se situe dans le monde par rapport aux autres, c'est passé par ça. Ce qu'était la morale anarchiste… ça n'a rien à voir avec la légalité imposée ou avec le respect des lois, ou le respect des codes. […] C'est très important que cette éthique ou que cette exigence morale, elle soit devant tout » (Peter).

[5] « Les seules lois que je m'impose, c'est les miennes, celles de ma conscience ».

[6] Vicenzo qui a côtoyé nombre de militants des commandos d'ETA l'explicite : « Dans tous les militants d'ETA que j'ai côtoyés, que je pense qu'ils étaient militants d'ETA, […] il y a aucune apologie de la violence. Pour mon travail, j'ai fait des petits soldats de plomb […] ils sont fous pour les armes, pour les pistolets ! Moi, les gens que j'ai

est celui d'un contexte appelant les individus à agir[1]. Ainsi l'extrême gauche italienne perçoit les années 1970-80 comme traversées par des résurgences de fascisme et propice à un coup d'État qui fera basculer l'Italie vers un régime autoritaire[2]. Cette dimension intervient également en Allemagne mais les éléments objectifs permettant d'affirmer la persistance du nazisme sont plus discutables, si l'on excepte l'absence d'épuration dans les structures administratives, judiciaires et institutionnelles du pays. Or ce sont bien ces dimensions d'affirmation de l'autonomie et de la liberté, au nom de principes prétendant à l'universalité – la lutte contre le fascisme pouvant également l'illustrer – que l'on retrouve dans les verbatim présentés[3], qu'ils évoquent la justice, le refus de la domination, le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, le droit à l'auto-défense.

Au plan sociologique, l'engagement s'explicite alors conformément à un « régime de la justification » (Thévenot, 2006)[4], fondé sur la revendication de principes, qui sont autant de manières de légitimer sa propre position. Ces justifications s'appuient sur des jugements qui identifient des éléments pertinents au sein de ce qu'il advient, d'une part, – en l'occurrence parmi les situations sociohistoriques et politiques, auxquelles les acteurs sont confrontés, ou encore parmi les occurrences de répression étatique –, et une action tenue pour pertinente ou appropriée, d'autre part. Les acteurs mobilisent des catégories du jugement, présentant un haut degré de généralité – comme celle du devoir de résistance, du droit à l'auto-détermination ou à

---

pu croiser, jamais. Jamais, on va imposer à notre enfant, à notre femme quelque chose par la violence. Certains me disent : "je ne peux pas te donner ma main droite parce qu'elle a été obligée de tuer quelqu'un". […] C'est un devoir, c'est pas un plaisir. Si tu tues à quelqu'un que tu ne connais pas ou à quelqu'un que tu connais que c'est un tortionnaire, c'est la même chose que la résistance française avec les Allemands – c'est ça que nous ont a vécu – mais tu peux pas être fier d'avoir tué une personne. *Tu le fais parce que tu dois le faire*. Un garde civile, la police […], tu tues un uniforme, une fonction répressive, l'État espagnol. Tu n'as rien contre cette personne-là. En tant que personne, tu ne peux pas être fier. Nous, on est contre la peine de mort, on est contre la violence. Mais il y a un moment… La France après l'occupation, après les SS, après les massacres, ils arrivent en Algérie, ils ne reconnaissent pas le droit de ce peuple à l'indépendance, et ils sont capables de torturer !! » Le malaise éprouvé par les membres des commandos, suite à la réalisation d'actions aux conséquences irréversibles, est également rapporté par Amandine dont le conjoint a passé 30 ans en prison : « je savais que ceux que j'avais connus, il avaient une morale ou une éthique. Il y avait beaucoup qui se sentaient pas bien. Ça a été un truc comme : "il faut le faire". C'est pas comme s'ils aimaient le faire ». De même, Zachary qui, tout en ayant des responsabilités politiques légales, s'est beaucoup impliqué dans la logistique au sens large d'ETA reconnaît: « nous, on est un peu militaires aussi, malheureusement. La ETA, c'est militaire, et après avec une division militaire et avec une division politique. […] C'est nécessaire de faire ça [utiliser la violence] mais c'est pas agréable ».

[1] « À l'époque, il existait, au contraire, comment dire, un langage commun qui faisait référence à la nécessaire autodéfense contre la menace d'une avancée du fascisme en Méditerranée. C'est ce qu'on disait à l'époque. Et ce n'est pas sans conséquences. J'ai beaucoup repensé à ça. Ça a des conséquences psychologiques. Par exemple, si tu imagines que ton militantisme peut impliquer un prochain passage à la clandestinité, à l'exil, le déclenchement d'une guerre civile imminente, cela devient une habitude psychologique. Oui, cela devient une habitude psychologique » (Marco). Marco conclut l'évocation de l'association entre la date de son anniversaire et de l'attentat de la Piazza Fontana (voir supra 4.3.1, p. 177, note 3*), *i.e.* « la perte de l'innocence », par « l'idée que les fascistes et l'État qui les protégeait – en imposant le secret d'État pour les défendre, de manière officielle, en soutenant ouvertement leur projet, ce qui pouvait aussi signifier que les fascistes pouvaient infiltrer les groupes de la gauche extra-parlementaire pour nous inculper les *stragi* – chose qui paraît inouïe – ce n'était rien ! » La même perception se trouve dans les propos d'Alexandra : « Après les premiers cycles de lutte qui ont été très durement réprimés, lentement – même si c'était aussi une conséquence d'épisodes comme Piazza Fontana, et surtout Brescia – la voie démocratique a semblé impraticable. Alors la violence, au contraire, à ce moment-là, a semblé une nécessité inévitable. Ce ne l'était pas, mais nous on le pensait ».

[2] Il ne s'agit d'ailleurs pas seulement de perception puisque l'extrême droite visait à instrumentaliser la « stratégie de la tension » de l'État italien en ce sens.

[3] Cette prétention à l'universalité étant certainement ce qui différencie les normes motivant les conduites des partisans de l'extrême gauche et de l'extrême droite, plus soucieuse de la défense de caractéristiques nationales, raciales, religieuses.

[4] Pour autant qu'il se distingue du « régime du plan » et du « régime de familiarité ».

l'auto-défense –, à partir desquelles ils espèrent pouvoir communiquer ce qu'ils cherchent à faire et à préparer une « mise en commun » (Thévenot, 2006, p. 7).

5.1.2 Agir plutôt que discourir. Des discours aux actes

α. La « propagande par le fait »

Parmi ces justifications, expliquant le passage à l'action illégale, figurent au premier chef une interprétation de l'asymétrie des rapports de force associée à la nécessité de les faire basculer, mais également la reconnaissance des limites des discours théoriques et abstraits comme de certains moyens d'action légaux. Ces limites sont fréquemment soulignées par les acteurs de la lutte armée. Leur expression est récurrente dans certains discours de l'extrême gauche – tout comme de l'extrême droite. L'*ethos* consistant à privilégier la *praxis* est constitutif de l'éthique du « radical conséquent » et constitue la colonne vertébrale du devoir moral auquel les acteurs prétendent répondre[1]. Historiquement, dès le congrès de Londres des délégations anarchistes de l'Association internationale des travailleurs (AIT), le 14 juillet 1881, sont mises en exergue les limites intrinsèques de la théorisation. On y « encourage l'action violente en proclamant que « l'heure est venue de passer […] à la période d'action, et de joindre à la propagande verbale et écrite, dont l'inefficacité est démontrée, la propagande par le fait et l'action insurrectionnelle »[2]. L'action se devait dès lors d'être portée à l'international (voir Raflik, 2016, p. 77). Karl Ludwig Sand, qui assassinât l'aristocrate dramaturge August von Kotzebue en 1819, proclame : « puissé-je enfin répandre la terreur sur les méchants et les lâches, et le courage et la foi sur les bons ! Les discours et les écrits ne mènent à rien – les actions seules peuvent »[3].

De même, dans la seconde moitié du XXe siècle, en l'occurrence en Allemagne dès septembre 1967, la XXIIe assemblée à Francfort des délégués de l'Union socialiste allemande des étudiants (*Sozialistischer Deutscher Studentenbund*, SDS) diffuse le concept de la « guérilla urbaine », en transposant la théorie du *foco* de Che Guevara de la campagne à la ville et du Tiers-Monde aux métropoles du Premier monde. Pensée comme une nécessité historique au nom de la guerre de classe, l'action violente est réactualisée à la faveur du concept de *guérilla urbaine*, forgé à la fin des années 1960 par le Brésilien Carlos Marighella dans son *Manuel du guérillero urbain* (voir Bugnon, 2012, p. 250). Les conditions paraissent aux leaders du *SDS*, Rudi Dutschke et Hans-Jürgen Krahl, « mûres pour une action révolutionnaire ». De leur point de vue, ce n'était qu'une « question de volonté et de détermination » que de saisir les possibilités

[1] Les entretiens autorisent à mettre en évidence un *ethos*, une disposition individuelle qui a souvent été identifiée comme une caractéristique des organisations. Ainsi on a soulignée que « même dans les groupes les plus dogmatiques, ce sont moins les mots ou les théories qui importent en soi que les actions qu'ils sous-tendent » (Grenier, 1988, p. 619).

[2] La résolution de l'AIT, adoptée à Londres à l'issue de la conférence réunie du 14 au 20 juillet 1881, précisait : « considérant que l'AIT a reconnu nécessaire de joindre à la propagande verbale et écrite la propagande par le fait ; considérant en outre que l'époque d'une révolution générale n'est pas éloignée ; […] le congrès émet le vœu que les organisations adhérentes à l'AIT veuillent bien tenir compte des propositions suivantes : […] propager par des actes l'idée révolutionnaire […] en sortant du terrain légal […] pour porter notre action sur le terrain de l'illégalité, qui est la seule voie menant à la révolution. […] Les sciences techniques et chimiques ayant déjà rendu des services à la cause révolutionnaire et étant appelées à en rendre encore de plus grands à l'avenir, le congrès recommande aux organisations et individus faisant partie de l'AIT de donner un grand poids à l'étude et aux applications de ces sciences, comme moyen de défense et d'attaque » (*Le Révolté*, n° 11, 23 juillet 1881).

[3] Cité dans Charnay, 1981, p. 11.

historiques qu'offrait le capitalisme et de mettre à exécution la révolution dans ses centres géopolitiques[1].

Dans l'hexagone également et dès avant mai 68, des groupes autonomes présents dans plusieurs villes françaises délaissent les manifestations, les protestations, les jugeant insuffisantes pour contrer les projets du capital. Ils optent pour des actions de sabotage et renouent avec une certaine forme d'illégalisme – qui émergea à la fin du XIXe siècle et au début du XXe –, avec des expropriations et de la propagande par le fait[2]. Les actions de ces groupes révolutionnaires d'extrême gauche exploitent la doctrine de la propagande par le fait (Sanchez-Cuenca, 2013, p. 390). Cette doctrine se caractérise par un recours à la violence fondé sur l'idée que cette dernière polarise les conflits, conduisant à des préférences plus radicales ; qu'elle contribue à faire surgir la conscience de classe – en permettant aux travailleurs de saisir la valeur des formes illégales de protestation contre le système ; qu'elle ouvre un chemin que les autres suivront et met en lumière la fragilité du système qui n'est pas invincible, contrairement à ce que les travailleurs pensent souvent ; qu'enfin la violence oblige l'État à montrer son véritable visage répressif. *Sinistra proletaria*, revue exprimant les positions des Brigades rouges entre 1970 et 1971, fait état de cette volonté de réappropriation des espaces métropolitains, sous le mot d'ordre « Reprenons la ville ! » : « ceux qui sont de notre côté *ne demandent pas, ils prennent !* Ils prennent le logement, ils prennent les transports publics, ils prennent les livres […]. En un mot, *ils prennent ce qui est à eux, ils prennent la ville* parce qu'ils ont appris et compris que tout ce qui existe, toute chose, précisément tout, ce sont eux qui l'ont fait » (cité in Silj, 1977, p. 88).

Cette tradition de la propagande par le fait est vivace puisque dans un entretien avec les Brigades Internationales (BI), celles-ci expliquent en 1976, dans *Libération*, vouloir « créer une pratique politique nouvelle […] la "propagande armée" [qui est] en elle-même une manière d'intervenir politiquement » (*Libération*, 1er juillet 1976)[3]. Cette technique de confrontation qu'est la guérilla urbaine a été mobilisée par des organisations révolutionnaires comme la RAF (Steiner et Debray, 2006), AD, IK et les organisations italiennes. Elle entend dépasser la radicalité discursive et le militantisme antiautoritaire en opérant un travail de propagande armée ou de « propagande par le fait » (Larry, 1997)[4]. Le fil directeur idéologique consiste dans un même principe : le fait insurrectionnel (attentats, assassinats, sabotage, récupération) « est le moyen de propagande le plus efficace et le seul qui […] puisse pénétrer jusque dans les couches sociales les plus profondes et attirer les forces vives de l'humanité dans la lutte »[5]. Il s'agit, comme

---

[1] Cette thèse est également présente dans le Mouvement du 2 Juin, ainsi qu'en attestent les propos de Rana : « quand on veut changer les rapports de force sur le fond et lorsque l'on menace leur pouvoir, alors je ne pense pas que l'on puisse changer les choses avec des mots. Non, je ne le pense pas ».

[2] Elle s'actualise de façon non violente mais illégale dans les premières actions d'ETA, dans un contexte de très forte répression, où les militants réalisent des actions symboliques consistant en graffitis, notamment du slogan « *Gora Euskadu askatuta* » (« Longue vie au pays basque ! »), ou en déploiements publics du drapeau basque qui, à l'époque franquiste, était interdit.

[3] De même, dans un entretien accordé à *Libération* le 30 juin 1976, le fondateur des BI, Jean-Denis Lhomme, explique leur création en réaction au coup d'État chilien : « pour nous, le pistolet est un outil de propagande au même titre que le stylo. […] Nous ne sommes pas Carlos : on ressemble plus à ces premiers résistants qui descendaient les officiers avec des fusils de chasse, à tous ceux qui ont appris la guerre en la faisant » (voir *Le Monde*, 28 mai 1977, « Trois jeunes gens sont trouvés porteurs d'armes ayant servi dans plusieurs attentats mortels »).

[4] L'idée de la lutte armée comme « dépassement de la théorie » est en effet présente dans IK (voir supra citation de Frédéric en 4.3.3, p. 196, note 2*. Cette interprétation et stratégies sont également à l'œuvre au sud, comme en témoigne Faysal, ex-militants d'ETA : « On voyait la lutte armée pour, petit à petit, amener d'une façon ou d'une autre le gouvernement espagnol à… céder ou à négocier quelque chose pour le pays basque ».

[5] Lettre de Carlo Cafiero et Errico Malatesta à la Fédération jurassienne, publiée dans le *Bulletin de la Fédération jurassienne,* n° 49, Sonvillier (Suisse), 3 décembre 1876. De même, l'IRA (Irish Republican Army), en s'attaquant aux Britanniques, tente à la fois de montrer au régime ennemi qu'il est vulnérable et de prouver aux Irlandais que le combat est possible.

le soulignait déjà Cyprien, reprenant une phrase de Mao Tsé-toung d'« armer le prolétariat de la volonté de s'armer »[1].

Ce principe a été mis en œuvre aussi bien en Europe qu'aux États-Unis ou en Russie, avec pour cibles des gouvernants, des policiers, des magistrats, des religieux, des opposants politiques comme des « bourgeois », *i.e.* des individus représentant des rouages fondamentaux de l'organisation économique et politique. On observe en effet une relative proximité entre les groupes anarchistes français et italiens, *Narodnaya Volya*, les révolutionnaires sociaux russes, les dynamiteurs irlandais d'autrefois et les résistants de la Seconde Guerre mondiale, cette proximité étant moins d'idéologie que d'éthique pratique pour autant que les actions de ces groupes contiennent, en elles-mêmes, l'empreinte du motif de leur combat (voir Walzer, 1999). S. Segio le confirme, en évoquant A. Moro : « on était face à une tentative de subversion très importante. Ce n'était pas du terrorisme. Le terrorisme a une matrice anarchiste qui mise sur la valeur démonstrative d'un attentat, ciblé ou à la bombe ». Éthique et politique convergent pour autant que le choix de l'action directe met en jeu l'éthique individuelle et intervient comme un marqueur d'identité politique.

Le recours à la propagande par le fait ou à la propagande armée est assumé par les membres de plusieurs des organisations étudiées. Grégoire, membre de la deuxième génération d'IK et qui a passé 17 ans en prison, le reconnaît sans détour :

> « La violence utilisé par Iparretarrak… n'est pas de la lutte armée. Moi, j'ai appelé ça de la *propagande armée*, c'est-à-dire que nous avons utilisé une certaine forme de violence uniquement pour faire entendre des revendications. D'où le mot propagande armée. La lutte armée c'est autre chose : ETA, OK, AD, OK. Mais moi, je préfère utiliser le mot de propagande armée. La violence qu'on avait utilisée – violence de basse intensité – qui était pour moi de la propagande armée et on a toujours eu le souci de ne pas viser la personne humaine, c'est-à-dire de ne pas ôter la vie à quiconque »[2].

On perçoit ici combien « non seulement le choix de l'action directe engage la personne dans sa position éthique, mais il constitue un marqueur d'identité politique qui va particulièrement se manifester dans les débats autour de la question de la violence » (Pleyers et Capitaine, 2016, p. 251). Sur ce point, Pietro, ancien brigadiste interrogé sur les objectifs des BR, est explicite : « l'objectif principal des BR était d'éliminer le régime démocrate-chrétien, et la frontière qui peut exister entre les mots et les actes (entre parler de la révolution, et faire la révolution) ». La mise en œuvre de moyens dits violents s'inscrit toutefois au sein d'une action politique dont les objectifs et les outils sont pensés comme maîtrisés. Commentant la genèse des BR, cet ancien de *Potere Operaio* souligne :

> « les Brigades Rouges dans la première moitié des années 1970 ont fait ce que j'appellerais de la propagande armée : séquestrer pendant quelques heures un dirigeant d'usine, l'enfermer dans une camionnette, le photographier avec une pancarte au cou. Voilà. Des choses très symboliques. Et c'est petit à petit que certains sont arrivés à concevoir l'assassinat, l'homicide politique. Et […] là ça fait une grosse différence parce que les groupes… les Brigades Rouges à partir de 76 et *Prima Linea* la même année ont commencé à tuer. Avant, il y avait déjà eu

---

[1] Voir supra 5.1.1, p. 227, note 1* ; 5.1.1, α.1, p. 231* ; 5.1.2, β, p. 251*.

[2] Le type de violence utilisé est, pour lui, constitutif de la spécificité de son organisation. L'extrait proposé intervient dans une question sur le sens qu'a pour lui la notion de radicalisation. Nous reproduisons ici les premiers mots de sa réponse : « La radicalisation djihadiste et tout ça… ce qui nous différencie entre autres mais qui est pour moi clarissime, c'est que ces gens-là utilisent l'ultra violence […]. Nous utilisons une violence que certains spécialistes par rapport à Iparretarrak ont considéré comme une violence de basse intensité, je confirme que c'était une violence de basse intensité ». De même, Fabienne déclare, lorsqu'on lui demande si elle considère qu'il était juste d'avoir agi comme elle l'a fait : « Oui. Juste, j'en sais rien si c'était juste. À ce moment-là, ça m'a paru en tout cas… idoine. Franchement, *je n'ai jamais remis en question ce que j'ai fait*. On l'a fait… à ce moment-là parce que c'était ce qui nous semblait… Il fallait le faire, pour faire bouger les choses parce que quand même il y avait toujours un but, un but propagandiste, propagandistique aussi. […] C'était quand même didactique ».

des morts mais c'était des morts accidentels. À Padoue, en particulier, il y avait eu des membres du parti fasciste qui avaient été tués dans une incursion » (A. Stella)[1].

En effet, jusqu'en 1972, les BR ont pratiqué des incendies volontaires dans des établissements industriels sans faire de victimes. À partir de 1972, elles réalisent des séquestrations de cadres et de dirigeants d'entreprise répressifs afin de les faire juger par des « tribunaux du peuple », conformément au principe qu'il faut « en punir un pour en éduquer cent ». En avril 1974, les BR enlèvent le juge Mario Sossi du Parquet de Gênes et le libèrent après un « procès » de 35 jours. De façon comparable, la RAF « provoque en 1970 dans le grand magasin Kaufhof à Francfort, un début d'incendie rapidement maîtrisé : « action symbolique, destinée à sensibiliser aux attaques au napalm sur les villages vietnamiens les paisibles compatriotes se livrant au shopping » (voir Gabriel, 2008, p. 35)[2].

Si le passage à l'action est envisagé comme une nécessité, ses limites le sont dans un même geste ainsi que le suggèrerait déjà Grégoire. Yvon, ancien d'AD, place son action dans une même distinction entre lutte armée et propagande armée[3]. Le choix des moyens d'actions est stratégique, conscient et conçu comme la possibilité d'une efficacité supérieure, Yvon évoquant par exemple l'efficacité de la dérision évitant que la cible ne devienne une victime.

> « Je pense que la dérision est une arme incroyable parce que même si les mecs n'adhèrent pas… à vos idées… Ils sont pas contre. Vous prenez un PDG, il est fini politiquement : vous le mettez à poil avec ses plumes et son goudron, [vous lui collez :] "je suis un tricheur", il est fini le mec, il est fini !! Vous lui mettez une balle dans le genou, c'est un martyr. […] Regardez les quelques trucs comme la voiture de Jospin, quand ils font ça à Paris, il y a un côté dérision, ça a beaucoup plus de [charme] […]. On avait une solidarité vachement plus grande avec nous pas seulement avec le mouvement même de l'extérieur. Vous savez, il y a l'histoire des cercles… Il n'y a pas de rapport dur, on n'était pas au Chili, on n'était pas… au Mali, on n'était pas en Guinée. Il faut aussi adapter. Ce qui est valable chez nous n'est pas valable au Japon ou en Uruguay. Par contre, tirer partout au Guatemala, je le comprends, vous avez affaire qu'à des ordures, des Américains […]. Ils prenaient la vie des gens tous les jours. Donc là oui, vous fumez le colonel, c'est évident. Ou dans le Nord-Est du Brésil, là il n'y a pas plus de dérision [et puis ce truc de "qui on est pour… ?" ça m'a toujours gêné. Alors, je sais, ils se moquent toujours de moi, de ma morale]. » (Yvon)

Les actions illégales – décrites comme violentes – sont ainsi mobilisées comme des moyens d'action et comme la possibilité de faire de la « politique autrement ». Telle était par exemple la stratégie initialement mise en œuvre par IK, ainsi qu'elle est décrite par un de ses fondateurs,

---

[1] Mario, qui intégra PL, lui fait écho : « J'étais absolument convaincu qu'on faisait ce qu'il fallait faire. Qu'*on était ceux qui réalisaient ce dont les autres se contentaient de parler*, le slogan principal de 68-69 : la révolution, le fait que l'État bourgeois doit être abattu et qu'il ne peut pas être changé. C'est le point crucial. Que par le réformisme, par le vote, on ne pouvait aller nulle part, ce que le secrétaire du Parti communiste avait d'ailleurs admis, et que donc la seule chose à faire était de construire une organisation paramilitaire révolutionnaire. Et à partir de là, il y avait un débat interne : comme ci ou comme ça ».

[2] Jugés en octobre 1968, les accusés déclarent avoir voulu allumer un « fanal » pour le Vietnam pour protester contre l'indifférence générale face à ce « nouveau génocide » et contre le cynisme de la société de consommation. Ainsi ils s'inscrivent dans la logique de la « propagande par le fait » visant à éveiller la conscience d'une partie de la population.

[3] « Je me suis jamais dit que j'avais fait de la lutte armée – du reste, je veux pas me revendiquer même à l'époque – je faisais de la propagande armée, et puis rendre coup pour coup, c'était plus un truc comme ça. Et il y avait cet aspect dérision qui était très important. On se moquait… vous faites rigoler les mecs, vous ne les avez pas contre vous. Ils sont pas pour mais ils sont pas forcément contre. Ici il y a plein de choses sont faites, qui étaient rigolotes, dans l'ambiance toulousaine. Ça faisait rire. Les gens disaient : "les Autonomes, ils sont rigolos", quand on faisait des trucs contre les supermarchés. Les gens, ils rigolaient. C'était mieux de bloquer toutes les ANPE de Toulouse que d'attraper un mec qui bossait à l'ANPE et de lui coller une trempe. »

dans une logique révolutionnaire de remise en question du rapport de force existant[1]. Cette posture anime également les fondateurs de PL[2].

β. Les limites de l'action légale

Les limites inhérentes au discours théorique et politique conventionnel, mises en exergue par les anarchistes (cf. supra Karl Ludwig Sand), sont à de nombreuses reprises soulignées par les acteurs des luttes politiques. Marco, ancien brigadiste, souligne à propos la nécessité, éprouvée par ces militants, de ne plus seulement s'en tenir à des discours mais bien de passer à l'action. Tel est ce qui le séduit au contact d'autres militants. Il est explicite, lorsqu'il est interrogé sur les questions qu'il s'est posé au moment de passer à l'action clandestine :

> « "Enfin !", voilà ce que j'ai pensé. Si j'essaie d'y revenir, ce serait : "Enfin ! Enfin quelqu'un qui, au lieu de bavarder…". Parce que jusque là, on poursuivait un débat abstrait, dans nos revues, y compris celle de PO en son temps : "Ah, la guerre civile, les choses [à faire], l'organisation…". Mais concrètement, ce qu'on voulait, inconsciemment peut-être, c'était justement que quelqu'un nous dise : "on est en train de mettre sur pied une colonne". Putain, à Milan, *enfin, il y a quelqu'un qui propose de commencer à faire quelque chose*. Parce que toutes ces premières expériences de l'illégalité n'avaient pas encore débouché sur la véritable lutte armée »[3].

Face à une situation sociale donnée, le passage à un autre type d'action paraît nécessaire pour que percent les revendications portées par ces acteurs. Cette dynamique se retrouve au-delà des différences idéologiques, des distances géographiques et temporelles. Elle a animé l'histoire des GARI puis d'AD. Elle est au principe du passage à l'action d'IK. Elle rend compte

---

[1] « Les premières actions ont été menées en lien avec des conflits dans les entreprises, ou dans des problèmes de terre qui étaient enlevées aux paysans, ou on ciblait ceux qui faisait de la spéculation foncière. Et après on a commencé à s'attaquer à la politique du tout tourisme. Ça, c'était les premières actions, les premières années. C'est ce qui a motivé la création, la naissance d'IK. Au départ et même à l'arrivée d'ailleurs, c'était clair, pour nous, que la lutte armée qu'on allait utiliser c'était une lutte armée de très basse intensité, qu'on allait adapter à la situation politique et à la conscience politique ici de la population, des actions qui sont… acceptables, on va dire. Donc c'est pour ça que ça a toujours été, dans notre manière de faire, toujours de faire des actions matérielles. Mais forcément quand on pratique la lutte armée, et qu'on prend les armes, forcément, à un moment donné on est amené à les utiliser, donc il y a des morts et des blessés des deux côtés. Mais les actions qu'on a ciblées, qu'on a délibérément effectuées, qu'on a préparées, etc. ont toujours eu pour objectif de faire des actions matérielles, des actions d'éclat, et des actions qui ont le plus de retentissement possible, pour pouvoir dénoncer une situation ou appuyer des revendications, ou faire des propositions. Voilà. Mettre en place un rapport de force, qui remet en question l'ordre établi et qui fait d'autres propositions » (Frédéric).

[2] « Notre projet, c'était, d'un côté, encourager la combativité des prolétaires, et donc adjoindre une pratique armée aux exigences des mouvements collectifs ; d'un autre côté, à travers la pratique de ces groupes de feu, être un élément d'organisation, et donc avoir une pratique autonome aussi. La lutte armée était considérée comme transitoire, réversible, un coup de force nécessaire à certains moments de l'histoire pour induire des masses à passer à l'offensive contre les différentes facettes du pouvoir capitaliste. On considérait que le rapport entre les masses et les organisations était fondamental, afin que se développe au sein de la classe ouvrière, parallèlement, le débat sur l'organisation combattante prolétaire et sur le parti. Nous pensions que : "le processus de construction de l'armée prolétaire dans un pays à capitalisme avancé passe à la fois par les organisations combattantes et l'appropriation du pouvoir par la classe ouvrière" » (Benoît).

[3] Voir aussi Benoît pour PL. Paul illustre, en contexte basque, cette même posture en un langage simple : « moi, je veux pas subir. À un moment donné, je pense qu'il faut savoir se rebeller, je suis pour la révolte. Il faut dire non, il faut se lever. Beaucoup de blabla, ça va pas : et ben prends-toi en main, dis non !! Propose des alternatives, pose un paquet, pose une bombe, et puis tu dis pourquoi tu l'as posée : le problème, il est là. Après tu offres des alternatives, tu réfléchis à des alternatives, à un plan B. C'est ça mais pas dire tout le temps : c'est la faute aux étrangers qui nous piquent… non ! C'est la faute au capitalisme, c'est pas l'Arabe ou le Hongrois, le Polonais qui te pique ton boulot. Non, défends-toi. Pose-toi les bonnes questions. Il faut dire non des fois, et il faut aussi proposer, réfléchir ».

aujourd'hui d'actions attribuées aux groupes autonomes. Tel est le paradigme que convoque Damien, ancien des GARI et d'AD, quand il lit et interprète le passé ainsi que le présent :

> « comme l'autre méthode, on voyait – même au moment des luttes lycéennes, quand on observe un peu l'histoire – on observait que ça ne sert à rien [les manifs]. Comme les manifs aujourd'hui, il y a de moins en moins de monde. […] Si on rentre dans l'action, la lutte armée, c'est au sens large, c'est pas forcément faire de la lutte armée avec un flingue.
>
> Cyprien : C'est faire de la politique différemment.
>
> Damien. : Pour quelqu'un dans une usine, un prolo, ça peut être saboter… saboter la production. Il y a plusieurs façons de considérer la lutte armée. Les résistants l'ont toujours montré. Il y avait des groupes armés, il y avait du sabotage, du sabotage économique, de la propagande armée.
>
> Moi, je considère qu'on a fait essentiellement… pas essentiellement parce que dans les GARI aussi faire péter des voies ferrées, des trucs… – mais ce qu'on a fait beaucoup moi, j'appelle ça de la propagande armée, c'est-à-dire utiliser à un moment donné la violence et les attentats… pour mettre le point sur un sujet bien précis.
>
> Et beaucoup, peut-être pas la majorité de la population… le problème du franquisme/anti-franquisme, c'était quand même très sensible. Moi, j'appelle ça de la propagande armée ce qui par exemple aujourd'hui serait infaisable dans la mesure où le fait de l'attentat en lui-même a été totalement retourné, dévoyé par les attentats meurtriers : on peut pas aujourd'hui poser une bombe… C'est toujours possible mais si on veut le *faire pour souligner un problème social*, ça ne va plus marcher du tout. On va de suite apparaître comme des terroristes. Donc là c'est la montée en puissance que Daech, mais que le monde occidental désire : c'est monter dans l'affrontement en puissance. Ils parlent de Daech, mais ils fonctionnent exactement comme les autres »[1].

Pour des organisations comme IK ou ETA, le paradigme de la surdité de l'État national, français comme espagnol, est récurrent. C'est en référence à cet immobilisme que le passage à une autre forme d'action, dans IK, est justifié par un de ses membres fondateurs (voir supra Frédéric, en 5.1.1, α.3, p. 214*) :

> « J'aime pas du tout le mot violence politique[2] : on fait l'amalgame avec le terme violence, terrorisme. Pour nous, ça a toujours été la lutte armée. C'est une des manières de mener la lutte qui est pas la seule, qui vient aider toutes les autres formes de lutte. C'est notre manière de penser et d'agir. C'était ça. La lutte armée vient aider les autres formes de lutte, ça a jamais été la lutte armée pour la lutte armée, et uniquement pour faire des actions armées. [Elle] a toujours été en lien avec des objectifs, avec des structures, des contre-pouvoirs qu'on mettait place par ailleurs. C'était à l'intérieur d'un mouvement beaucoup plus vaste. Et donc l'organisation armée a pu s'alimenter dans ce mouvement-là, et se développer à l'intérieur de ce mouvement. Et même développer après au-delà du mouvement, en faisant vivre les solidarités qu'il y avait, même parmi les gens qui n'avaient pas trop de conscience politique au départ mais qui étaient, on va dire, par instinct solidaires. Ils se disent : c'est des fils de chez nous, on comprend peut-être pas tout mais ils ont leurs raisons, donc on les soutient ». (Frédéric)

Dès les années 1970, ETA conçoit la lutte armée et le « travail révolutionnaire » comme des moyens d'avancer des revendications et d'éveiller la conscience des masses (voir *Zutik*, n° 164, mai 1974, p. 379, in Ibarra, 1989, p. 86)[3]. En 1975, la rivalité entre ETA-politico-militaire et ETA-militaire induit une intensification des actions, portant les deux organisations à attaquer

---

[1] On trouverait le même discours chez les militants d'IK.

[2] J'ai présenté le travail en évoquant ce mot.

[3] « Grâce à l'activité militaire – et, en réalité, politique – d'ETA, les masses basques, violemment et récemment réprimées, sont sorties de leur léthargie » (*Resolucion sobre la lucha armada*, document interne rédigé en 1972, cité in Ibarra, 1989, p. 86-87).

la garde civile et la police dans une logique visant à obliger le gouvernement espagnol à s'asseoir à la table des négociations (voir Tejerina, 2001, p. 44). Comme ces extraits et témoignages le montrent, tout comme le contexte de l'Italie des années 1970-1980 le suggère, il n'y a pas de déconnection, dans la dynamique des groupes étudiés, entre l'action légale et illégale[1]. Les acteurs envisagent, bien au contraire, un *continuum* entre les différentes formes de lutte menées dont ils soulignent soit la complémentarité dans les modes opératoires soit la complémentarité des actions. Cette première complémentarité s'illustre par exemple lorsque les acteurs se souviennent des mobilisations sociales des années 1970 en France[2], des actions de solidarité avec les immigrés (d'Afrique du nord notamment) ou des actions de protestation de salariés puis des chômeurs[3]. La complémentarité des actions, qu'elles interviennent au plan culturel, social, parlementaire et extra-parlementaire, caractérise des mouvements de libération nationale se déployant au pays basque (voir supra 4.4) mais également italiens (voir Persichetti et Scalzone, 2000, p. 99)[4]. L'Autonomie ouvrière italienne est alimentée de militants venant de PO, de LC ainsi que de jeunes activistes récemment engagés. Ce mouvement était multiforme, comme le Mouvement de 77, puisqu'on y retrouvait des militants venus de l'antifascisme, des ouvriers opéraïstes, des prolétaires anarchistes, des étudiants révolutionnaires, des féministes, des homosexuels, des libertaires désirants, tous œuvrant entre comités d'usine, comités de quartier, coordinations de luttes sociales et groupes armés. Dans ce mouvement, les groupes armés faisaient partie intégrante du projet révolutionnaire. Par delà les sigles employés et après la répression du Mouvement de 77, plusieurs militants de l'Autonomie ouvrière décidèrent de rejoindre les BR et PL. De la même façon, les BR ont, à l'origine, tenté de maintenir un double niveau de militance avec une organisation clandestine, d'une part, associée d'autre part à un engagement de ses membres dans l'activisme politique et les conflits industriels. La répression qui fit suite à plusieurs actions des BR, dont des enlèvements à valeur démonstrative, a conduit le groupe dans la clandestinité

La séparation entre les modes d'action n'est donc pas tant le fait des organisations qui les envisagent comme un *continuum* que le fait d'une imposition par les représentants de l'autorité qui, dans un processus avéré de délégitimation de la contestation de l'ordre établi, institue la

---

[1] Voir infra 5.1.2, γ, Stella, 2016, p. 95-96.

[2] « À l'époque il y avait un mouvement social fort et la grosse manifestation des sidérurgistes de Longwy à Paris en est la parfaite illustration. C'est la dernière belle manif que j'ai faite. On avait passé toute la nuit avec un pote à faire des cocktails. On dormait dans une chambre de bonne, il y en avait partout autour de nous, et tu sais où on les a tous mis ? Dans le coffre de la bagnole de la CFDT de Longwy. Ils étaient venus pour ça. Dès que la manif est partie j'ai balancé le premier ras-le-bol [*i.e.* cocktails Molotov]. De République à Opéra ça n'a pas arrêté. J'ai vu des prolos qui pleuraient en chargeant les flics. C'est quelque chose dont je me rappellerai toujours. C'était vraiment impressionnant, certains pleuraient de rage. Ils étaient venus pour ça parce que c'était fini et ils le savaient très bien » (Sylvain, in Dubuisson, 2018, entretien IV).

[3] « Tout ce discours : "avant ils pensaient changer, faire tomber le gouvernement, et tout ça". C'est absurde, c'est pas du tout notre intention. On se considérait comme une partie du mouvement. Donc on voulait radicaliser le mouvement. Je vous avais cité la phrase de Mao Tsé-toung : "armer le prolétariat de la volonté de s'armer". C'est pas la même chose que : prendre le pouvoir, on va changer tout avec la lutte armée, ça n'a rien à voir. C'était bien par nos actions exemplaires, on veut réveiller la conscience des gens pour qu'ils se battent à un autre niveau. Mais c'est pas prendre le pouvoir, nous, avec les armes. Nous ne sommes pas un mouvement de libération nationale. Nous sommes des gens qui nous adressons à une classe et à la conscience de cette classe. Et d'ailleurs nous n'avons pas failli dans notre tâche. Je ne le pense pas. Je ne le crois pas par rapport à tous les témoignages que j'ai d'ouvriers aujourd'hui qui ont un certain âge. Et je ne crois pas nous ayons failli à notre tâche. Le problème, c'est que notre classe a perdu. À ce moment-là, notre classe a perdu. Ils auraient voulu combattre. Plein de gens nous ont dit : "si on avait eu le contact avec vous, si on avait eu la possibilité de vous aider, etc." Mais il faut des moments historiques et le moment historique c'était que le prolétariat n'ayant pas pu vaincre à la fin des années 1970, la bourgeoisie a pu restructurer son mode de production » (Cyprien).

[4] L'ensemble des groupes extraparlementaires d'extrême gauche pratiquait, en Italie, des formes d'action violente organisée. « Il n'y avait pas de dichotomie sur le principe de la lutte armée entre les formations clandestines et les groupes légaux, notamment *Potere operaio* et *Lotta continua* » (voir Persichetti et Scalzone, 2000, p. 99).

césure entre des modes opératoires sur le fondement d'une distinction entre légal et illégal, cette distinction étant remise en cause par les acteurs, au nom d'une opposition entre le légal et le légitime. Cette seconde opposition constitue d'autant plus un vecteur de justification qu'elle s'adosse à un contexte de forclusion des opportunités politiques.

γ. La forclusion des opportunités politiques

D'un point de vue objectif, l'action violente, illégale s'explique voire se justifie par la double référence à la forclusion des opportunités politiques – en l'occurrence des opportunités de faire advenir les fins visées par les acteurs, quelle que soit la nature de ces projets –, d'une part, et par l'inefficacité des moyens d'actions légaux, d'autre part. Les études sur les mouvements sociaux des années 1970 et 1980 ont principalement porté l'attention sur l'interaction entre opportunités politiques et ressources organisationnelles (voir Della Porta et Diani, 2006 ; chap. 4, 4.3.3 supra). L'analyse des mécanismes d'intégration de la demande sociale par le système politique joue un rôle décisif sur les orientations pratiques que celle-ci prendra. Nous n'entrerons pas ici dans les débats qu'a suscités le recours à la notion de SOP pour rendre compte des situations sociales et des structures historico-politiques[1]. Soulignons toutefois que l'on ne peut parler de « la » SOP d'un pays comme d'une variable ayant des effets homogènes sur la contestation (voir Fillieule *et al.*, 2010, p. 45), sans spécifier l'identité du mouvement dont il s'agit d'éclairer le rapport aux institutions politiques. En outre, nous ne ferons pas de la SOP l'unique facteur – fut-il éminemment complexe – de l'action des groupes étudiés dans la mesure où cette approche tend à « localiser l'opportunité » de l'action prioritairement, voire exclusivement, à l'extérieur de celle-ci (voir Dobry, 1995, p. 135), et à oublier que les contestataires peuvent d'eux-mêmes se créer des opportunités d'agir. En effet, il est souhaitable – en focalisant l'attention sur la seule SOP – de ne pas délaisser les perceptions, anticipations et stratégies des acteurs, au profit des seuls éléments stables et objectifs du contexte politique, considéré comme un « donné » (Kriesi, 1995, p. 168 ; Chazel, 2003, p. 124). De même, nous tiendrons également compte du cadre signifiant dans lequel la SOP s'inscrit, se trouve perçue et se voit interprétée. En effet, une mobilisation ne dépend pas tant ou pas exclusivement de la disponibilité des ressources, de l'ouverture d'opportunités politiques ou d'un calcul coûts-bénéfices mais également de la façon dont ces différents éléments *sont perçus* et du sens que les acteurs leur donnent. Les modèles structurels d'explication – par la SOP notamment – omettent les facteurs idéels et subjectifs de la participation ainsi que le travail de *construction de sens* engagé par les parties prenantes face à une mobilisation collective (voir Snow et Oliver, 1995, p. 586). Or c'est à ces derniers que nous accorderons ici toute notre attention. Une mobilisation collective se comprend à partir de facteurs objectifs mais également à partir des dimensions cognitives et symboliques de l'action collective. Une perspective multidimensionnelle tenant compte des ressources et des opportunités politiques, des « cadres » de l'interprétation (voir Snow *et al.*, 1986) ainsi que des facteurs idéationnels dans les mobilisations paraît donc requise pour une compréhension exhaustive de ces dernières.

Du côté des acteurs, le paradigme de la forclusion des opportunités politiques et de l'inefficacité des moyens d'actions légaux est récurrent, quels que soient les contextes historiques et géographiques. Il est évoqué par l'un des membres fondateurs des GARI au titre de justification de leur constitution. Le collectif visait à peser sur le sort fait par le gouvernement franquiste aux prisonniers politiques révolutionnaires, arrêtés en 1973 et condamnés à la peine de mort :

« Les manifs, ça ne fonctionne pas. Donc et en plus, les groupes existaient,

[1] Nous avons abordé ce point au chapitre 4.

> les coordinations de gens existaient, les amitiés, les réseaux existaient, donc c'était évident qu'il fallait passer à… quelque chose de fort. Donc c'est ce qu'on a fait. On s'est un peu pris les pieds dans le tapis dès le départ malheureusement, ça a peut-être coûté la vie à Puig [Antich]. […]
>
> À chaque fois qu'il y a eu un mouvement ou une avancée sociale forte, il y a toujours eu une forme quelconque de lutte armée ou de radicalisation. Le reste, ça n'existe pas. La prière, la grande prière des manifs, moi je veux bien s'il y a du monde. Ça permet aux gens de se mobiliser mais là ça ne suffira pas » (Damien)[1].

Cette posture trouve des échos aussi bien dans l'histoire italienne[2], basque[3], française[4] qu'allemande. Ainsi certains ouvriers en rupture avec les partis et les syndicats ont été, dans un premier temps, attirés par la démarche de *Lotta continua*, quoiqu'ils aient pu, par la suite, ne plus se satisfaire des seules revendications sur les horaires de travail ou les augmentations de salaire (voir Stella, 2016, p. 92). Les régimes autoritaires ou « fermés » – tels que l'Espagne franquiste –dessinent des SOP portant les acteurs à la confrontation violente avec l'État. Dans ces régimes, la perception des possibilités d'action politique efficace se voit réduite. Nicolas, ancien membre d'ETA, impliqué dans l'appui logistique à l'organisation, estime qu'il s'agissait de l'unique moyen disponible face à la « violence systématique » de l'ennemi, *i.e.* du régime en place[5]. Ainsi l'interprétation de l'inéluctabilité du recours aux armes au vu du contexte sociohistorique, du rapport de force et de l'attitude des gouvernements est proposée

---

[1] Voir aussi infra 5.2.1, β.2, p. 279, note 1*.

[2] « Ainsi, de 1975 à 1976, d'abord dans la ville de Vicence et dans le triangle Thiene-Schio-Chiuppano, puis dans la zone de Montecchio Maggiore et Arzignano, et enfin à Bassano del Grappa, se formèrent des agrégations de camarades qui évoluaient sur deux plans : d'une part, une activité d'agitation sociale dans les quartiers populaires, associée une activité de contre-information et de propagande à travers des journaux, des radios et les traditionnels tracts, graffiti et affiches ; et, d'autre part, l'organisation de noyaux armés semi-clandestins qui effectuaient des actions illégales liées aux actions légales. *Les deux types d'action, indissociables à nos yeux, devaient être menés en même temps*. Nous n'étions pas les seuls à le faire ; il existait un climat général qui allait dans cette direction une vague qui nous portait. Nous faisions plus ou moins ce que des milliers d'autres personnes étaient en train de faire au même moment aux quatre coins de l'Italie. Nous nous sommes liés tout de suite avec les camarades de Padoue, et à travers eux, à ceux de Milan, Turin, Bologne : Rome, Naples, à savoir *grosso modo* à ce qui serait dénommé la mouvance de l'Autonomie ouvrière (*l'area dell Autonomia operaia*). Celle-ci, d'ailleurs resterait jusqu'à la fin une mouvance, car même si certains poussaient vers une organisation centralisée, il n'y aurait jamais d'organisation nationale de l'Autonomie mais un réseau de groupes » (Stella, 2016, p. 95-96).

[3] « Il y a eu l'assassinat, l'exécution du militant espagnol du MIL avec qui Jean-Marc [Rouillan] était très proche. Et il y avait… quelques manifestations en France aussi à l'époque pour dénoncer l'attitude du pouvoir espagnol. Et pour moi, descendre dans la rue, ça ne représentait pas grand-chose. […] Il y avait aussi derrière le fait de 300 prisonniers politiques en Espagne qui devraient déjà être dans la rue et que l'État refusait de libérer. Pour moi, ça me semblait tout à fait logique et opportun de faire autre chose que de descendre dans la rue » (Mirko).

[4] Cyprien, évoquant la conjonction entre AD et la RAF, souligne : « le virage réactionnaire et ultra libéral dans tous les pays nous a fait basculer en fait. On était très conscients de ne plus pouvoir mener le combat comme dans les années 70 mais en même temps qu'on ne pouvait pas abandonner le combat. Et nous n'étions pas des suicidaires. Aucun des militants de cette époque-là n'était suicidaire donc. Ça a été une discussion qui a été très difficile. Donc progressivement il s'est remonté les Brigades Rouges-PCC et la RAF qui est partie sur de nouvelles bases. Les mobilisations anti-guerre, on a dit on peut partir de là et reprendre la lutte, et essayer de retrouver le sens du combat à ce moment-là avec les mobilisations contre les installations de missiles, en 82, 83 et 84, donc lutter contre le complexe militaro-industriel, essayer de trouver des axes qui rendraient l'action de la guérilla évidente ».

[5] Voir supra 4.3.3, p. 195*. Pierre, ancien militant d'ETA qui a vécu 17 ans dans la clandestinité et fait 7 ans de prison, lui fait écho lorsqu'on lui demande ce que signifie la violence à ses yeux : « c'est une façon d'agir quand il n'y a pas d'autre possibilité. En plus, dans certains moments, je continue à la justifier. Moi, je suis pas un pacifisme total. Quand il y a oppression, il y a justification de la violence.
Contre les tyrans.
- Seulement ?
Contre les tyrans. Mais pour nous, par exemple, la façon d'agir de l'Espagne, c'était une tyrannie pour nous ».

comme paramètre explicatif et tout à la fois justificatif de l'engagement dans ETA par nombre de ces membres.

Sans entrer ici dans l'appréciation de la pertinence objective de ces interprétations des contextes historiques – qui, dans ces cas, laissent toutefois peu de doutes – les entretiens permettent de souligner la réappropriation dans des cadres d'interprétation, via des facteurs idéationnels et subjectifs, de la structure objective des opportunités politiques. Le rôle de la perception de ces dernières, le sens conféré à cette structure et la construction de sens – subjective et symbolique – qui les accompagne sont d'autant plus saisissables que le régime est « ouvert »[1] ou se trouve reconnu comme un régime démocratique. Tel est le cas de la France des années 1970-1980 ou le cas, plus complexe historiquement, de l'Italie des mêmes années. Margareth, ancienne des BR, mobilise ce thème pour expliquer à la fois l'engagement collectif et la démarche de son organisation. On se souvient qu'elle évoquait « le "massacre" de Piazza Fontana » et la « Résistance trahie » (voir supra 3.5, p. 228* et 3.2.2, b, p. 78*). Margareth revient ultérieurement, dans une question sur le caractère « juste » de ses actions, sur le rôle du contexte politique :

> « Je ne pense pas qu'il était juste d'agir comme je l'ai fait. Je pense que, vu notre manière de penser à l'époque et vu le contexte, c'était cohérent. Nous n'avions pas d'intermédiaire, le PCI pour nous était devenu un ennemi, mais eux ne comprenaient pas ce qui était en train de se passer. Et eux, la seule chose qu'ils envisageaient était que nous devenions comme eux. Ils n'ont fait aucun effort pour chercher à comprendre le changement fondamental qui était en train de se produire – dont nous non plus ne prenions pas la pleine mesure, mais le monde changeait. Je pense que s'il y avait eu une plus grande volonté de dialoguer, de nous comprendre, il n'y aurait pas eu autant de tendances à l'extrémisme. Les BR après 1977 – elles non plus n'avaient rien compris à ce qui se passait dans les mouvements collectifs, ni dans la société – auraient très bien pu disparaître, si le mouvement de 77 n'avait pas été complétement criminalisé. Ce qui a conduit tous les mouvements les plus extrêmes à rejoindre, et moi avec, les BR ou PL. »

Ces interprétations et lectures du contexte historique animent également le discours de Federico, ex-brigadiste, soulignant la complexité (et l'opacité) de la situation italienne[2]. Ses propos convoquent explicitement la référence à la SOP, soulignant que « *l'espace démocratique n'existe pas*. Cela en fait, pas en théorie » (voir supra 5.1.1, β, p. 238, note 6*[3]). Y compris dans des régimes à la SOP plus ouverte, tels que la France, rien n'empêche que les acteurs perçoivent cette dernière comme fermée, eu égard à leurs objectifs et à leurs ambitions ainsi que Federico en témoigne extensivement pour l'Italie. Les acteurs italiens nourrissent leurs représentations du monde de l'époque d'une théorie et d'une de la clôture des opportunités politiques. L'action politique efficace se conçoit dès lors comme l'agir qui ouvre une brèche ou ébranle un système perçu comme forclos, d'une part, et comme un ensemble d'actes qui, du point de vue de leurs objectifs à moyen ou long terme, semble décisif, en termeS de modification profonde du système sociopolitique, d'autre part.

---

[1] Cette ouverture faisant précisément l'objet de discussions au sein des militants. C'est en effet sa fermeture « perçue » et dans certains cas expérimentée par les acteurs qui les conduiront à opter pour des moyens d'action non légaux.

[2] Voir infra 5.1.3 lorsque Federico évoque « la situation de l'Italie, de l'Europe, de l'OTAN à l'époque » (p. 260*). Voir aussi les propos que nous avons rapportés en 3.1.3 (« s'il y a une exigence qui ne relève pas de la légalité, mais qui appartient à la *légitimité*, et donc à la justice, il y a un intérêt qui est écrasé… » (Federico ; nous soulignons) et 4.3.2, α, p. 184, note 1* (« lorsqu'on ne voit pas d'autres moyens, au moment où tout le champ des possibilités légales, démocratiques, précédentes, s'est évanoui… » (Federico).

[3] Voir également son discours rapporté en 3.1.2, p. 44*.

5.1.3 Assumer la responsabilité

Comme nous le rappelions en commençant ce chapitre, aborder l'éthique suppose d'envisager la question des responsabilités du sujet agissant, en l'occurrence de l'acteur politique. Nous avons précédemment considéré (chap. 2) la possibilité que l'éthique de la violence politique soit appréhendée – aussi contre intuitif cela puisse paraître au premier abord – comme une éthique de la responsabilité, dont nous avons vu que l'une des caractéristiques réside dans une attention aux conséquences des moyens utilisés et à l'ensemble des conséquences des actions entreprises et menées jusqu'à leur terme. La prise de responsabilité trouve une signification plurivoque en ce qu'elle signifie, pour les acteurs, à la fois (α) d'assumer les conséquences de leurs actions – y compris lorsqu'elles ont causé la mort – ; (β) d'assumer individuellement des décisions prises collectivement, autrement dit d'accepter une responsabilité collective que ne reconnaît aucune justice d'État ; (γ) de se sentir responsable aussi bien du devenir de la société que du moment historique vécu. Nous verrons ultimement que la figure du repenti – qu'ont faite émerger les politiques répressives du gouvernement italien à la fin des années 1970[1] – sert de repoussoir à une partie des militants rencontrés pour construire un rapport, à leur yeux authentique, à la responsabilité de leurs actes ou de ceux de leur organisation.

Il est ici question de responsabilité morale et non pas simplement de responsabilité juridique. La signification de la responsabilité comme impliquant que quelqu'un assume les *conséquences* de ses actes, c'est-à-dire tienne certains événements à venir comme des représentants de lui-même, quoiqu'ils n'aient pas été expressément prévus et voulus par lui, a pris corps, d'une part, dans le cadre du droit civil, avec l'obligation de réparer les dommages que l'on a causés par sa faute et, d'autre part, dans le cadre du droit pénal, en rapport avec l'obligation de supporter la sanction (voir Ricœur, 1990, p. 340). Nous verrons que l'action politique, y compris lorsqu'elle convoque des moyens illégaux, fait surgir un sens moral de la responsabilité signifiant notamment d'assumer un passé qui affecte l'acteur sans que celui-ci soit entièrement son œuvre, mais qu'il assume comme étant le sien.

L'injonction sociale et historique qu'éprouvent certains militants, immergés dans une lutte pour laquelle ils s'engagent, s'exprime dans le discours d'anciens d'ETA ayant vécu dans un contexte de forte pression sociale, politique et répressive. Tel est le cas de Julien qui a connu à la fois de longues années de clandestinité, la prison ainsi qu'une pression constante des autorités judiciaires et policières. Il déclare lorsqu'il est interrogé sur la signification de son engagement :

> « Tu t'engages, je crois que l'engagement, c'est un état de nécessité. C'est pas un choix. *Il y a un choix évidemment mais c'est pas un choix*. Tu peux pas… Moi je sens que j'aurais pas pu agir autrement. C'est une question de *responsabilité*, c'est pas une question de goût »[2].

Si Julien estime que son engagement ne répond pas tant à un choix qu'à une nécessité, c'est principalement en raison du contexte historique de l'époque. Il se souvient avoir vu les clients de ses parents commerçants mitraillés par la garde civile espagnole, indépendamment de leurs convictions idéologiques et quel que soit leur âge, durant la « transition » postfranquiste (voir infra 5.2.3, β.1, p. 289, note 3*). Il se rappelle que ses grands-parents qui avaient fui la guerre civile ont été expropriés par les « vainqueurs », *i.e.* les partisans de Franco, et se sont trouvés dans un dénuement complet à leur retour en Espagne. Il n'a pas oublié un système éducatif

[1] À partir de plusieurs lois d'exception, telles la loi Reale (mai 1975), le décret-loi du 21 mars 1978, le décret-loi Cossiga du 15 décembre 1979, la deuxième loi Cossiga le 6 février 1980. Ces lois augmentent les pouvoirs de police, la durée de la détention préventive et les peines, militarisent la lutte antiterroriste, introduisent de nouvelles imputations – telles que celle de « complicité morale » dans un assassinat – ainsi que des mesures en faveur des repentis.

[2] Yvon explicite son engagement dans des termes similaires.

dont le leitmotiv était : « les lettres, elles rentrent avec le sang… ». Au vu de ce contexte, il estime néanmoins, concernant son engagement, que :

> « Quand je m'engage, c'est par échelons on va dire. C'est pas par un coup précis. Il y a une définition d'entourage, on va dire. C'est la réalité sociale qui fait… voir que tu habites à un certain endroit, donc tu es témoin d'une relation, d'un rapport, d'une réalité. Que cette réalité même dans l'enfance, elle était tout cachée parce qu'on pouvait pas parler. […] *C'est pas un élément précis, concret qui va te pousser à faire une démarche. C'est un tout où tu es immergé, submergé qui fait que tu réagis avec.* […] C'est ça l'élément conditionnant, l'éveillement de la conscience à un moment avec une réalité sociale qui est bien réelle, bien présente, cruelle, violente, qui laisse pas beaucoup de choix ».

Le sentiment d'avoir une responsabilité dans et sur le cours historique des choses est également présent chez certains acteurs qui se sont engagés dans les révoltes italiennes[1] et allemandes[2].

La contextualisation quasi systématique à laquelle procèdent les acteurs dans l'analyse rétrospective de leur engagement traduit une perspective sartrienne proposant une extension maximale du champ éthique, en ce sens que le responsable n'est pas seulement le coupable mais, plus généralement celui qui, parce qu'il existe, est toujours déjà engagé dans une situation. Cette lecture suggère que la responsabilité est propre au pour-soi et intrinsèquement liée à la structure du pour-soi, comme exigence d'assomption – d'authenticité – de cette facticité existentielle (voir Sartre, 1943, p. 598). Ainsi *L'être et le néant* révèle un « être responsable » portant « le poids du monde sur ses épaules » (Sartre, 1943, p. 598), dans une logique où *nous sommes responsables* sans savoir devant qui ni pourquoi. Au plan sociologique, les discours dévoilent une imbrication et une interaction entre les plans macro-, méso- et microsociaux, c'est-à-dire respectivement entre un contexte perçu comme oppressif de la part d'une large frange de la population basque notamment, le développement foisonnant d'organisations de la gauche abertzale et des parcours individuels d'engagement lorsque l'on considère le récit de Julien. Ces trois éléments se retrouvent identiquement en Italie et en Allemagne.

L'évocation d'une responsabilité incombant aux acteurs est récurrente parmi les militants d'ETA, qu'elle se décline comme un sens des responsabilités expliquant – et, dans une certaine mesure, justifiant – l'engagement, d'une part, ou comme une responsabilité collective face aux actes posés par l'organisation, aussi néfastes leurs conséquences ont-elles pu être, d'autre part[3].

---

[1] Federico en témoigne lorsqu'il est interrogé sur ce qui justifie, selon lui, la lutte de ses camarades : « [Les justifications *ex post*, elles sont compliquées à aborder, donc je ne comprends pas comment… Aujourd'hui il y a un point de vue historique, qui ne peut pas être un point de vue des justifications.] Ça s'est passé, et donc, hégéliennement ça devait se passer. Si ce n'était pas nous, quelqu'un d'autre l'aurait fait. Lorsqu'une matière sociale fermente jusqu'à ce point-là, c'est inévitable que quelqu'un incarne une nécessité historique. Si c'est pas toi, qui va le faire ? Ça sera un autre. Y a pas de peuple fait uniquement de lâches. Y a toujours quelqu'un qui lève la tête ».

[2] Tels sont aussi la signification et le sentiment sous-jacents à l'engagement de Rana : « avec le recul, je peux dire que *je me suis sentie comme une personne responsable de ce monde*. J'avais compris que la guerre ne s'était absolument pas terminée après 1945 mais qu'elle continuait tout simplement de se jouer autre part et était une guerre impérialiste et j'ai aussi compris que d'autres parties opposées à la guerre s'étaient développées telles que les guerres de libération et ces guerres anticoloniales, dans lesquelles les hommes sont prêts à se battre pour leur intérêt. Je m'étais déjà sentie moi-même une partie opposée à la guerre. Je m'étais sentie du côté de ceux qui étaient privés de leurs droits, des opprimés, aussi de ceux qui étaient tués et donc de toute cette clique, quelle qu'elle soit » (nous soulignons).

[3] Voir Vicenzo, Idris ou Etan : « je pars du principe, en étant membre d'une organisation, moi, j'assume toutes les actions qui ont été menées par cette organisation. Même les actions dont je trouve ou qu'elles n'avaient pas de sens ou qu'elles ont été une erreur. Je me situe dans une démarche collective. Donc à partir de là… C'est un sentiment contradictoire… C'est un sentiment contradictoire… qui est aussi un sens des responsabilités, de savoir les conséquences des actions qui ont été menées par cette organisation, les conséquences qui sont dramatiques. Je

C'est par cette référence à la responsabilité, au « sens des responsabilités » qu'Etan explique son engagement qui a pris forme dès l'adolescence[1]. Etan précise ultérieurement le sens de ces responsabilités comme le fait, dans une logique sartrienne, de ne pas pouvoir se soustraire à une situation qui s'est imposée à lui comme une injonction :

> « j'étais conscient des risques de cet engagement. À ce niveau-là, je m'en suis pas posé. Pour moi, c'était un engagement qui répondait… à un sens des responsabilités. Je pouvais pas concevoir que d'autres s'engagent en mettant en péril leur vie et que moi je reste… voilà [sans m'engager/rien faire]… moi, c'était inconcevable. Je partageais une réflexion, je dirais une théorie ou une hypothèse. On avait une hypothèse dans ce territoire. Et la lutte armée faisait partie de cette hypothèse. En tous cas, la lutte armée était pas un but en soi, un levier, un levier qui devait permettre la construction de cette hypothèse, de cette hypothèse démocratique. Pour moi, l'engagement dans la lutte armée, c'est l'engagement pour la construction d'une situation démocratique dans ce territoire. Même si cela peut paraître paradoxal peut-être. Donc à partir de là, pour moi c'était inconcevable de défendre une hypothèse ou défendre une thèse[2] et de laisser d'autres… L'engagement le plus – comment dire – le plus périlleux ou le plus dangereux, ou l'engagement qui pouvait avoir le plus de conséquences… Donc pour moi c'était inconcevable de défendre cette thèse et de ne pas m'engager. J'ai jamais demandé aux autres de faire ce que moi-même je ne serais pas capable de faire. Mon engagement s'est construit dans cette logique-là. S'il faut, entre guillemets, prendre des risques ou se salir les mains, pour moi, il est inconcevable de demander à d'autres de le faire, tout en restant de côté. Donc c'est un sens des responsabilités même si c'est pas quelque chose qui n'est pas facile. Parce que c'est quelque chose qui a des conséquences dans ta vie au quotidien »[3].

Ces acteurs se pensent et se construisent, dans le récit rétrospectif[4], autour d'un sens sartrien de la responsabilité signifiant que l'individu a à prendre ses responsabilités, non seulement quelle que soit la situation dans laquelle il se trouve engagé, mais encore, parce qu'il est toujours déjà engagé dans une situation. Si Sartre définit la responsabilité dans son acception commune, comme « conscience (d')être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet » (Sartre, 1943, p. 612), il élabore en revanche une conception maximale de la responsabilité, « en ce sens, [que] la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ; et, puisqu'il est aussi celui qui se fait être, quelle que soit donc la situation où il se trouve, le pour-soi doit assumer entièrement cette situation avec son coefficient d'adversité propre, fût-il insoutenable ; il doit l'assumer avec la conscience orgueilleuse d'en être l'auteur, car les pires inconvénients ou les pires menaces qui risquent d'atteindre ma personne n'ont de sens que par mon projet ; et c'est sur le fond de l'engagement que je suis qu'ils paraissent » (Sartre, 1943, p. 598). Dès lors, la responsabilité ne se comprend pas comme le fait d'être la

---

pense qu'il y aucun des militants qui a senti un instant de joie ou qui s'est senti fier de ce qu'il a fait. Moi, j'en connais pas, en tous cas, j'en connais pas. Je pense que ça donne une dimension supplémentaire à notre engagement politique, au sens de notre engagement politique ».

[1] Cette référence participe de la mise en mots et du récit de soi dont on peut considérer, de façon critique ou non, qu'ils ont une vocation légitimante. Voir, pour l'ensemble du passage, 5.2.1, δ.2, p. 393, note 1*.

[2] *I.e.* cette thèse.

[3] Le discours d'Etan souligne encore la dimension universaliste de cet engagement plutôt qu'un souci nationaliste : « C'était au sens de responsabilité qui était lié à une prise de conscience, qui s'est faite très tôt. Il y avait pas… c'était plus un sens des responsabilités par rapport à ce territoire, aujourd'hui et à l'époque, c'était un engagement universel, pas un engagement particularisant lié à notre propre identité, une manière de construire autre chose, valable pour d'autres ». Il met également en exergue la persistance de l'engagement, évoquée à l'occasion de possibles de doutes au cours de son parcours : « Non. Je pense que ce que je suis aujourd'hui, ce que je suis moi et ce qu'on est collectivement, c'est le résultat de l'engagement. *Notre sens de la responsabilité aujourd'hui, c'est le sens de l'engagement aussi*. Donc ça fait partie de ma construction. Je ne renie rien absolument et je suis fier de mon engagement. Je suis totalement fier de mon engagement ».

[4] Quoiqu'Etan soit en cours de jugement.

cause d'une situation, d'en être le principe explicatif[1]. En revanche, c'est parce que la situation nous engage nécessairement – selon une contingence absolue – que nous en sommes responsables. Dans cette lecture, la responsabilité consiste en l'assomption d'un engagement fondamental qui n'est pas choisi par l'acteur mais qui, en tant qu'il l'appelle à choisir, implique nécessairement – fatalement, tragiquement – une réponse propre par un mouvement de reprise de soi dans un engagement supplémentaire[2]. La responsabilité apparaît alors comme un fait ontologique pour la réalité humaine. La philosophie sartrienne envisage cette réalité-humaine comme étant, par définition, responsable, cette situation définissant fondamentalement sa « manière d'être au monde ». Or c'est bien cette responsabilité comme un *fait* de l'existant que les acteurs revendiquent et assument comme l'une des raisons ayant pesé sur leur trajectoire[3]. L'individu – en tant que « pour-soi », pour reprendre le vocabulaire sartrien – est par définition engagé, structurellement « embarqué », dans une situation dont il est responsable sans qu'il ne l'ait choisie. Il a à assumer ce qui ne dépend pas de lui. Le pour-soi choisit le sens de sa situation et se constitue alors lui-même comme fondement de lui-même en situation, bien qu'il n'ait pas choisi sa position (voir Sartre, 1943, p. 119), en l'occurrence pas choisi d'être né au pays basque ou de grandir dans l'Europe occidentale des années post-68. Ainsi Etan suggère à plusieurs reprises, au début de notre entretien, qu'il est le seul de sa génération qui, devant les risques qu'implique l'engagement politique, a choisi la voie de ses parents[4].

Quand bien même les individus assument cette injonction à la responsabilité, une lecture critique de leur positionnement pourrait se nourrir d'une possible distinction entre la

---

[1] Sartre propose une distinction nette entre responsabilité et causalité, qui permettra de dire qu'être responsable n'est pas être simplement l'auteur d'une action.

[2] Comme le souligne Sartre, « si donc j'ai préféré la guerre à la mort ou au déshonneur, tout se passe comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre » (Sartre, 1943, p. 613). En ce sens, « il n'y a pas de victimes innocentes », tout de même qu'« on a la guerre qu'on mérite ». Ainsi, totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, *aussi profondément responsable de la guerre que si je l'avais moi-même déclarée*, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à ma situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, *dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul*, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger » (Sartre, 1943, p. 614).

[3] La fonction ontologique de la responsabilité et son interprétation sartrienne sont sous-jacentes aux propos d'Etan comme de Martial qui les traduit de façon résumée, lorsqu'il est interrogé sur de possibles doutes au cours de son parcours politique : « non. La vérité, c'est que non. Comme militant, et comme militant de gauche, des questions, tu t'en poses tous les jours, non ? Finalement, c'est important de questionner les choses, non ? Que ce soit de façon intérieure ou extérieure. En ce sens, oui. Mais des questions sur la militance ou l'engagement, non. La vérité, c'est que non. Tu t'associes à la lutte d'une façon naturelle, et sans question. Tu comprends que c'est… *c'est un centre dans ta vie. C'est ta vie* ».

[4] « J'ai pris conscience très tôt. Je dirais même que le contexte dans lequel j'ai grandi… j'ai pas eu la chance de vivre l'innocence de l'enfance. À 5-6 ans, moi je regardais sous la voiture de mes parents, de ma mère pour voir s'il y avait pas un explosif ou pas. Et ça s'est passé dans les années 70 à Biarritz. C'était pas au Liban, mais ici !! Donc ça fait partie de notre vie et paradoxalement… Tous mes proches, en tous cas de mon âge, de l'époque, qui ont grandi dans ce contexte-là, contexte difficile, de tension, aucun d'eux n'est devenu militant. La raison que je tire… c'est pas qu'ils soient pas proches des idées défendues par le mouvement politique au pays basque. Au contraire, mais ils ont connu très tôt le prix de l'engagement… Le prix à payer, donc du coup, ça les a plus ou moins détournés de l'engagement. Je pense que je suis, en tous cas dans cette génération-là qui a grandi ici, qui est issue de ce collectif de gens qui avaient quitté le pays basque sud pour se réfugier ici, je suis peut-être que je suis l'exception qui confirme la règle. C'est pas une génération qui s'est engagée. Ça en dit long sur les conséquences de l'engagement. J'ai pris conscience assez tôt. J'ai grandi dans un milieu d'adultes. Je me suis engagé dans le mouvement politique, je devais 13-14 ans. Donc c'est assez tôt, très jeune même. Donc progressivement j'ai… je me suis formé politiquement, j'ai pris conscience de la situation, du territoire dans lequel je vivais, des raisons de l'engagement. Et donc… j'ai construit mon engagement je dirais naturellement, en ayant conscience des risques de cet engagement ». Et plus loin : « Mon engagement n'est pas le reflet d'une génération, en tous cas d'une génération qui a grandi dans un milieu, mais c'est plutôt l'exception qui confirme la règle. Mais ça a été un choix personnel, c'est moi-même qui me suis dirigé vers l'organisation. Considérant que face à une situation d'oppression, d'une part, il fallait s'engager, il fallait s'organiser, il fallait lutter collectivement, et il fallait réfléchir collectivement ».

responsabilité ontologique de type *indicative*, qui définit la réalité humaine dans son rapport à elle-même ou à autrui, d'une part, et la responsabilité *prescriptive*, d'autre part, qui implique plus spécifiquement la question de la situation et du choix. L'une et l'autre se différencient en ce que la responsabilité est directement orientée vers le monde. D'un point de vue philosophique, « la prise de conscience critique de l'histoire de vie et de son contexte normatif ne conduit pas à une compréhension de soi axiologiquement neutre ; la compréhension de soi acquise herméneutiquement est plutôt liée, de façon interne, à un rapport critique à soi-même. Une compréhension de soi approfondie modifie les attitudes qui portent, ou du moins impliquent, un projet de vie à teneur normative. Ainsi les évaluations fortes peuvent-elles être fondées par la voie de l'autocompréhension herméneutique » (Habermas, 1991, p. 99-100). Entre une vie paisible et la carrière de professionnel de la lutte politique, on pourra décider par des raisons d'autant meilleures que *l'on sait qui l'on est et qui l'on aimerait être*. D'un point de vue sociologique, l'engagement se dévoile, à travers les entretiens, comme le produit d'une rencontre entre des dispositions et des expériences socialement construites avec un groupe ou une institution, que ce soit dans des lieux de socialisation militants ou au sein de la famille (voir Sawicki et Siméant, 2009).

Que l'approche soit philosophique ou sociologique, l'analyse de l'engagement dans la violence politique illégale exige de ne pas dissocier le choix réalisé par les acteurs du contexte, quand bien même ceux-ci ne rappelleraient pas, de façon systématique, ce que ce contexte était lorsqu'ils opté pour la clandestinité ou la lutte armée, comme c'est le cas systématiquement des anciens d'ETA et des Italiens. Y compris lorsqu'ils n'interprètent pas leur choix comme le produit (direct) des circonstances historiques, ils identifient certaines phases ou événements du contexte de l'époque comme les ayant conduits à se déterminer pour cette option. Federico, brigadiste non repenti qui est resté plus de 23 ans incarcéré, y insiste lorsqu'il est interrogé sur les questions qu'il s'est posé au moment d'entrer dans la lutte armée :

> « alors, ce sont deux moments différents. L'un, lorsqu'on a décidé, moi et un groupe d'amis avec lesquels après on a fait une vie ensemble. Il y a le premier moment où *on décide [pas] en tant qu'individus mais en tant que groupe*… Car certaines décisions bien entendu on ne peut pas les prendre seuls, il faut un contexte, il faut une élaboration, des pratiques communes, des discussions, une maturation de décisions et de perspectives, pour lesquelles *la seule façon de bouleverser la situation d'un pays, la situation de l'Italie, de l'Europe, de l'OTAN à l'époque, c'était celle du passage à une lutte armée*. Car la lutte disons-le ainsi politique, syndicale et sociale, s'était heurtée à un mur, un mur pas fait simplement du déni de certaines réformes – car pourtant les réformes étaient faites : le statut des travailleurs, le divorce, après ceci et cela –, mais de changer les cadres du pays, non. Tant il est vrai que ce mur s'est solidifié, *il s'est présenté d'une manière solide le 12 décembre 1969 avec le massacre de Piazza Fontana* […].
>
> *Ça c'est le premier passage. C'est-à-dire la décision d'utiliser la violence pour répondre à [la] violence*, car on en était sûr. On était sûr que ça n'allait pas s'arrêter même si on était pacifique. Pourquoi je dis ça ? Parce qu'on a eu le coup d'État des colonels en Grèce en 1967, il y avait des coups d'État partout dans le monde pendant ces années. Ce processus que je viens de décrire, la prise de conscience d'un petit groupe d'une génération, qui est arrivé au milieu du 11 septembre, l'autre, celui de 1973, avec Salvador Allende et le coup d'État au Chili, où il est évident que même si on gagne les élections, ensuite quelqu'un arrive et frappe [*ti mena*]. Il y avait eu en Italie la tentative de coup d'État du… » (nous soulignons)[1].

[1] L'un des fondateurs d'IK souligne également le rôle du contexte sociopolitique de l'époque (voir supra Frédéric, 5.1.1, α.3, p. 250, note 1*) ainsi que l'effet d'émulation internationale durant les années 1970 : « il nous a semblé, au début des années 1970… qu'il fallait passer par là, que cette étape-là était indispensable. Bon, puis il y avait d'autres exemples à l'époque qui fait que le fait de commencer la lutte armée, c'était pas incongru. Et que dans toutes les luttes de libération, il y avait cette démarche-là. Donc ça rentrait dans ce contexte-là » (Frédéric).

Or cet engagement – considéré comme un choix assumé par certains ou comme s'imposant du fait du contexte historique par d'autres – est lourd de conséquences pour ceux qui l'assument. Loin d'être fous ou inconscients, les acteurs qui font usage de moyens politiques illégaux voire des armes ont une pleine conscience des actes commis et de leurs conséquences. Ainsi, interrogé sur le risque de la prison, Cyprien déclare :

> « c'est pas du suicide ça [la prison]. Non, *quand on s'engage dans quelque chose on en assume toutes les conséquences… et les responsabilités* parce que les conséquences sont variables. Par exemple, je suis en prison, on me dit : "tu es prêt à trahir, tu sors" [pour les dissociés]. Donc j'ai payé les conséquences mais j'assume pas la responsabilité. Tandis que les *conséquences vont aussi avec les responsabilités* – ça, c'est Nietzsche qui le dit.
> - Oui, les conséquences vont avec les responsabilités.
> - Est-ce qu'Antigone est suicidaire ? Non.
> On lui dit : "Dis que tu t'es trompée et tu vivras". Qu'est-ce qu'elle dit : "Non, emportez-moi". Donc c'est pas du suicide, c'est de la responsabilité. Voilà. Antigone, dans le juste, c'est vraiment la réflexion du juste » (nous soulignons).

Dans cette approche de la responsabilité, il ne s'agit pas seulement d'assumer les possibles conséquences de ses actions pour soi-même – telles la prison – mais également de porter la douleur des familles autour de ceux qui ont été exécutés par l'organisation. Les militants d'ETA l'évoquent de façon récurrente :

> « quand vous voyez le développement de la lutte armée, vous vous posez des questions d'autres types, par rapport à la vie : si vous enlevez ou si vous êtes dans la situation de devoir enlever la vie à quelqu'un, et là vraiment, vraiment, c'est dur. C'est dur parce que finalement, c'est des vies, c'est comme la vôtre. Et voilà, vous vous dîtes que bon c'est quelque chose qu'il faudra l'amener avec soi tout le temps. Et que c'est pas banal, c'est pas banal » (Jacques).

Jacques revient sur la question ultérieurement :

> « il y a toujours ce problème moral, que vous avez peut-être, peut-être contribué à enlever la vie à quelqu'un, à créer le malheur, et pas seulement cette personne-là évidemment. Vous ne prenez pas quelqu'un qui est banalement/totalement innocent, pour nous. Mais vous pensez aussi qu'il y a… de la même façon que ce qui vous arrive à vous génère de l'incertitude, de la peine, de la douleur dans vos familles, vous pensez à ceux de la… des gens qui sont en face, et donc ça c'est inévitable, c'est inévitable. Donc vous pensez à la douleur aussi, à l'action mais aussi aux conséquences dans le sens où ça crée un malheur qui n'a pas de retour quoi, de retour en arrière ».

Se trouve ainsi assumée et revendiquée une conception forte de la responsabilité, en ce sens que les acteurs portent et reconnaissent des conséquences dépassant très largement leurs intentions et leurs actes. La question de la responsabilité rejoint alors le sens classique de la notion d'imputabilité (voir Neuberg, 1996, p. 1680). S'ajoute à la responsabilité morale, la *culpabilité* morale concernant les familles et, dans certains cas, les victimes elles-mêmes[1].

---

[1] Comme le soulignait précédemment dans le témoignage d'un ancien d'AD revenant sur « l'élimination physique » (voir 3.1.2, p. 51, note 2*). Tel est également le cas pour les camarades disparus : « Dire stop, c'était une tragédie, ça a été une tragédie individuelle et collective. Ce n'était pas simplement prendre acte que, voilà, comme ça, rationnellement, tranquillement, bon, une phase était terminée et une autre commençait. Non, à l'intérieur de nous, il y avaient ces morts, à qui on ne pouvait plus redonner vie, parce qu'ils étaient morts au nom de valeurs que nous déclarions maintenant n'avoir plus de sens, et puis il y avait aussi les morts que nous avions causées, dont le poids s'alourdissait. C'est une chose, si on considère que ce que nous avons fait a un sens, mais c'est bien autre chose si on considère que cela n'a pas de sens. Alors, la mort que tu avais donnée devenait quelque chose de gigantesque, elle prenait un poids éthique, un poids moral » (Mantovani, in Bianconi, 1997).

Quand bien même l'individu n'a pas directement participé à l'action, voire à l'exécution, il n'en assume pas moins la responsabilité pour autant que les organisations de la gauche révolutionnaire ainsi que de libération nationale et sociale étudiées ont placé au cœur de leur fonctionnement le principe de la responsabilité collective. A. Stella, membre de *Potere Operaio*, le souligne dans son ouvrage : « entre nous, nous avions établi une *règle éthique* qui se voulait la base d'une morale communiste : peu importe qui fait ceci et qui fait cela, qui est ouvrier à la chaîne et qui est universitaire, qui écrit et qui fait feu, qui rédige des tracts et qui fabrique des molotov, les rôles n'ont pas d'importance car nous faisons partie d'un même projet, d'une même organisation, dont nous assumons chacun et collectivement toutes les responsabilités » (Stella, 2016, p. 86). La responsabilité morale se trouve alors largement engagée dans la mesure où les juridictions nationales ne reconnaissent de responsabilité qu'individuelle. Cette responsabilité peut aller jusqu'à assumer, en tant que membre d'une organisation, des actions que l'on approuve pas. Tel est le cas de certains militants d'ETA, non dissociés, estimant qu'

> « On aurait pu attaquer l'économie plutôt que cibler les politiciens[1] mais bon. L'évolution a fait qu'on a tourné plutôt pour la confrontation personnelle vis-à-vis de ceux qui soutenaient la politique du régime que travailler sur les conditions qui permettent de le faire. Pour moi, c'était à tort mais c'est comme toujours : tu appartiens à un groupe, tu es d'accord ou tu es pas d'accord. Tu es d'accord sur les grandes lignes et sur les lignes spécifiques, tu peux être en accord ou en désaccord. Après, *si tu es militant, tu assumes même ce qui ne te conforte pas.* Parce que *c'est la discipline de groupe, parce que c'est… c'est pas chacun pour soi, donc c'est une analyse globale*. Tu es conscient qu'il va y avoir une autre décision, que les autres, ils sont pas tout à fait conformes et que si c'est la majorité, c'est dans la mesure de la lutte. Ça c'est un accord, ça, c'est un travail commun, ça mène à ça. Il y a des points forts. Il y a des points pas aussi forts, mais c'est une évolution » (Julien ; nous soulignons)[2].

De même, le mode de fonctionnement des organisations ainsi que des opérations réalisées supposait une participation collective des membres du groupe[3]. A. Stella le rappelle pour les groupes italiens. Tel est également le cas pour les groupes français ou allemands. Un des

---

[1] Julien évoque la stratégie qu'aurait pu suivre ETA.

[2] Cette position n'est pas l'apanage des seuls membres de l'organisation mais également de ceux qui ont participé à sa logistique tel Vicenzo déclarant : « ce qu'a fait le mouvement de libération nationale, théoriquement, si on doit payer la prison, j'assume tout globalement, toutes les actions d'ETA ». « On a une conscience et une solidarité très très importantes. Pour avoir été trois fois en prison avec les prisonniers politiques, c'est-à-dire que pour moi, c'est une chose non négociable : tant qu'il y a un prisonnier politique, on n'a pas le droit de le laisser. Moi, en tant que personne, j'étais dans des manifestations à Bilbao de 200.000 personnes où on a crié "Viva ETA militar ! ETA, ETA, ETA !". On a participé à ça. On est responsable de ce qu'on a fait collectivement. Quand j'appartiens à KAS, ou au mouvement basque de libération nationale, par action ou par omission je suis responsable de tout ce qu'ils ont fait mes collègues. Et tous ceux qui ont été avec moi en prison, on est une famille, on est des frères. C'est-à-dire que je ne crois pas dans la justice française ou espagnole, surtout espagnole, mais je crois à une justice naturelle : c'est-à-dire que tu ne peux pas laisser une personne sans papier dans la rue, que tu ne peux pas permettre que quelqu'un abuse d'une autre personne, que pour ta condition de race, de langue ou de culture, tu sois opprimé en Europe, que pour le fait d'être une femme tu peux être agressée dans une fête […]. Forcément, on appartient à un noyau très très proche. Quand vous êtes en prison et que vous partagez la prison, vous apprenez beaucoup de choses. En tant que prisonnier, tu te sens membre d'un collectif réprimé, très très concret et forcément si les gens qui sont à côté, ils sont militants d'ETA… – ces personnes-là, c'est les personnes qui, à titre personnel, qui m'ont le plus apporté, pour leur générosité, c'est-à-dire qu'un jeune qui capable de prendre les armes pour défendre son peuple et passer 30 ans prison, […] parce que les conditions de détention en Espagne !!! » Ou encore lorsqu'il est question de la dissolution d'ETA : « si c'est 6000 années de prison, on est 50.000 militants d'ETA, on fait 3 mois de prison – en plus, je pense que ce sera bien. *C'est pas celui qui a actionné le pistolet qui est responsable de ce qu'il a fait.* Moi, j'ai fêté beaucoup de fois avec le champagne les exécutions de tortionnaires, de répresseurs, de choses comme ça. J'ai crié "Gora ETA-militar !". Je suis responsable de ce qu'ils ont fait. Et s'il y a besoin de retourner 3-4-6 mois en prison, on y va. On y va. S'il faut faire le service social, on le fera. On peut pas laisser les copains là-bas [en prison] ».

[3] Voir infra en note Mathieu sur la responsabilité collective.

membres d'AD nous confie que « la responsabilité a été une décision pratique », aucune des exécutions n'ayant été réalisée par une personne seule. L'enjeu est ici décrit non pas seulement comme moral mais comme existentiel :

> « Quand la responsabilisation est collective, elle est plus compréhensible justement dans l'existentialisme. Ce qu'il n'y avait de pas clair dans l'existentialisme c'est que ça pouvait être un individualisme. Et quand tu décides que l'action est collective, c'est-à-dire que tu décides *individuellement* que tu vas participer à une action collective, tu existes mais… parce que tu es plusieurs » (X.)[1].

Cet enjeu est aussi intrinsèquement politique :

> « Personne ne peut dire dans AD, j'ai été important à ce moment-là. Ça a toujours été un phénomène de : "ce groupe-là était plus important que les autres à ce moment-là". […] C'était qu'on était deux militants avec d'autres qui ont pris des décisions historiques à certains moments, qui ont écrit cette histoire d'une façon. Après, on pourra dire ce qu'on voudra. Il y a jamais… qu'on peut penser : Ulrike Meinhof a fait ça, Baader a fait ça. Ou comme l'ont écrit certaines personnes : "j'ai décidé que…" Non, ça n'existe pas. *J'ai pris le parti de ce groupe et ce groupe a fait ça*. Et c'était d'autant plus décisif qu'on sentait bien que la décision du capital c'était vers l'individualisme féroce » (X.)[2].

Le rapport à la responsabilité collective et au fait de reconnaître comme sien l'ensemble des actions de l'organisation peut aller très loin comme pour nombre de militants d'AD ou d'ETA qui ne se sont ni dissociés ni repentis[3]. Certains membres d'AD qui ont lourdement payé les décisions prises par l'organisation reconnaissent, concernant l'exécution de G. Besse qu'

> « Il y a eu une décision qui a été malheureuse. Ça, je l'ai dit. Officiellement je ne peux pas faire de critique sur notre histoire. Mais il y a des circonstances tout à fait particulières qui nous ont amené à prendre cette décision de l'exécuter. Moi, je me solidarise officiellement, politiquement avec cette décision… mais comme militant, je peux porter la critique qu'on aurait dû attendre, qu'on aurait dû être plus patient. Ce qu'on avait préparé, c'est ce qu'on appelle dans le jargon de la guérilla : "poser la question du pouvoir". Moro, Schleyer, c'est la question du pouvoir qui est posée. La guérilla pose au cœur d'un pays la question du pouvoir. C'est des trucs théoriques qui semblent complétement dépassés mais on avait analysé, déterminé que Besse était au cœur des nouvelles politiques vraiment extrêmement radicales du pouvoir. Donc en prenant ce mec-là, c'était exactement comme Moro pour la politique… d'union de tous les partis pour la démocratie et tout ça. Là, avec Besse, on attaquait la politique de restructuration

---

[1] Les exécutions menées par AD ont été revendiquées, devant la justice, collectivement sans qu'aucun des membres du groupe ne se désolidarise. De même, plusieurs des actions conduites par les GARI l'ont été en solidarité avec des prisonniers politiques en Espagne. Les actions les plus graves (exécutions, attaques de locaux à l'explosif) sont discutées et décidées au sein de ces collectifs avant d'être mises en œuvre.

[2] Cette posture éthique a des incidences sur le *modus operandi* des actions : « - Vous parliez de la responsabilité qui tient. Vous avez pris la décision d'assumer collectivement la responsabilité. Comment s'est organisée la discussion ? Certains avis étaient-il divergents ? - La responsabilité a été une décision pratique, c'est-à-dire qu'il n'y a pas une des exécutions qui a été faite par une personne seule. Ça, on y tenait vraiment. Parce qu'on se méfie toujours de nous, de l'individu. L'individu est faible, il se vante toujours de choses. Par exemple les gens qui ont dit : "*moi*, j'ai fait ça. Moi, j'ai fait ça". On les avait connus les gens en Italie qui disaient : "*moi*, j'ai fait ça. Moi, j'ai fait ça". Non, nous, on essayait de faire une action jusqu'au plus… l'acte ultime collectivement. C'est-à-dire que moi, je peux pas dire "moi, j'ai fait ça" parce qu'il y a toujours quelqu'un qui l'a fait avec moi. On obligeait toujours de dire : "nous, on a fait ça" » (X.).

[3] Interrogé sur les objectifs qui étaient les siens en rejoignant ETA, Mathieu reconnaît : « L'objectif de base, fondamental, c'était d'aider, de contribuer à tout ce qui peut arriver. Ce que j'ai fait, je ne l'ai pas fait seul. J'étais *responsable de tout ce qu'a fait ETA à l'époque où j'y étais*. Pourquoi ? Pour une raison simple, parce que si je suis dans ETA, je suis disposé à faire tout ce que fait ETA. Si je ne l'ai pas fait, c'est parce qu'il n'y avait pas les circonstances pour le faire, le temps, parce que d'autres l'ont fait. Donc mon objectif était d'être le plus efficace à la lutte qu'on s'était donnée » (voir aussi Julien, p. 262* supra).

de toutes les entreprises françaises en masse, comme ça s'est passé ces années avec 15.000, 20.000 licenciés sur des plans sociaux extraordinaires qu'il y avait à l'époque. Aujourd'hui on parlerait de… Voilà. Donc on voulait poser la question des plans sociaux et finalement la décision a été prise de l'exécuter. Comme quoi au bout d'un moment ce qu'on a essayé toujours de se garantir toujours, c'était l'autonomie politique. C'est pour ça les histoires de l'Iran, ça me fait toujours rire. Parce que quand on était aussi acharné à… conserver l'autonomie politique. Quand on est dans une époque, cette époque, il faut toujours essayer de s'en extraire pour garder une vision historique. Et on n'a pas su le faire – je suis persuadé, il faudrait qu'on ait un débat contradictoire entre nous et avec d'autres personnes – si on l'avait fait deux mois plus tard, trois mois plus tard, six mois plus tard, ça aurait été totalement différent, même sur notre arrestation.

Parce que… par exemple… déjà l'État essayait de nous lier à tous ces attentats qu'il y avait dans Paris. Et en frappant aussi près après la rue de Rennes et tout ça, on a permis à l'État de nous massacrer et de faire de nous les ennemis dans ce pays, en sachant qu'ils ne pourraient pas attraper les gens qui avaient fait le truc. Et donc on a manqué de tactique. On a fait une action vraiment de rupture, parce qu'on a frappé l'homme qui était le maître des grandes restructurations en France, qui était le maître de beaucoup de choses » (X.).

Dans l'esprit des militants d'ETA, les 21 morts d'Hipercor[1] demeurent présents. Un sens de la responsabilité aigu s'exprime, dans la mesure où l'on considère, de façon générale, que l'assimilation des conséquences prévues aux conséquences intentionnelles est problématique, lorsque ces conséquences sont le fait de l'action d'autrui – en l'occurrence, le fait que le parking du supermarché n'ait pas été évacué, alors même que l'organisation avait alerté les autorités[2]. L'assimilation de ces deux types de conséquences – conduisant à conclure que la responsabilité de l'agent est engagée – revient à lui imposer l'obligation d'intégrer dans ses raisons d'agir les motivations d'autrui, aussi sournoises et injustifiées soient-elles (Neuberg, 1996, p. 1685), ce que font implicitement les militants qui ne se sont pas dissociés. Pourtant, en contexte général, cette assimilation est récusée car il devient alors impossible d'agir en conformité avec ses convictions personnelles, ces dernières étant noyées à chaque fois dans une foule de considérations pragmatiques (Neuberg, 1996, p. 1685). La distinction porte alors sur la nature des conséquences induites par l'action d'autrui (que l'on considère des troubles à l'ordre public dans le cas d'une manifestation où des opposants risquent de s'interposer ou dans le cas d'Hipercor).

Assumer cette responsabilité collective consiste encore à revendiquer la liberté au sens sartrien, de faire « sienne » la situation « parce qu'elle est l'image de mon libre choix de moi-même et tout ce qu'elle me présente est *mien* en ce que cela me représente et me symbolise » (Sartre, 1943, p. 613)[3]. Parce que ces acteurs ont le sentiment que la persistance de la domination et de l'oppression de leur peuple dépendent d'eux – comme on pourrait le dire de celles du prolétariat ou de la classe ouvrière pour d'autres groupes –, qu'il dépend d'eux que cette situation n'existe pas, non pas au sens de la toute puissance, mais au sens de la responsabilité morale et historique, ils se voient poussés à l'action. On conçoit alors, comme

[1] Une bombe avait été placée dans le parking du supermarché Hipercor par le « commando Barcelona » le 19 juin 1987. En dépit de l'alerte donnée, les lieux n'ont pas été évacués. 21 personnes sont mortes et plus de trente ont été blessées.

[2] Nous n'omettons pas que ce risque aurait pu et aurait dû être anticipé par l'organisation pour ne pas remettre dans les mains de « l'ennemi » une décision qui, non seulement pouvait causer des morts, mais également mettre jeu l'avenir politique et social de l'organisation.

[3] Dans ces développements, Sartre suggère que même une guerre qui surgit est mienne, « elle est à mon image et je la mérite. Je la mérite d'abord parce que je pouvais toujours m'y soustraire, par le suicide ou la désertion : ces possibles ultimes sont ceux qui doivent toujours nous être présents lorsqu'il s'agit d'envisager une situation. […] Si donc j'ai préféré la guerre à la mort ou au déshonneur, tout se passe comme si je portais l'entière responsabilité de cette guerre. Sans doute, d'autres l'ont déclarée et l'on serait tenté, peut-être, de me considérer comme simple complice. Mais cette notion de complicité n'a qu'un sens juridique ; ici, elle ne tient pas ; car il a dépendu *de moi* que pour moi et par moi cette guerre n'existe pas et j'ai décidé qu'elle existe » (Sartre, 1943, p. 613).

nous le verrons ultérieurement, que certains d'entre eux se sentent contraints au choix de la lutte armée. Dans cette logique de la responsabilité pleine et entière, dont la signification est fondamentalement existentielle, « tout se passe […] comme si j'étais contraint d'être responsable. Je suis *délaissé* dans le monde, […] au sens où je me trouve […] engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m'arracher, fût-ce un instant, à cette responsabilité, car de mon désir même de fuir les responsabilités, je suis responsable ; me faire passif dans le monde, refuser d'agir sur les choses et sur les Autres, c'est encore me choisir » (Sartre, 1943, p. 614).

Ainsi nombre d'ex-militants d'ETA justifient leur engagement par le fait de s'être sentis responsables du devenir de leur société ainsi que du moment historique vécu, en l'occurrence de la nécessité de lutter contre le franquisme. La conscience d'une possible disparition de la société basque s'exprime à plusieurs occasions dans les récits. Lorsqu'il est interrogé sur les objectifs que portait son engagement dans ETA, Nicolas déclare :

> « Mon but ? J'ai toujours rêvé de gagner, pas personnellement. Le but c'était gagner mais tout en sachant – malgré les blagues qu'on faisait en disant à l'époque : "à Noël on sera à la maison !" – tout en disant ça, on savait que ça serait long, on savait que tous les problèmes ne seraient pas résolus pour autant mais que c'était *indispensable*. Parce qu'il y a un problème avec les petites nations, c'est que si elles se défendent pas, elles vont disparaître. C'est une question de survie. Combien de peuples ont disparu en Europe ? On les voit que dans les livres, d'une façon folklorique alors que c'était des peuples parfaitement respectables et honorables dans leur temps. Nous, comme on est très mal entourés par un chauvinisme franco-français, par un ultra nationalisme espagnol, de caractère fasciste, malgré les couleurs qu'ils ont pris. Nous, on est un tout petit pays de 3 millions habitants, entouré par deux énormes bêtes. On aurait été dans un coin de la carte, ça aurait été plus facile mais on est au milieu, donc la difficulté, elle est là. Et donc long, pénible, coûteux, des deux cotés. Mais le but, ça ne peut être que celui-là, c'est de gagner. Parce que si on ne lutte pas pour gagner, c'est pas la peine de lutter. Si c'est juste pour faire semblant, il y a trop de souffrances donc c'est pas la peine. Donc on lutte pour gagner »[1].

On trouverait dans les propos de Cyprien une conscience identique d'avoir un rôle clef ou au moins une responsabilité dans l'évolution du devenir historique européen des années 70-80. Ces témoignent incarnent la liberté sartrienne suggérant que « l'homme, étant condamné à être libre, [il] porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être » (Sartre, 1943, p. 612). Le mot de « responsabilité » s'entend alors « en son sens banal de "conscience (d')être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet". En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante, puisqu'il est celui par qui il se fait qu'il *y ait* un monde » (Sartre, 1943, p. 612).

A contrario, la figure du repenti incarne l'individu qui, par excellence, n'assume plus d'avoir été l'auteur de ses actes. Le repenti ou « collaborateur de justice » reconnaît avoir commis des délits, réfute la violence comme méthode de lutte politique et donne des informations contre des remises de peine importantes et une protection de l'État. On considère, d'un point de vue juridique, que par son intervention ou sa parole, il permet soit de prévenir une infraction et d'en limiter les effets, soit d'en identifier les auteurs et donc de les arrêter[2].

---

[1] Vicenzo qui a également participé au soutien logistique d'ETA explique sa démarche en ces termes : « idéologiquement, on partage le même projet politique. Et même pour moi, personnellement, face à la répression qu'on a reçue comme peuple, Basques, de voir la façon de résister à ça. On doit penser qu'on a été au bord de la liquidation. C'est ça qu'on sentait, nous. Notre drapeau, il était illégal. Moi, mon grand-père, il m'a montré le premier drapeau, il m'a montré une cache d'armes qu'il avait de la guerre ».

[2] Les repentis « s'emploient à éviter que l'activité délictueuse ait des conséquences ultérieures, ou […] aident concrètement l'autorité policière et l'autorité judiciaire dans le recueil de preuves décisives à l'identification ou la capture des participants » (décret-loi Cossiga du 15 décembre 1979, n° 625, converti en loi du 6 février 1980,

L'Italie est le premier pays européen à avoir adopté une législation des « droits des repentis » (voir Beernaert, 2003). Au tournant des années 1970-1980, l'État italien institue la double figure juridique du repenti puis du dissocié[1], comme alternative à la seule politique répressive qui, non seulement ne parvient pas à tarir la mobilisation alimentant les organisations révolutionnaires, mais accroît la population carcérale sans offrir de solution autre que répressive à un phénomène politique. Les figures juridiques du repenti et du dissocié visent à fragiliser le mouvement révolutionnaire et à ouvrir des portes de sortie aux membres les plus compromis. Cette disposition juridique a trois objectifs : 1. « codifier ce qui existait déjà, l'indulgence vis-à-vis de ceux qui collaborent avec la justice n'ayant pas attendu d'être reconnue juridiquement pour être pratiquée ; 2. profiter de la crise au sein des organisations armées et surtout l'accroître, l'existence des repentis les plongeant dans "l'ère du soupçon, brisant la solidarité de la clandestinité" (Rodotà, *Libération*, 10 mai 1983) […] ; 3. démanteler les organisations et comprendre leur fonctionnement. Les repentis, convertis en témoins à charge contre leurs ex-camarades, sont motivés à dire le maximum puisque leur sort final est directement lié à l'ampleur de leurs confidences » (Sommier, 2000, p. 201). Ainsi la loi n° 304 du 29 mai 1982 crée la figure juridique du « repenti » qui, en échange d'informations sur son organisation, voit sa peine fortement réduite voire, dans certains cas, annulée. Le repenti n'est pas un indicateur mais un témoin à charge dans un procès où il est souvent en même temps accusé (Sommier, 2003, p. 201). Ses « confessions » sont nourries par l'intérêt personnel d'un allègement de peine. En revanche, celles-là ne sont pas corroborées par des éléments objectifs extérieurs, ce qui donne lieu à des procès sans contradicteur.

Dans les décisions prises par AD et l'orientation de la lutte menée par ce(s) groupe(s)[2], le mouvement des repentis a induit une prise de conscience et permis, à certains, d'affirmer leurs positions. Interrogé sur de possibles doutes, Cyprien avoue :

> « nous, on a eu la chance de pouvoir avoir des discussions après le mouvement des repentis, c'est-à-dire : on fait mais qu'est-ce qu'on va faire quand on va nous prendre ? *On avait décidé collectivement d'assumer la responsabilité*. Donc avant la prison, on avait étudié l'éventualité de…
>
> Peu de gens étaient naïfs dans les mouvements de lutte armée. Pour beaucoup ils savaient que ça allait mal se terminer ; on a perdu beaucoup de camarades. Et en même temps beaucoup de monde était en prison depuis le début des années 70 et pas sortis. Donc on savait que ça allait être très dur ; après c'est un problème de responsabilité, responsabilité qui donne ce sentiment, un truc humain. C'est de l'humanité, la responsabilité.
>
> Je trouve que le mouvement des repentis est un mouvement déshumanisé : c'est des gens qui obéissent aux ordres du système » (nous soulignons, p. 9)[3].

Le repenti, autre figure du traître aux yeux de ceux qui poursuivent la lutte, incarne par excellence, pour certains enquêtés, l'individu qui n'assume pas ce pour quoi, à un moment de sa vie, il s'est engagé et a agi. La mise à distance est explicite dans les propos de Cyprien :

> « chaque fois que quelqu'un rentrait et expliquait : "j'ai tué celui-là pour ça" avec plein de détails, etc. ; c'est des bourrins et ces bourrins arrivaient à se repentir très facilement en fait. Ils étaient retournés très facilement parce qu'ils étaient dans le truc de la gloriole. Parce que c'est plus dur quand on se retrouve en cellule. Là, l'engagement il faut qu'il tienne. La responsabilité, il faut qu'elle tienne… »

---

article 4). La peine est annulée pour ceux « qui, volontairement, empêchent l'événement et fournissent des éléments de preuves déterminants pour l'exacte reconstitution du fait et pour l'identification de ses éventuels complices » (article 4).

[1] Le dissocié reconnaît les délits commis mais renonce à toute activité délictueuse contre des remises de peine.

[2] Voir l'introduction du présent ouvrage rappelant qu'AD, davantage qu'une organisation à proprement parler, constituait un ensemble de groupes ayant chacun des fonctionnements autonomes.

[3] Voir aussi infra Cyprien, 5.2.1, β.1, p. 275* et *L'Internationale*, n° 8, juin 1984, p. 4 ; n° 10, septembre-octobre 1984, p. 19 ; *Textes de Prison AD*, 1997, p. 92, p. 104-105.

La figure du repenti n'est pas seule à avoir marqué négativement ces mouvements politiques et affecté les militants qui ne se sont pas départis de leurs engagements. La figure du repenti n'est pas seule à avoir marqué négativement ces mouvements politiques et affecté les militants qui ne se sont pas départis de leurs engagements. Ce que l'on a appelé « la trahison des clercs » a également porté un coup aux luttes italiennes. En effet certains intellectuels, lors de la montée des affrontements, du renforcement de la répression ou bien une fois arrêtés, se sont éloignés des collectifs auxquels ils s'étaient associés soit en exprimant des sympathies pour les mouvements révolutionnaires, soit en créant des revues leur servant de porte-voix. Certains parmi eux, tels Umberto Eco ou Enrico Fenzi, avaient assumé le rôle symbolique de chefs, de théoriciens, de leaders du mouvement révolutionnaire, avaient légitimé la révolte et justifié le recours aux armes dans une logique révolutionnaire. En revanche, lorsqu'il s'est agi d'assumer avec cohérence leurs propres responsabilités, certains ont pris leurs distances avec les groupes armés (voir Stella, 2016, p. 86).

A contrario, les individus qui ont assumé leurs actes sur le long terme actualisent la dialectique de la mêmeté – *i.e.* d'une certaine continuité physique ou psychologique – ainsi que de l'ipséité – *i.e.* du caractère, d'une identité morale –, à propos de la permanence dans le temps, en ce sens que « se tenir responsable maintenant, c'est […] *accepter d'être tenu pour le même aujourd'hui que celui qui a fait hier et qui fera demain* » (Ricœur, 1990, p. 341) ainsi que le suggérait précédemment Cyprien[1]. Affirmant ce maintien de soi à travers le temps, ces acteurs acceptent l'imputation, au sens moral de mettre quelque chose au *compte de*. Cette imputation, pour la France au moins, consiste également en une imputation sociale indéfectible, quand bien même les individus ont purgé leur peine de prison. Jean-Marc Rouillan le confie : « je suis un des rares aujourd'hui. Je vis la continuité de cela. Je le vis puisque ce qui s'est passé pour le mot "courage", c'est tout à fait ça. On réactualise en permanence ce que j'ai été, les journaux parlent de moi comme terroriste alors que les structures anti-terroristes ne me considèrent plus comme terroriste » (entretien avec l'auteur). Ainsi les entretiens biographiques avec les individus rencontrés dont une minorité s'est dissociée de leur organisation mettent en lumière une objectivation de la récapitulation dans le présent, de la responsabilité des conséquences et de celle de l'endettement à l'égard du passé.

Cette objectivation de la récapitulation et de l'endettement advient concernant un contexte qui a porté beaucoup d'individus vers l'action, alors qu'ils étaient animés de la conviction qu'une révolution était possible, parce qu'elle semblait émerger dans d'autres pays. Porter la responsabilité des conséquences dans le présent signifie, pour certains d'entre eux, de travailler à la réconciliation nationale ou régionale (*i.e.* du peuple basque ou de l'Italie d'après les années de plomb). Que ce soit en Italie ou au pays basque, nord et sud, des acteurs sont engagés dans le dialogue avec les familles des victimes avec, dans certains cas, la médiation de structures religieuses ou civiles[2]. Dans ce cas, il s'agit d'assumer, au présent, une responsabilité pour le futur et de ce que sera le futur. De même, la question de la vérité et du récit de l'histoire se pose de façon récurrente dans les entretiens qu'ils aient été menés en Italie ou au pays basque[3].

---

[1] Cette mêmeté s'affirme lorsque l'on interroge Louisa sur ses actions illégales, quant à savoir si elle estime qu'elles étaient justes ou non : « oui, oui, oui. Je n'ai aucun regret de tout ce que j'ai fait. Aucun regret, aucun. Que tu passes de mauvais moments, tu vois… C'est pas comme manger une glace mais c'est vrai que j'ai toujours eu ça clair : si tu t'engages… tu dois avoir les choses claires et faire les choses en… qui sont bien avec tes pensées. Toutes les choses que je ne pensais pas que c'était bien, je ne les ai pas faites ». Elle ajoute : « ça a été ma vie jusqu'à maintenant ». À travers ces propos, se déploie encore le paradigme de la cohérence (voir supra 5.1.1).

[2] Tels Mathieu et Gabriel pour le pays basque, M. Battisaldo et Margareth pour l'Italie. Le processus a commencé au pays basque sud en 2011. Pour les militants d'ETA , voir les rencontres à la prison de Nanclares de la Oca (Álava), celle du 11 avril de 2014 à la paroisse de San Carlos Borromeo d'Entrevías où prirent part Axun Lasa, Rosa Rodero et Josean Fernández Hernando. Sur ce processus, aussi Pascual Rodríguez et Ríos Martín, 2014.

[3] Pour des références bibliographiques sur la question italienne, voir Tufo, 2006 ; Ottolini, 2008 ; Iula, 2014.

5.2 « Engagement corps et âme », engagement « par défaut » ou basculement ?

Les récits font advenir les catégories morales à partir desquelles l'engagement dit radical est pensé et qualifié par les acteurs eux-mêmes. Comme nous l'avons vu (cf. 5.1), ces derniers l'articulent, de façon récurrente, autour de la notion de responsabilité. S'agissant de l'inscription temporelle de cet engagement, la mise en récit rétrospective suggère plusieurs modalités d'engagement auxquelles se superpose une articulation des temporalités individuelles, familiales, historiques. Elle participe en outre de la production d'identité qui se dévoile comme mise en cohérence d'une identité personnelle et d'une identité sociale dans laquelle deux axes centraux interviennent : l'analyse réflexive de l'individu sur sa propre trajectoire, d'une part, et la mise en perspective – temporelle et historique – par l'acteur de cette dernière dans le contexte sociohistorique de son engagement, d'autre part. Les discours recueillis, dans le cadre d'entretiens semi-directifs, permettent de saisir comment l'acteur se construit à la fois dans un rapport réflexif, introspectif à lui-même et dans un rapport à l'histoire et au collectif qui tend à faire de lui un acteur politique à part entière. La mise en récit de son propre parcours produit une trame temporelle, consistant à la fois en « une mise en cohérence et une mise en perspective du récit de parcours » (Demazière, 2007b, p. 20 ; Ricœur, 1984). La mise en cohérence prend, au sein des récits recueillis, plusieurs formes qui dessinent des degrés ou des types d'engagement distincts. D'un point de vue typologique, elle s'organise selon la double polarité de la continuité et de la rupture. Sur l'axe de la continuité, la mise en cohérence s'articule à travers la formulation d'un engagement présenté comme un « engagement corps et âme » ou « engagement total », en l'occurrence un engagement s'inscrivant dans la continuité d'une histoire familiale[1], un engagement décrit par la sociologie comme étant « par défaut ». Sur l'axe de la rupture, une double modalité émerge faisant soit coïncider l'engagement avec un choix explicite et conscient, soit avec des phénomènes de « prise de conscience ». Chacune de ces catégories s'associe à des mises en perspective temporelles des parcours où sont décisifs aussi bien le choix des événements considérés comme significatifs que leur qualification, c'est-à-dire respectivement les dimensions syntagmatique (choix des épisodes à raconter) et paradigmatique (choix des catégories pour les raconter) (voir Benveniste, 1974).

Du côté de la mise en cohérence comme signification, nous avons vu avec la référence à la résistance (supra chapitre 3, 3.5) ou à la notion de « massacre » d'État en Italie que les catégories convoquées dans les récits ne sont pas purement descriptives, mais plutôt associées à des normes et à des valeurs, affectées de jugements de possibilité et de volonté. Du côté de la mise en cohérence comme mise en perspective, nous verrons le rôle conféré aux effets de contextualisation qu'ils soient familiaux ou sociohistoriques. L'agencement temporel – qui résulte de la sélection de certains événements seulement par le locuteur – permet de donner une signification à ce qui est arrivé, en l'occurrence à son engagement voire à son « entrée en radicalité ». Néanmoins l'ordre temporel demeure un agencement personnel, qui s'organise à la fois à partir de la définition des situations mais aussi de l'interprétation des changements de situation. Dès lors, « les bifurcations et les changements sont des ressources narratives particulièrement riches, qui permettent de donner des explications, de fabriquer de la continuité, de tisser un parcours qui se tient » (Demazière, 2007b).

Ces mises en récit et en cohérence nous permettront donc à la fois de dégager les catégories de sens à partir desquelles les acteurs confèrent une signification à leurs parcours individuels, de relire les interprétations sociologiques courantes de l'entrée en radicalité, d'ouvrir l'analyse vers

[1] Nous proposons ici des catégories idéal-typiques, alors même que certains individus ont connu un « engagement corps et âme » tout en étant issus de familles de militants, marquées par un engagement politique.

une étude du travail identitaire[1] s'opérant à travers les mises en mots de la continuité des parcours ou de leur rupture (voir 5.2.2).

5.2.1 UN CHOIX EXISTENTIEL

α. L'engagement comme *attachment*, « engagement corps et âme »

Une première mise en sens et en perspective tend à produire une lecture de l'engagement comme « engagement corps et âme », s'associant à la production d'un récit du parcours individuel comme absolument linéaire, traduisant une forme de « destin ou de vocation », dans laquelle identité individuelle et identité sociale se recouvrent. Le discours de Cyprien en propose une illustration paradigmatique :

> « Moi, par exemple, j'ai toujours dit, par rapport à moi, etc., mon radicalisme : mais par exemple l'exécution de mon camarade Puig Antich a été… qui a été le dernier garrotté en Espagne… *C'est des déclics*. Quand le système est capable de ça… il y a plein de petits détails dans la vie de lutte qui fait que voilà : *il n'y aura pas de retour en arrière*.
>
> Je pense que… une manifestation à Toulouse début 70 je crois, a été aussi un déclic dans la… Au bout d'un moment, quand on se cache sous une voiture, qu'il y a une émeute très violente et qu'on se retrouve seul en fait alors qu'on était dans une manif. Et… là on doit attendre, on se pose quelques questions : *là, j'ai su que c'était ma vie quoi*, c'est pas autre chose que… ça faisait partie de… "non, j'arrêterai pas" » (nous soulignons)[2].

L'engagement « corps et âme » – conçu par certains comme un engagement « à corps perdu » – ne désigne pas seulement la prise de risque mais surtout l'engagement irréversible de trajectoires de vie, parfois vécues sous la modalité du « destin » ou de la « vocation », le fait de se consacrer à la cause – de la révolution ou de la libération nationale – voire de s'y sacrifier[3]. Cette catégorie, dans laquelle la responsabilité joue un rôle central, permet d'enrichir la détermination de l'engagement radical, en l'occurrence de « terroristes », formulée par Doug McAdam (1986) puis ultérieurement reprise dans la littérature (Sommier, 2012). Ainsi certains acteurs pensent de façon existentialiste voire essentialiste, leur rapport à l'engagement politique. Leurs discours actualisent la thèse sartrienne d'un choix originaire (Sartre, 1938, 1943), fondé sur l'inexistence d'une essence humaine précédant l'existence de l'homme, celui-ci existant et se définissant par rapport aux actions qu'il a posées[4]. Il ne s'agit alors pas de choisir telle ou telle organisation politique mais bien de « se choisir une vie », qui se distinguera par une série d'actes, et un destin, c'est-à-dire de se choisir une identité.

Dans ce choix, « des fins sont posées par-delà une situation de fait et la responsabilité de ces fins nous incombe : quel que soit notre être, il est choix ; et il dépend de nous de nous choisir

---

[1] Le "travail identitaire" consiste dans l'ensemble des discours et des pratiques par lesquelles l'individu se façonne lui-même (voir Alvesson et Willmott, 2002 ; Sveningsson et Alvesson, 2003).

[2] Voir aussi Cyprien, infra p. 270* et Damien supra 5.1.1.α, p. 241, note 2*.

[3] Interrogé sur de possible regrets, sur la possibilité d'avoir eu une vie plus facile en s'étant préservé de l'engagement politique, Marco, ancien de PL, répond : « Malheureusement, non. Ce devait être à cause de mon tempérament. Et puis aussi le climat de ces années, ce contexte : c'est comme si c'était normal de s'engager à corps perdu, je ne sais pas comment dire... Enfin, si tu es un militant communiste, révolutionnaire, c'est normal que tu sacrifies ta personne pour la réalisation d'un projet plus grand que toi, qui est la Révolution ». Voir aussi infra Marco en 5.2.3, β, p. 272, note 1*, affirmant que cet engagement « c'était mon destin », et Héloïse en 5.2.3, β.2, p. 324, note 5*.

[4] « Un premier regard sur la réalité humaine nous apprend que, pour elle, être se réduit à faire » (Sartre, 1943, p. 532) ; « la réalité humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. Mais si la réalité humaine est action cela signifie évidemment que sa détermination à l'action est elle-même action » (Sartre, 1943, p. 533).

comme "grand" ou "noble" ou "bas" et "humilié" » (Sartre, 1943, p. 528). Dans cette perspective, l'individu choisit à chaque instant de poursuivre son existence, dans la voie sur laquelle il s'est engagé – ou sur une autre. En ce sens, « je ne me saisis jamais abstraitement comme pure possibilité d'être moi-même, je n'existe que comme engagé » (Sartre, 1943, p. 352). Le fait d'être est alors conçu comme antérieur à son essence, c'est-à-dire à ce que l'individu fait de lui-même à travers ses libres choix. Celui-là se révèle alors hautement responsable de lui-même – comme les conceptions de la responsabilité des acteurs rencontrés l'ont précédemment montré[1]. Puisque l'homme est nécessairement – ontologiquement – engagé et qu'il affirme sa liberté, en reconnaissant cet état et en agissant comme tel, la question du sujet – et au-delà de l'identité[2] – est directement liée à celle de l'engagement. Si l'action n'est pas simplement quelque chose qui lui traverse, par accident, l'esprit, elle enferme alors un principe plus général d'action. Ce principe a nécessairement été choisi librement et engage l'individu comme tel, ainsi que les témoignages, y compris rétrospectifs, en attestent. Un tel principe constitue un reflet du type de vie qui présente pour l'individu une valeur et dans lequel identité individuelle et identité sociale (militante) se superposent. Lorsque l'individu en est conscient, la référence à Sartre – pour les Français – devient explicite. Ainsi Cyprien avoue :

> « J'ai choisi ce camp-là et ce camp, il va m'amener où le… flot va m'amener. Voilà. J'ai choisi d'être dans cette histoire-là. Ça c'est presque existentiel quand on dit ça mais ça fait partie… Moi, j'ai une radicalité contre le système et en même temps j'ai aussi… je ne veux pas vivre une demie vie, je veux vivre une vie entière et j'ai eu l'impression, j'en ai toujours la certitude que j'ai eu une vie pleine parce que j'ai choisi ce camp-là. Voilà. Ça c'est de l'existentialisme. J'ai lu beaucoup Sartre. Je m'excuse »[3].

Dans le cas d'organisations qui ont perduré pendant plusieurs décennies comme ETA, ce choix existentiel peut résonner dans la catégorie morale du sacrifice à partir de laquelle les acteurs donnent sens à leur engagement (voir supra chap. 3, 3.3.1). Cette interprétation est récurrente qu'elle intervienne dans le jugement que portent certains militants « ordinaires » sur la vie des cadres ou des membres des commandos[4] ou qu'elle donne sens à l'engagement pris par les militants eux-mêmes. Dans l'esprit des militants, le sacrifice ne renvoie pas principalement aux risques pris[5] mais avant tout au type de vie qui correspond aux engagements

---

[1] « Le pour-soi est libre et peut faire qu'il y ait un monde parce qu'il est *l'être qui a à être ce qu'il était à la lumière de ce qu'il sera*. […] Mais cette liberté ne peut être qu'en se choisissant. La liberté du pour soi est toujours engagée ; il n'est pas question ici d'une liberté qui serait pouvoir indéterminé et qui préexiste à son choix. Nous ne nous saisissons jamais que comme choix en train de se faire. Mais la liberté est simplement le fait que ce choix est toujours inconditionné. […] La liberté est choix de son être mais non pas *fondement* de son être » (Sartre, 1943, p. 535). « Le projet libre est fondamental, car il est mon être. […] Le projet fondamental que je suis est un projet concernant non mes rapports avec tel ou tel objet particulier du monde, mais mon être dans-le-monde en totalité » (Sartre, 1943, p. 536).

[2] Voir infra 5.2.2, « La redéfinition d'une identité ».

[3] La fin de l'extrait est déjà citée en 5.1.1, α.2, p. 233*.

[4] Évoquant ces derniers, Nicolas avoue : « Je les estimais pour le sacrifice de leur vie. […] Les responsables, ils s'écartent de tout et pour une vie brève en plus. Et ils sont punis de très longues peines, dans le meilleur des cas [*i.e.* sinon c'est la mort]. Mon estime pour les gens par rapport à ça. […] C'est un *engagement total* de ces gens qui donnent tout, on se sent misérable à côté ».

[5] Bien que cette dimension ne soit pas absente des récits comme ce témoignage d'une brigadiste le rappelle : « Nous-mêmes, nous étions les instruments d'une organisation. Nous-mêmes, nous n'étions pas des personnes au sens plein, à 100 %. Nous étions des fonctions qu'on pouvait sacrifier, qui acceptaient la possibilité de perdre la vie ou d'être arrêtées. Et donc, de toute manière, le mécanisme que tu mets en mouvement à partir du moment où tu te confrontes sur le terrain de la guerre, perd toute possibilité de réguler les comportements selon un code éthique. Tout peut être sacrifié à l'objectif que tu dois atteindre ». Jacques, militant d'ETA exilé qui a aujourd'hui plus de 60 ans, le reconnaît également : « C'était des décisions qui allaient quelque part avoir un grand poids dans toute ma vie. C'est clair. D'abord, voilà là, on passe à une autre chose. Tu risques même la vie. Alors tu penses à ça, tu risques la vie. Ou tu risques la prison. Tu peux être torturé mais bon, petit à petit, tu te dis que… voilà, c'est pas

dans des actions illégales et en particulier à la clandestinité. Les liens avec la famille et les amis de la vie « légale » se perdent, une attention de tous les instants et aux moindres gestes ou déplacements est requise pour éviter d'éveiller les soupçons et échapper aux arrestations, le secret voire le silence s'imposent, au même titre que le renoncement à une vie tournée vers la recherche de bénéfices propres ou à destination de sa propre famille[1]. Ainsi Margareth, ex-brigadiste, associe son engagement à cette notion de sacrifice :

> « La Révolution, comme nous disions alors, n'est pas un dîner de gala, elle est sacrifice et d'abord sacrifice de soi-même – même si cela entraîne la rupture avec ses propres affects, avec sa famille, avant tout. Moi je me souviens, concernant cette période, d'un rapport de grande proximité avec mon père, qui a l'intuition qu'il se passe quelque chose et qui, lui-même ayant été résistant, fait tout pour m'en dissuader. Bien qu'il ne comprenne pas exactement ce que je suis en train de faire. Mais *plus c'était pénible, et plus cela semblait juste*, il y avait presque un rapport de proportionnalité. Plus j'ai du mal à me détacher de mon univers, plus cela devient juste que je m'en détache parce que cela signifie que l'idée de justice pour laquelle je combats est bien plus grande que ce que je vis en ce moment ».

La conscience de l'engagement total, confinant au sacrifice de soi, n'intervient pas seulement dans les organisations qui ont perduré durant plusieurs décennies. Sans employer le terme, Gabrielle, impliquée dans AD, convoque cette catégorie pour décrire son engagement sous la modalité d'un dévouement complet à la cause[2]. Il est en revanche plus commun d'envisager l'engagement comme un sacrifice, lorsque le combat consiste en une guerre aussi asymétrique que celle qui prend pour « ennemi » l'État ou le capitalisme et dans laquelle le rapport de forces se pose dans des termes aussi inégaux que celui dans lequel les acteurs rencontrés sont entrés.

Si cet engagement total se conçoit négativement sous la modalité du sacrifice, il est pensé positivement, par certains acteurs eux-mêmes, à partir de la catégorie morale du don, d'un « apport, un don de soi, tout simplement » (Jacques). La conscience du renoncement qu'il implique demeure toutefois fortement présente chez ceux qui sont allés le plus loin dans l'illégalité. Ainsi Nicolas, interrogé sur la possibilité d'avoir une éthique, lorsque l'on pratique la lutte armée, répond sans ambages :

> « Ben sinon il faut pas y rentrer. Un militant, il doit être le mieux en tout. Oui. On peut pas avoir des militants ivrognes, addicts, machin. Non. Un militant est sensé être un exemple pour les autres. Quand c'est un militant clandestin, évidemment, c'est un exemple pour personne. Moi, j'ai vécu vraiment dans la clandestinité pendant 30 ans, clandestin pendant 30 ans. La première chose que j'avais fait pour être clandestin, je m'étais éloigné de mes amis… parce qu'ils

---

inéluctable, non plus. C'est pas parce que t'es entré dans une organisation que tu vas mourir, que tu vas être torturé ou tu vas être prisonnier à vie. Mais quand vous vous posez la question, ça pèse, ça vous travaille. Mais vous vous dites quand même qu'il faut faire quelque chose parce que ce que vous vivez, ce que vous voyez, ce que vous ressentez… on peut pas s'accommoder à cette réalité. Moi, je pouvais pas. Donc je me suis dit : ben voilà, je m'engage… D'abord d'une façon assez douce, comme je vous ai dit, et après d'une façon *totale* » (nous soulignons).

[1] Frédéric qui a connu sept ans de clandestinité l'atteste : « Le plus difficile, bien entendu, [c'est qu']on est obligé de couper tous les liens avec la famille, avec les proches, avec les amis et donc voilà, c'est une autre vie qui commence. C'est une autre forme de vie et ça c'est… c'est un peu dur, difficile au début. Mais… bon, on s'y fait après ». Grégoire, autre militant d'IK, lui fait écho : « J'ai pris conscience assez rapidement des conséquences de mes engagements, pas tant sur le côté dramatique que cela pouvait engendrer – quand vous utilisez une arme, forcément au bout, il peut y avoir des dégâts – mais j'ai plutôt conscient sur le côté familial, amical. Je tournais la page d'une vie sociale et familiale, et ça, ça été… Il y a eu un temps de rupture, un temps qu'il m'a fallu gérer avec moi-même. D'autant plus que je ne pouvais pas en parler avec mes proches. C'est ce qui peut paraître aussi un petit peu difficile, c'est que vous préparez une rupture mais sans pouvoir en parler pour des raisons de sécurité aux gens que vous aimez le plus ».

[2] « Il ne faut pas s'occuper trop de toi, *il faut se donner entièrement à la cause. Quand la cause est humaine, on doit se donner à 100 %*. Il n'y a rien qui a de la valeur dans ce monde, rien. On peut se faire plaisir quand on a les moyens, mais quand on n'a pas les moyens, c'est impossible » (Gabrielle, in Dubuisson, 2018, entretien II).

représentaient un danger. Parce que les amis, on sait jamais la traînée qu'ils peuvent laisser derrière eux. Donc la première protection que je demande, c'est me protéger contre mes amis, me protéger contre ma famille aussi.

Éthique oui : absolument. Je vois pas qui pourrait avoir plus d'éthique, c'est-à-dire *tout sacrifier pour une idée*. Qui peut avoir plus d'éthique. Je vous parle de sacrifice. Moi, je suis libéré depuis que je suis sorti de prison : dans le verbe, dans mes contacts. Je vois des tas de gens que je ne voyais plus. Avant, on était dans un autre régime. J'ai passé comme ça toute ma vie. C'est presque monacal comme engagement ».

Nous avons précédemment analysé cette dimension ascétique, qui est loin d'être revendiquée par toutes les organisations – en particulier pas par les mouvements français d'inspiration anarchiste (voir chap. 3). Envisagée d'un point de vue extérieur, la notion de sacrifice autorise une distinction entre l'extrémiste et « l'homme ordinaire [qui] n'adhère *inconditionnellement* qu'à des valeurs qui ne nécessitent pas beaucoup de sacrifices pour être défendues » (Bronner, 2009, p. 135). En revanche, on considère que « du point de vue de l'engagement partisan, le "terroriste" réunit toutes les qualités du professionnel de la révolution qui sacrifie son existence sociale aux exigences du collectif de lutte et parfois sa vie à la réalisation du programme de son organisation » (Rapin, 2000, p. 61). Il est celui qui va être capable de mettre en jeu sa vie pour ses convictions. L'idée que l'ensemble de la vie s'organise autour de la lutte et du combat anime les trajectoires de tous les militants rencontrés – y compris de ceux qui, en dépit de leurs engagements, ont construit une vie familiale et ont choisi d'être parents[1]. Elle est au cœur d'une production de soi et de son identité comme militant politique, professionnel de la lutte. Cependant, aux confins de l'illégalité, l'éthique du groupe et l'éthique individuelle viennent donner une structure aux vies qui se sont émancipées des lois de leur pays[2].

Nous avons précédemment vu qu'au-delà des bénéfices symboliques personnels, les acteurs ont conscience de s'engager dans une lutte des avantages de laquelle ils ne jouiront pas et de se battre pour les générations à venir. Cette disposition est en particulier marquée dans les organisations de libération nationale dont les objectifs s'envisagent à moyen terme. Cette articulation des temporalités souligne encore un phénomène de continuité dans l'engagement. Julien, entré dès l'aube de l'âge adulte dans ETA et qui, parvenu à la cinquantaine, ne renonce pas à ses engagements en est très conscient (voir supra 3.3, p. 84*). La particularité de cet engagement est qu'il est indissociable de l'action et constitue indissolublement un engagement pour l'action (voir chap. 4). Cette dimension se vérifie plus encore pour les individus qui ont rallié la branche militaire de leur organisation, tel Mathieu, évoquant ses objectifs lorsqu'il est entré dans ETA : « dans la mesure où j'étais dans un commando armé, évidemment plus on fait des actions réussies, mieux c'est. C'est une équation. Sinon l'objectif de base, fondamental, c'était d'aider, de contribuer à tout ce qui peut arriver. Ce que j'ai fait, je ne l'ai pas fait seul ». L'identité se déploie comme celle d'un acteur, impliqué dans chacun des aspects et des séquences de son existence.

En effet, on entre dans ces organisations pour agir, qu'il s'agisse d'assurer la logistique et l'assistance – comme c'est le cas pour plusieurs femmes basques (Maud, Isabella, Madeleine[3]) –

---

[1] Nous avons précédemment cité les propos de Marco : « Si tu es un militant communiste, révolutionnaire, c'est normal que tu sacrifies ta personne pour la réalisation d'un projet plus grand que toi, qui est la Révolution ». Nicolas, ex-membre d'ETA, lui fait écho : « Il faut savoir ce qu'on veut dans la vie, déjà. Si on est hésitant, il faut pas s'engager nulle part. […] Il faut savoir ce qu'on veut, il faut savoir ce que ça coûte, et après il faut être conséquent. Mais je suis pas un jusqu'au boutiste, un machin comme ça. Je suis assez pragmatique, je suis froid. Je m'excite rarement. C'est par logique que je réagis ».

[2] Voir supra Julien, 3.5, p. 125* : « Tu amènes ta vie aux situations limites… » ou Thierry, supra 3.3, p. 165*, note : « Les seules lois que je m'imposais ou les principes, c'est les miennes, de ma conscience… ».

[3] Certaines s'étant exprimées publiquement comme Dominika Mendiboure ou Grazi Etchebehere.

ou de s'impliquer dans des actions présentant un degré d'illégalité et de mise en danger plus important encore[1]. La première étape est le plus souvent celle de la solidarité, comme le souligne Nicolas, lorsqu'il est interrogé sur la façon dont il a rejoint l'organisation [ETA] (voir supra 3.4.2, p. 103, note 5*). Le militantisme est intrinsèquement un engagement actif – plutôt que le fait de simplement être associé à un groupe, de façon lâche et informelle. L'action se conçoit comme analytiquement liée aux principes et convictions, portés par les acteurs, ainsi que le souligne Ilyann, lorsqu'il est questionné sur les principes auxquels il était attaché : « Si on veut un monde juste pour le peuple travailleur, on doit faire des choses dans ce sens-là et pas contre »[2]. Parmi ces militants, certains semblent avoir un profil les portant à l'action de façon générale[3].

β. Un engagement total

De façon générale, ces discours suggèrent que l'engagement révolutionnaire ou dans les luttes de libération est vécu et présenté rétrospectivement par les acteurs comme un engagement total – engagement de la vie –, un choix plutôt qu'un basculement[4] – dont nous montrerons qu'il a le sens d'une irréversibilité, au sens d'un passage vécu par l'individu comme irréversible. De la sorte, s'incarne une signification de l'engagement comme *attachment*, *i.e.* « engagement corps et âme », plutôt que seulement comme *commitment*, au sens de parole donnée (voir Sommier, 2012, p. 24 ; Guibet Lafaye, 2018).

L'engagement total désigne à la fois les risques pris par l'acteur dans ses actions, les conséquences que celles-ci peuvent avoir sur les trajectoires de vie, mais surtout le fait d'avoir une vie qui soit en accord avec ses idées – faisant écho à « l'éthique de vie » précédemment abordée (chap. 3, 3.3). Cette convergence est éprouvée dans un contexte difficile (fait de

---

[1] Le dévouement à la cause et l'abnégation face aux besoins de l'organisation peut aller loin comme le suggère Madeleine, interrogée sur le sens de son engagement : « Pour moi, c'était participer à la lutte de mon peuple. Donc, voilà. Même s'il fallait coller les timbres, j'avais pas d'aspiration… [à devenir chef]. C'était de me sentir participante de cette lutte… ». Comme elle l'avoue elle-même, son but en rejoignant ETA était de « donner un coup de main », normalisant et neutralisant ainsi l'implication dans l'organisation alors même que Madeleine sera finalement incarcérée cinq ans et échappera à une tentative d'assassinat par le GAL.

[2] Voir la suite de la citation supra 4.2.1, p. 166*. Ilyann, interrogé en début d'entretien sur son engagement, indique : « Je savais que ça allait être une militance compliquée, difficile parce que c'était une organisation qui pratiquait la lutte armée, la lutte politique mais avec les instruments de la lutte armée, mais pas comme une fin mais comme un instrument de lutte aussi. Donc c'était dur de pratiquer la lutte armée mais en face de l'oppression qu'on souffre maintenant aussi. C'était dur pour tout mais en face de l'oppression, on n'avait pas d'autre sortie que d'affronter l'oppression avec les armes aussi, *aussi* » (il souligne).

[3] Ainsi Nicolas, interrogé sur la signification de son engagement, confie : « J'aurais pu m'engager ailleurs aussi. Je sympathise avec les mouvements de libération un peu dans le monde de gauche, Amérique latine mais aussi en Afrique. J'étais un admirateur fervent des Vietnamiens dans ma jeunesse. Donc j'aurais pu me battre pour tous ces peuples. Il y a certains internationalistes ici qui m'entourent qui sont internationalistes pour les problèmes au Nicaragua et ils ne voient pas les problèmes qu'ils ont à la maison. Moi, je dis qu'il faut balayer dans la maison avant d'aller balayer chez le voisin. C'est le meilleur internationalisme qu'on puisse faire, c'est celui-là, c'est commencer à balayer chez soi. Or il se trouve que dans mon pays, il y avait une organisation [ETA] qui le faisait depuis de longues années – pas le balayage – mais qui avait une activité depuis de longues années. Quand j'étais au Parti Communiste, on comprenait très mal. On disait que c'était des *pistoleros*, des portes flingues. Mais une fois connue, en fait, c'était des gens de mon pays, de mon village, le fils de la Marie, le fils de machin et puis voilà. Ça me rapprochait d'autant, en plus le Parti Communiste en Europe occidentale est devenu une vraie merde. Il y avait une autre façon de faire. Peu à peu, je me suis intégré là-dedans et je me trouvais bien ». François (ETA) a, pour sa part, d'abord rejoint la guérilla en Amérique centrale. M. Battisaldo (BR), à 17 ans, se préparait pour ce départ.

[4] Quand bien même certains acteurs soulignent la dimension de choix « par défaut », *i.e.* de « choix contraint » par les circonstances, par le contexte qui font de ce choix une nécessité, tels Julien, Yvon, Marco ou Idris (voir respectivement supra 5.1.3, p. 256*, 5.1.2, α, p. 245, note 1* et infra, p. 292*, δ.2, p. 291, note 4*).

clandestinité et/ou d'illégalité). Elle peut, au maximum, conduire à la mort ou à la prison[1], lorsque l'on procède à des exécutions, mutilations, pose des colis piégés, ou plus simplement à une prise de distance à l'égard de sa famille (voir Frédéric, Grégoire, Olivier infra). Elle suppose en outre de devoir faire des sacrifices qui influent radicalement (*i.e.* de façon décisive) sur les parcours de vie (en termes d'études entreprises ou eu égard à des fonctions professionnelles qu'il n'est plus possible d'occuper). Ce type d'engagement signifie intrinsèquement – ainsi que les acteurs le soulignent explicitement – de passer de l'ordre du discours ou de la théorie à l'action. « L'adhésion inconditionnelle à une valeur » (Bronner, 2009), telle la libération de l'oppression ou de la domination, intervient souvent, dans les entretiens, comme un facteur explicatif des positions individuelles et des choix faits par les acteurs – que ces derniers les conduisent ou non à des conséquences négatives sur leur existence. On a coutume de considérer que l'idéologie constitue un facteur décisif de la transformation identitaire des individus. Elle est vue comme « l'opérateur grâce auquel l'identification au rôle de "révolutionnaire professionnel" procure une identité *totale* » (Yon, 2005, p. 142)[2]. Pourtant l'analyse des justifications et des motivations des acteurs laisse poindre une dimension axiologique – un rapport aux valeurs – et à des convictions normatives fortes constituant un fondement de l'engagement, plus ancré encore que l'idéologie qui intervient, semble-t-il, seulement au titre de caisse de résonnance.

En effet, au-delà des motivations expressément idéologiques, spontanément avancées comme raisons d'agir par les militants eux-mêmes, il importe de comprendre comment ces militants *vivent* leur engagement. La collusion entre engagement de la vie et engagement politique n'est pas spécifique aux groupes armés ni aux groupes politiquement les plus actifs ne reculant pas devant l'usage de moyens illégaux. Ce recouvrement caractérise le parcours de nombre d'hommes politiques ainsi que de syndicalistes, tout comme d'individus très engagés dans des luttes sociales. Lorsqu'il est question de groupes armés, l'engagement total se pense souvent sous la modalité du sacrifice, comme nous l'avons précédemment évoqué (voir supra chap. 3, 3.3.1). Pour distinguer les carrières d'individus politiquement ou socialement engagés et celles de « terroristes », on peut, par surcroît, mobiliser la référence au risque. Il semble toutefois plus pertinent d'interpréter les parcours de ces derniers, non pas tant en termes d'engagement radical, extrême ou violent, que sur le mode de l'engagement total. En effet, non seulement parce que ce mode d'engagement est « au fondement de l'enrôlement comme "révolutionnaire" » (Yon, 2005, p. 138), mais aussi parce que ce type d'engagement conduit à redéfinir la vie personnelle, le parcours familial, professionnel et social des enquêtés (voir infra 5.2.2). Parmi eux, nombreux sont ceux qui ont dû entrer dans la clandestinité. En outre, l'engagement total tend à marquer, sur la longue durée, les trajectoires des agents[3].

β.1 Engager sa vie

L'engagement total, l'« engagement corps et âme » signifie d'abord qu'il est coextensif au déploiement de l'existence aussi bien de façon diachronique que synchronique. De la sorte, identité personnelle et identité sociopolitique tendent à se recouvrir. Cette catégorie de sens (« total ») s'exprime spontanément dans les propos de Cyprien, lorsqu'il est interrogé sur la signification de son engagement :

> « "total", le mot total. Engagement total.
> C'est bizarre, c'est-à-dire [que] c'est un engagement de jeunesse, presque on

[1] « Chère camarade, ce qui t'attend, en entrant, c'est, si tout va bien, la prison à vie. Si tout va mal, une balle dans la tête » (Balzerani, in Bianconi, 1997). Les acteurs ont coutume de dire qu'il n'y a que trois issues à leur engagement : la prison, la mort ou la clandestinité (voir Xavier).

[2] Sur la notion de rôle, voir Ogien, 1995, p. 106-107.

[3] Ainsi que Jean-Marc Rouillan l'évoquait précédemment avec le fait d'être toujours considéré comme un terroriste par les médias. Voir aussi Ferrucio.

peut dire d'adolescence donc qui est un engagement fidèle. J'ai connu des gens qui avaient eu un engagement pareil "avant". Par exemple une des personnes qui nous a formés, c'était quelqu'un qui a exécuté le premier ministre espagnol de la première dictature qui s'appelait : Pedro Mateo et donc en 1922 ou 1921. Donc c'est des gens qui avaient connu la prison, qui avaient connu la guérilla, qui ont connu la révolution etc. Je pense la *fidélité* dans l'engagement dans la révolution, c'est une chose importante parce que ça amène une stabilité de vie en fait alors que je trouve toujours très pitoyable le repentir des camarades italiens. Beaucoup de camarades italiens que j'ai connus personnellement qui étaient des matamores ont été… Je crois par exemple que le fait de "manger le plat de lentilles – comme diraient les Italiens – du pouvoir"… c'est inadmissible… *j'ai jamais séparé la vie de l'engagement révolutionnaire*. Je pense que le système capitaliste est totalement mortifère surtout dans nos pays occidentaux. Donc *lutter contre eux, c'est déjà vivre un petit peu*. Le mot qui serait lié à mon engagement dans la lutte armée, c'est : joie, je le dis mieux en espagnol : *alegria*, mais c'était une joie ».

Lors d'un second entretien, nous lui demandons de revenir sur la notion d'engagement « total ». Il précise alors : « il n'y a pas d'engagement mi-figue mi-raisin. Moi, je déteste les tièdes. C'est pas de l'extrémisme. Dans la révolution, j'aime pas Robespierre, je préfère Marat. Voilà ». En la matière, Cyprien ne peut être accusé d'illusion rétrospective : il a passé plus de 25 ans en prison. Il n'a jamais renié son engagement ni accepté de formuler des regrets quant aux actions menées par son groupe. Il déploie son histoire personnelle et construit son identité dans le registre de la mêmeté, au sens de la continuité psychologique, mais également de l'ipséité, c'est-à-dire comme caractère et identité morale affirmant sa permanence dans le temps[1].

Cet engagement décrit comme total pose intrinsèquement, comme nous l'avons suggéré précédemment, la question de la responsabilité pour autant, notamment, que la vie des acteurs est mise en jeu, en conscience, par ces derniers. Nous nous souvenons des propos de Cyprien commentant la dissociation des Italiens et estimant que « les conséquences vont aussi avec les responsabilités » (voir 5.1.3, p. 261*)[2]. Cette responsabilité a été assumée par Cyprien de ses premières condamnations pour complicité d'assassinat aux plus récentes, à travers ses interventions dans les *media*. À ses propos font écho ceux de Gabrielle, autre membre du noyau internationaliste d'AD, également interrogée sur l'évaluation des risques pris sur chaque opération :

« Ce qu'on allait payer, non. On s'en foutait.
- Vous vous posiez pas la question ?
Ça comptait pas : de toute façon, on avait décrété une fois pour toutes qu'on devait mourir un jour ou l'autre. On pouvait très bien mourir dans ce combat. »

Un ancien de la Gauche Prolétarienne qui s'est un temps rapproché d'AD le dit aussi, lorsqu'on lui demande s'il y avait des choses qu'il n'était pas prêt à faire, il répond :

« *J'étais prêt à tout*. Honnêtement. C'était une évidence que dans mon engagement il fallait être entier quoi. D'où toute la vie, la jeunesse que j'ai pas vécue parce qu'il fallait être entier. On pouvait pas le samedi, dimanche faire la fête et puis recommencer la révolution le lundi. Il y avait pas de jours fériés dans la révolution, et pas de vie non plus, en dehors » (Milann)[3].

---

[1] Souvenons-nous la façon dont il raconte une manifestation à Toulouse au début des années 70 qui le fait séjourner sous un véhicule quelques temps (voir supra 5.2.1, α, p. 269*).

[2] Voir supra la façon dont Cyprien aborde le risque de la prison, 5.1.3, p. 261* : « C'est pas du suicide ça [la prison]… ».

[3] Répondant à la même question, Nicolas confesse : « Je vous le dis franchement, je voulais faire beaucoup plus. On m'a dit : "non. On a besoin de ça donc tu feras ça. Si t'es pas capable de faire ça, comment tu veux faire autre chose ?" ».

La signification du qualificatif « total » décrivant l'engagement des enquêtés n'est pas identique dans chaque discours. Il illustre toutefois un processus d'alternation, au sens où s'opère une transformation « quasi totale » de la réalité subjective qui conduit l'individu à « devenir autre », en adhérant à un « nouveau monde » subjectif (voir Berger et Luckmann, 1966). Le sens qui est donné au qualificatif « total » se conçoit alors comme une reconfiguration de son être et de sa propre existence, à travers l'engagement, y compris dans ses ressorts les plus intimes (voir infra 5.2.2) ainsi que le confie cet anarchiste, qui dans les années 1970-1980 a participé à l'enlèvement du banquier Suarez par les GARI. Il se sentait alors porté par le mouvement sociopolitique, qui animait l'Europe :

> « pour moi, c'était quelque chose de total, c'était un engagement de la vie, c'était pas un engagement politique. C'était total. […] On a quand même dit : on peut pas avancer dans notre projet, si on reste avec les anciennes aliénations. […] Et ces vieux quand ils disaient que je devenais anarchiste, ils disaient quand on est en prison, à l'isolement, on peut être anarchiste et on peut ne pas l'être. Et ça, ça veut dire aussi essayer de respecter son corps, essayer de s'opposer à l'autorité, essayer de… tout un tas de choses et ça, c'est fondamental. Nous, on a toujours reproché à ceux que les anarchistes appellent les "Stals" de… défendre une partie de ça, de ne pas aller jusqu'au bout de leur raisonnement. Et puis, nous *on pensait que la révolution était sociale, intérieure en même temps et personnelle* » (Peter ; nous soulignons).

Cet engagement de soi ne s'entend pas simplement en termes de mode d'être, de travail sur soi mais comme une sincérité à l'égard de ses propres choix, eu égard auxquels on ne prendra plus jamais de distance (voir supra chap. 3, 3.3.3). En ce sens, il présente une dimension morale. L'alternation se laisse alors saisir, dès lors qu'il s'agit de ne plus trahir ce que l'on est ni ce à quoi l'on s'est engagé, comme le clame Laurent, militant de la Gauche Prolétarienne puis des NAPAP[1]. Cette fidélité à soi-même – et eu égard à ses propres engagements – persiste pour certains acteurs, y compris après les années de prison. Dans certains cas, elle est appréhendée comme un élément de sincérité dans les processus de réconciliation et eu égard à soi-même. Interrogé sur les choix qu'il a faits par le passé, Mathieu, militant d'ETA militaire qui a passé plus de 22 ans en prison, avoue :

> « je continue de penser aujourd'hui que la décision que j'ai prise était juste et adéquate. Étant donné que quand j'ai pris cette décision, je l'ai fait de façon consciente, argumentée tant philosophiquement que politiquement et socialement. Néanmoins, maintenant avec le passage du temps, ça paraîtrait incohérent ou une erreur intellectuelle de dire que je suis mal. […] Ce que je veux dire c'est que c'est une chose d'être forcé de faire quelque chose… et après 15-20 ans, tu dis que ton frère, ton cousin t'a obligé à le faire et que ça ne te paraît pas bien. Moi ce que j'ai fait dans ETA, je l'ai fait parce que je voulais le faire, je l'ai fait volontairement. Personne ne m'a obligé à rien. Tu dois être en accord avec ton passé. Pour moi, ça serait très facile… socialement, c'est plus acceptable – pour la police aussi – si je dis que je me repends de ce que j'ai fait, mais ça serait une hypocrisie et avec l'hypocrisie, on n'avance pas. Même si la vérité est dure, c'est mieux de la poser en tant que telle et que les gens jugent ou donnent leurs critères. Sinon tu vas vivre un mensonge ».

Si la reconstruction linéaire des trajectoires relève, dans certains cas, d'un phénomène d'illusion biographique, en revanche, pour une large part des acteurs rencontrés, la fidélité aux convictions et aux engagements de l'époque persiste et demeure revendiquée au présent[2]. Il est

---

[1] « Il y a eu tellement de gens qui m'ont dit aussi : "tu verras, un jour tu changeras, tu deviendras calme et tout. C'est le truc de la jeunesse et tout." Ça m'a tellement énervé que je me disais : "jamais je trahirai, jamais je trahirai" ».

[2] En particulier de la part de ceux qui ont accepté de nous rencontrer et qui attestent, par cet accord, de la fidélité de leur engagement, le sujet de la recherche n'ayant pas été passé sous silence pour les contacter.

bien ici question d'un engagement à la fois corps et âme dans l'action présente (*i.e.* synchronique) mais également d'un engagement de la vie des acteurs eux-mêmes sur le long terme (*i.e.* diachronique). Du point de vue de la mise en récit et en perspective, le parcours est restitué comme un enchaînement de séquences emboîtées en un programme cohérent. La forme temporelle s'apparente à une vocation ou à un destin, qui s'accomplit de manière plus ou moins inéluctable. Ce dévouement à la cause appert également chez les jeunes militants d'ETA, tels Martial qui avoue : « Tu rejoins la lutte de façon naturelle, et tu ne le remets pas en question. Pourquoi ? Parce que tu comprends qu'elle revêt *une centralité dans ta vie, que c'est central dans ta vie et que c'est pour toute la vie* »[1]. Il explicite cette interprétation, lorsque lui est posée la question de la signification de son engagement :

> « Pour moi, c'est ce que je t'ai dit avant, c'est le centre de ma vie. C'est pas seulement que c'est le thème de ma vie mais l'engagement a la signification d'un engagement pour toute la vie. C'est pas un engagement pour 10 ans, 12 ans, 15 ans. Après tout, on lutte pour des objectifs politiques, pour qu'il y ait de la justice à la fois dans notre pays et dans le monde. Et ça, ça n'a pas de fin. C'est pour toute la vie. […] Ensuite, il peut y avoir des étapes dans ta vie où cet engagement a une intensité plus ou moins forte, mais c'est pour toute la vie… voilà, pour moi ça a ce sens » (Martial)[2].

Cette constance dans l'engagement, la linéarité du parcours décrit comme un destin, se retrouve y compris chez des acteurs ayant pris des distances avec leur organisation, tel Paolino ex-PL, interrogé sur ses choix passés[3]. La construction de l'ipséité comme identité morale affirmant sa permanence dans le temps se vérifie y compris lorsque les organisations sont confrontées à des difficultés, à des faiblesses voire à leur anéantissement. Ainsi les membres de ces collectifs persistent à se percevoir comme vouées à la cause originelle, au mouvement et affirment, par cette fidélité, leur individualité morale (voir Pizzorno, 2007).

β.2 Aller jusqu'au bout

La fidélité à soi et à la cause, la constitution d'un *ethos* moral axé sur le fait d'assumer un devoir – devoir historique dans certaines interprétations – se traduisent dans un rapport à l'agir pensé comme le fait d'« aller jusqu'au bout », de « ne pas s'arrêter » (voir Cyprien, Damien et Laurent pour la France par exemple) et dans un rapport au temps où le passé engage le futur. Comme nous l'avons souligné, le rapport à l'action et le fait de poser des actes susceptibles d'avoir un rôle décisif est au cœur de cet *ethos*. La volonté d'être conséquent dans son positionnement éthique, politique et normatif se dessine à travers certains entretiens, comme le

---

[1] Pour l'ensemble de sa réponse, voir 5.1.2, β, p. 259, note 3*.

[2] Le caractère totalisant de l'engagement se retrouve dans les entretiens menés par d'autres auteurs, y compris dans ses dimensions affectives. Voir : « it was very hard because substantially I thought that what was left of this element of cohesion and solidarity should hold firm… I felt, yes, that I had to save this collective movement at all costs, had to save these relationships at all costs… For me, they were relationships from '72 and '73, I mean, it was a life we had lived together, in all our choices. (Life History, n° 26, ex-PL, p. 31-33 *et sqq.*) » (cité in Della Porta, 2013, p. 277).

[3] « J'ai été terroriste, j'ai été voleur, j'ai été braqueur, j'ai vendu de l'héroïne après ma sortie de prison. Je ne renie rien, ça fait partie de ma vie, c'est ma vie. J'ai encore l'étoile rouge sur mon téléphone portable, et de temps en temps, quelqu'un me dit : "tu as toujours l'étoile rouge ?" C'est ma vie, ça fait partie de moi, pourquoi il faudrait que je renie ce que j'ai été ? Ça ne m'empêche pas d'avancer ». Cette persévérance s'affirme également dans d'autres travaux nourris de données d'enquête, y compris de la part d'enquêtés ayant adopté un regard critique sur leur trajectoire : « despite thousands of mistakes and contradictions, I disown absolutely nothing of those years; they were and are part and parcel of my life as a woman, I who has never succeeded in accepting things as they were but who has tried, through mistakes too, to contribute to changing them » (Life History, n° 24, p. 54 ; cité in Della Porta, 2013, p. 278).

rappelle Alexandra, ancienne brigadiste, interrogée sur le sens de son engagement (voir supra 5.1.1, β, p. 238*) ou comme le basque Pantxo le souligne :

> « Je suis rentré [à ETA] j'avais 21 ans. Je suis sorti en 2002. J'avais 58 ans. Si quelqu'un m'avait dit à moi à 21 ans que ça va durer comme ça… ! Je me dis non, non. On doit à notre peuple ça et voilà. Je dis toujours une chose : mon principe… [Quand les amis me demandent :] il mérite toute la peine de toute cette souffrance, pour tout ça ? Passer la vie comme ça, tal, tal ? J'ai fait 30 ans d'exil, 9 ans en prison. Ça vaut la peine de vivre comme ça ? Ma réponse, c'est que pour moi, la vie, c'est de donner à ta conscience… le maximum de cohérence possible dans ta pratique. C'est ça pour moi la vie. Alors j'ai l'esprit comme ça. Ça mérite la peine ? Pour moi, oui. C'est ma conscience qui me dit ça. J'essaie d'être cohérent au maximum avec ma conscience. C'est pour ça que j'ai jamais douté, j'ai jamais eu à ce niveau-là de… comment on dit ? De velléité ? De douter comme ça, non, non, que la force diminue. Au contraire. »

La mise en sens et en cohérence du récit articule les catégories morales de l'honnêteté envers soi-même, d'une forme de courage ou d'honnêteté consistant à ne pas défendre une position théorique sans prendre la mesure ni les moyens de ses convictions. La production de l'identité individuelle passe également – ainsi que nous l'avons abordé précédemment – par le sentiment ou la conviction d'être investi d'une mission historique face à l'évolution sociopolitique du pays voire du contexte international. En ce sens, elle est également mise en perspective sur le temps long de l'histoire.

Cette fidélité à soi qui, pour une part, s'actualise dans une éthique de vie signifie, pour une autre part et sur le volet de l'agir, d'aller au bout de ses choix, comme le soulignait Cyprien précédemment[1], cette option pouvant également se décliner en termes stratégiques :

> « Dès le début, on a dit : on n'auto-dissoudra pas l'organisation. Ça c'est un des premiers accords car on venait, nous, Damien, moi, des GARI. D'autres venaient des groupes maoïstes qui avaient été… écœurés, qui étaient été jusqu'à l'écœurement des autodissolutions, chaque fois qu'il y avait un peu des dangers, on foutait l'organisation par terre, et donc l'accord… Ça c'était un désaccord qu'on avait : c'est-à-dire là, on va aller jusqu'au bout. Advienne que pourra ! On a hissé le drapeau des pirates et on est parti, on est parti sur le bateau et on a dit : on va jusqu'au bout. Il y a des moments comme cela toujours dans le choix des générations. Notre génération de militants d'ici, on a choisi… »[2].

Que signifie alors « aller jusqu'au bout » ? Certains le résument de façon lapidaire tels Héloïse, ancienne des GARI : « La radicalité, c'est… vraiment être prêt à aller jusqu'au bout », c'est-à-dire aller jusqu'au bout de ce que l'on pense, de ses convictions qui, en l'occurrence, portent les individus à vouloir changer voire renverser le système ou se libérer d'un État perçu comme oppressif et colonisateur[3]. Dans le cas français, « aller jusqu'au bout » consiste à sortir de l'ornière de l'autodissolution des organisations au cours des années 1970, autodissolution parfois très mal vécue par certains militants, alors que d'autres ont reçu l'autodissolution de la Gauche Prolétarienne comme une décision salvatrice qui a barré le chemin à un engagement vers le « terrorisme » et un usage systématisé de la violence, tel Olivier. « Aller jusqu'au bout », c'est aussi ne pas renoncer, ne pas plier face à la répression, prendre des risques qui peuvent se

---

[1] « Non, j'arrêterai pas » (Cyprien). Ce positionnement s'actualiserait de façon contemporaine dans l'idée et l'expression de « ne pas lâcher ».

[2] Ces propos disent quelque chose de la façon dont Cyprien et Damien apprécient le rapport à l'action de groupe comme la GP et réciproquement dit quelque chose du rapport entre théorie et action au sein de la GP. Voir l'entretien avec Samuel autour de la dissolution de la GP et de la décision de développer la théorie.

[3] Voir aussi Florian.

solder par l'enfermement voire la mort[1]. Ce peut être choisir la clandestinité pour dépasser la crise de la mobilisation en Italie (Silj, 1977, p. 177).

« Aller jusqu'au bout » dans des contextes de violence étatique arbitraire (Italie, pays basque), c'est se battre contre l'injustice[2], c'est tenter d'enrayer la répression ou encore lutter pour son peuple et la libération nationale. Cette option peut consister dans l'usage de la contre violence face à la violence d'État et dans le refus de « la marche à travers les institutions », préconisée par certains courants allemands. William, ancien de la RAF, incarcéré pendant 21 années, est sur ce point affirmatif : « c'était pour nous une conviction à l'époque, que nous ne pouvions combattre les violences continues que par une contre-violence. Ce processus ou ce pas doit être franchi pour la première fois et nous devons le mener jusqu'au bout »[3]. L'engagement à ne pas se retirer du combat peut, en outre, être mythifié ou reconstruit lors d'une scène fondatrice par les acteurs (tel Cyprien supra sous la voiture à Toulouse), qui sélectionnent alors un épisode précis dans la mise en récit de leur trajectoire.

L'intensité de l'engagement, l'engagement sur la durée, qui signifie engager sa vie, traduit sur le plan subjectif une fidélité à soi et une fidélité à la cause qui sont autant de catégories morales mobilisées dans la production rétrospective de sa propre identité. Ce type d'engagement, et la reconstruction qui en est corrélative, n'est pas propre aux « terroristes ». Syndicalistes, politicien.ne.s. de carrière s'installent également dans des engagements susceptibles de durer toute une vie[4]. Au-delà des moyens employés et de l'exposition au risque, il n'y a pas, sur ce plan, de spécificité de l'engagement dit radical ou extrême. De même, le rapport au risque (McAdam, 1986) ne nous semble pas être le facteur central ni spécifique de ce type d'engagement[5].

Ce dernier peut en revanche se penser comme une persévérance dans l'agir et la posture, quoi qu'il en coûte aux individus. Ce type d'engagement passe par l'absence de compromission avec le pouvoir ou l'État, y compris quand des accommodements sont proposés pour désamorcer ces conflits (cas d'AD, des BR et autres groupes italiens, lorsque les États encouragent le mouvement des repentis). Au moins dans la reconstruction *ex post*, l'engagement est décrit comme se prenant d'emblée pour un engagement de la vie, au long court, et dont la force s'expliquerait notamment par l'enracinement des convictions idéologiques des acteurs[6]. Il y a, au plan subjectif et dans le rapport de la subjectivité à elle-même, quelque chose du serment fait à soi-même, d'une fidélité à l'égard de ses engagements et de ses convictions, qui tend à dessiner une « éthique de vie », au sens d'une conduite de l'existence qui rayonnera aussi bien sur d'autres aspects de l'existence que sur l'identité et l'action politiques.

Dès lors, se dessine une entière coextensivité des actions – politiques et militantes – avec le reste de l'existence dans un recouvrement de l'identité personnelle et de l'identité sociale[7]. Ce

---

[1] Damien, camarade de Cyprien dans les GARI puis dans AD, fait écho à ses propos, dans un entretien individuel (voir supra 5.1.2, γ, p. 56, note 2*) : « Pour moi c'était logique de continuer mais de façon différente… ».

[2] Voir supra Federico, 3.2.2, p. 60, note 5*.

[3] Une forme de jusqu'auboutisme survient dans certaines des actions menées par la RAF, comme en témoigne Ludwig, interrogé sur de possibles de doutes au cours de son parcours : « Nous voulions libérer des prisonniers et pour cela, nous avons abattu d'autres prisonniers. Ça n'a libéré personne, ce n'était pas légitime. Mais à cette époque, nous étions la génération de 1968, et nous étions des personnes très têtues et fonceuses ».

[4] Voir par exemple pour les premiers, Sommier (1993).

[5] Un syndicaliste très investi prend également des risques pour sa carrière et la pérennité de son emploi dans les combats qu'il est susceptible de mener au sein de son entreprise.

[6] De ce point de vue on peut douter de l'efficacité des velléités de « déradicalisation » de ce type de protagonistes.

[7] Comme l'expriment Aloys, M. Battisaldo, Héloïse, Tanya, Paul, Alexis, Grégoire. Cette coextensivité est également perceptible chez des individus restés plusieurs décennies en prison sans avoir renié leurs engagements mais dont l'engagement politique sur le terrain a été suspendu pendant l'incarcération (voir Cyprien, Gabrielle, Frédéric, Federico, Marco, Sergio Segio).

recouvrement est d'autant plus prononcé que les individus sont entrés dans des organisations totales – au sens goffmanien du terme[1] – telles ETA.

La double caractéristique de ces engagements décrits comme radicaux ou extrêmes, tient donc à la fois au fait d'être coextensifs à la vie mais également d'être mus par des convictions qui appellent intrinsèquement l'action et qui sont vécues selon la modalité du devoir moral. S'esquisse ainsi une nouvelle détermination de l'engagement, défini comme radical, à partir de deux caractéristiques d'origine non psychologisantes mais de nature descriptive – quoique l'on puisse penser de la pertinence pragmatique du fait d'agir conformément à des convictions révolutionnaires ou de libération nationale, dans le contexte contemporain. Les récits de soi suggèrent que les acteurs entrent dans un processus d'alternation qui a le sens d'une conversion à l'action politique, qui n'est pas nécessairement le fruit d'une rupture existentielle mais qui implique et présente des incidences sur l'ensemble des dimensions de la vie.

γ. La continuité

L'ensemble des acteurs rencontrés ne place toutefois pas leurs parcours sous l'ancrage d'un choix originel, existentiel. Parmi les personnes qui ne font pas du contexte la raison ultime de leur adoption de la violence, une large part conçoit sa trajectoire en termes de continuité, que celle-ci renvoie à une histoire individuelle ou familiale, se plaçant ainsi aux antipodes du paradigme du basculement[2]. La mise en récit s'orchestre alors encore autour de l'évocation d'une continuité temporelle mais la production de l'identité convoque des catégories renvoyant à la sphère familiale. Se trouve dès lors mise en exergue « la force de résolution de l'individu qui se résout à une vie authentique […] [sur] l'horizon d'une histoire de vie » (Habermas, 1991, p. 103) au sein duquel cette résolution advient. Néanmoins la mise en évidence consciente de cette continuité n'est pas simplement le fruit d'une reconstruction *a posteriori* car une partie des acteurs rencontrés est issue de filiation communiste ou de résistants.

γ.1 Continuité personnelle et continuité familiale

En effet cette continuité de trajectoires est peinte par nombre d'enquêtés comme s'enracinant dans un héritage familial qu'il soit communiste, résistant ou, plus généralement politique, ainsi qu'en atteste Jérémie, ancien d'AD :

> « Au niveau de ma mythologie personnelle, c'était clair que j'étais dans la continuité des miens. Je suis d'une famille militante mais ça c'est très personnel.

---

[1] Et qui n'ont d'autre possibilité que de l'être du fait de l'interdit qui les frappe.

[2] Martial, militant basque en attente de procès après plusieurs années de clandestinité, le souligne à plusieurs reprises : « plus que de l'organisation [sur laquelle il ne peut s'exprimer], c'est comment j'ai rejoint, comment j'ai commencé à lutter pour un pays basque indépendant, socialiste. Plus que m'être associé à une organisation ou non. J'ai pas été jugé. C'est difficile de dire quand et comment. C'est plus un processus dans la vie. Je suis né l'année où Franco est mort. Les années d'après, c'était des années d'effervescence sociale et politique. J'ai reçu ça chez mes parents. Chez moi, on est tous abertzales, bascophones. Ma langue maternelle, c'est le basque. À ce moment-là, les *Ikastolas* étaient en pleine effervescence. Et les professeurs que j'avais à l'*Ikastola*, depuis que j'étais enfant, étaient militants. Certains étaient du mouvement anti-nucléaire, d'autres pour les prisonniers, d'autres pour le syndicalisme. Les *Ikastolas*, c'est la militance aussi. Alors que tu le veuilles ou non, on te transmet des valeurs. Et une façon de penser. À la maison et à l'école. Et ça depuis enfant. J'ai senti le pays basque, la culture, la langue, etc. et ensuite, concrètement là d'où je viens [dans mon village], jusqu'à aujourd'hui, il y a eu malheureusement cinq militants qui sont morts dans le conflit, quand j'étais enfant jusqu'à l'adolescence, j'ai toujours vu qu'il y avait 15 prisonniers [de mon village], plus ou moins 15, 12, 17 en prison selon les moments. Donc cette réalité, elle a toujours été présente dans notre vie. Donc que tu le veuilles ou non, tu rejoins la lutte pour la liberté de ton pays, d'une façon naturelle, on va dire. C'est difficile de dire quand et comment, parce que c'est un processus dans la vie ».

> […] En garde à vue [en 1984], c'était la section anti-terroriste de la crim que dans ma famille, la seule déclaration que j'ai faite, je leur ai dit : "dans ma famille, nous ne parlons plus à la police française depuis le 16 juillet 1942". Donc après, silence ! ».

La prégnance de cet héritage est présente dans les propos de Gabrielle, membre du même groupe[1]. Elle soulignait déjà, au début de l'entretien, évoquant les années 1977-1978 où :

> « J'ai en tête de lutter avec les armes contre le système. Parce que je viens d'une tradition qui remonte à la seconde guerre mondiale et parmi le peu de résistants qu'il y a eu et qui se sont battus, c'est-à-dire 200.000 environ, il y avait mon grand-père. Il était communiste et cheminot et il avait fait des actions. Il était en Bretagne et il a fait des trucs mais il ne s'était jamais revendiqué comme résistant. Il faisait partie de ces petits qui font des choses quand elles doivent être faites. Et moi je suis comme ça. Je fais les choses quand elles doivent être faites. Je fais partie des petits qui bougent » (Gabrielle, in Dubuisson, 2018, entretien II).

On en trouverait d'autres exemples aussi bien du côté basque[2] qu'italien[3]. Si les récits convoquent de façon privilégiée les catégories familiales – qui sont aussi des catégories morales quand les parents ont été résistants – il demeure que les liens ont également des ancrages objectifs. En effet, nombre d'acteurs d'AD ou de sa mouvance s'inscrivent effectivement dans une semblable filiation. Du côté basque, la participation des militants au milieu abertzale a souvent été facilitée par des engagements familiaux antérieurs et des liens amicaux (voir Della Porta, 2013, p. 117). Les facteurs de l'entrée dans ETA ont varié au fil des générations : pour la plus ancienne, les réseaux familiaux ont été décisifs, alors que pour la deuxième génération l'identification à une communauté semble avoir joué un rôle plus important (voir Della Porta, 2013, p. 117).

Grâce à des processus relationnels durables, les groupes clandestins se développent à partir de réseaux politisés et participent à l'émergence de nouveaux collectifs. S'appuyant sur l'étude de quatre tendances politiques (extrême droite et extrême gauche italiennes des années 1970-80, ETA, Al Qaeda), D. Della Porta estime que l'on peut identifier, dans chaque cas, deux générations de militants rejoignant ces groupes. Ces générations se distinguent alors par des caractéristiques sociodémographiques, des milieux politiques propres ainsi que par un rapport spécifique à la violence. En particulier, la première génération se révèle plus proche des traditions politiques historiques (de la gauche, de la droite, du nationalisme ou du panislamisme pour les cas qu'elle aborde).

Lorsque les liens familiaux sont centraux dans l'incorporation de nouvelles recrues, une politisation précoce existe. Elle opère dans des espaces ouverts où les idéaux de résistance – pour la gauche au moins et relatif à l'identité basque pour ETA – sont centraux. Les fondateurs des groupes illégaux viennent souvent de familles politiquement engagées, dans lesquelles ils ont été socialisés à des valeurs particulières et nourris de narratifs caractérisés concernant l'état du

---

[1] Voir supra 3.5, p. 118, note 1* (« j'ai continué dans l'optique de lutter pour que mes parents ne soient pas morts pour rien… »).

[2] Thierry, entré avec la « troisième génération » dans IK et interrogé sur le cheminement qui l'a conduit à rejoindre l'organisation, reconnaît : « ça se fait naturellement. Ce qu'il faut connaître c'est que moi, je viens d'une famille qui a vécu la guerre de 36, les grands-parents paternels qui viennent de l'autre côté. Déjà, j'ai grandi, j'ai vécu dans la culture basque, dans cet environnement basque. Et à l'adolescence, les choses se font naturellement, d'une rencontre à une autre, on s'implique, on rentre dans les associations culturelles, on franchit d'autres pas, et puis à un moment donné, on se trouve, voilà… je dirais pas face à un dilemme mais face à un questionnement. Est-ce que pour ce pays que j'aime, pour cette terre, pour cet idéal, est-ce que je m'arrête là ou je vais plus loin ? Voilà, à partir du moment où on a répondu à cette question, automatiquement on sait qui voir et comment faire. Et puis voilà, le pas est franchi. On se retrouve dedans ».

[3] M. Battisaldo est issu d'une « famille antifasciste », son père était « un commandant dans la résistance, dans les brigades Matteotti ». Sur la continuité des parcours, voir aussi Alexandra et Éric.

monde. Ces individus, souvent très précautionneux en matière de recrutement militant, privilégient des processus d'intégration lents. La socialisation à la violence s'opère de façon progressive et graduelle (voir Della Porta, 2013, p. 144).

En revanche, la deuxième génération de militants a, le plus souvent grandi, dans un environnement déjà radicalisé par les organisations clandestines et par les tensions inhérentes au contexte sociopolitique. Alors que les traditions familiales sont plus variées, les militants sont socialisés à la violence très jeunes et versent dans la clandestinité également précocement. L'expérience de la violence précède bien souvent l'entrée en clandestinité. Tel est le cas au pays basque ou pour l'Italie avec les affrontements entre extrême gauche et extrême droite ainsi qu'avec la police. Le recrutement de militants, à la différence de ce qui était le cas avec la première génération, se fait à un rythme plus soutenu et conduit à la formation de groupes d'activistes souvent très jeunes. Cette analyse permet à D. Della Porta de souligner les qualités émergentes des processus plutôt que des phénomènes de détermination causale, dans la mesure où le « pourquoi » et les « raisons » de s'engager peuvent émerger au fil du processus de recrutement lui-même (voir Snow *et al.*, 1980, p. 799). Cette perspective prend ses distances avec la lecture classique des mouvements sociaux, qui considérant les réseaux et la motivation comme des pré-conditions de l'action plutôt qu'elle n'envisage sur les propriétés émergeantes de ces réseaux (Della Porta, 2013, p. 144). Si les conclusions de cette analyse générationnelle ne peuvent être vérifiées à partir des entretiens réalisés, en revanche il est indéniable que la référence familiale, comme catégorie de sens, permet aux acteurs de déployer une mise en cohérence de leur identité à partir d'un double horizon personnel et historique, contribuant ainsi à une convergence de leur identité personnelle et de leur identité sociale plutôt qu'à un recouvrement de ces dernières, à la différence de l'engagement total ou engagement corps et âme, précédemment analysé (voir supra α).

γ.2 Un « engagement par défaut » ?

Bien que certains récits soulignent la continuité de trajectoires personnelles, il semble inapproprié de recourir au paradigme de l'« engagement par défaut » pour penser la participation des acteurs aux groupes étudiés. L'engagement par défaut désigne « tout engagement réalisé sans que l'acteur en ait conscience […] [et qui] survient au travers d'une série d'actes dont aucun n'est capital, mais qui, pris tous ensemble, constituent pour l'acteur une série de paris subsidiaires d'une telle ampleur que ce dernier se trouve dans une situation où il ne veut pas les perdre » (Becker, 2006, p. 188)[1]. Si, pour une part, la mise en évidence d'une continuité dans les parcours individuels et dans certains parcours familiaux paraît *a contrario* confirmer la thèse de l'« engagement par défaut » (Becker, 2006, p. 188 ; supra δ.1), suggérant qu'il n'y aurait pas de date ou d'événement clef susceptible, en soi, d'expliquer l'engagement, mais plusieurs événements prenant sens les uns par rapport aux autres, tels des « sédiments qui façonnent une carrière atypique par des effets de seuil mais aussi parfois de hasard » (Sommier, 2008, p. 91), la notion d'« engagement par défaut » paraît néanmoins inappropriée pour rendre compte de l'engagement politique des acteurs impliqués dans les organisations considérées, quand bien même aucun événement majeur ou aucune date précise ne pourrait être rapporté par certains des intéressés comme point d'« entrée en radicalité ». En somme, ni la thèse du « basculement » ni le paradigme de l'« engagement par défaut » ne rend compte de ces engagements. L'engagement dit radical ou extrême – à la gauche de l'échiquier politique ou dans les mouvements de libération nationale – est marqué par une prise de conscience – comme les entretiens le montrent à l'envie (cf. supra notamment Frédéric ou

[1] Les entretiens de D. Della Porta en donnent pourtant des témoignages : « there was not a moment in which I chose, I said 'now' » (Della Porta, 2013, p. 248).

Grégoire[1]) – fut-elle progressive (voir Guibet Lafaye, 2017b, 2019). L'entrée dans ces groupes, mouvements ou organisations ne peut être pensée sur le modèle de l'intégration dans un parti politique ou un syndicat, marquée par une adhésion et une cotisation, impliquant le franchissement d'un seuil[2].

Ainsi la radicalité n'est pas un phénomène nécessaire, inhérent à certains groupes culturels ou contenu dans les germes de certaines idéologies, mais se présente plutôt comme le produit d'un processus « incrémental », d'une construction « pas à pas », dont nous tentons, à travers ces extraits d'entretiens, de restituer le déroulement pour en saisir l'intelligibilité. La progressivité dans le passage à l'illégalité est très bien illustrée par les propos d'Alexandra entrée dans les BR fin 1976-début 1977, lorsqu'elle est interrogée sur les motifs qui l'ont poussée à rejoindre la lutte armée et à faire le choix de la clandestinité :

> « La clandestinité était relativement inévitable, parce que j'étais désormais identifiée et donc l'organisation m'a proposé immédiatement [d'entrer dans la clandestinité], parce que j'avais déjà une certaine expérience de terrain. Ils ont jugé que j'avais globalement les capacités de sauter l'étape et la fonction du militant "irrégulier"[3], et ils ont jugé que je pouvais déjà assumer un rôle dans la direction de la colonne. Les raisons qui m'ont poussée à cela étaient les mêmes que celles qui m'avaient fait choisir la lutte armée, évidemment. Ce choix se fait par *paliers successifs, graduellement*, ce n'est pas une décision improvisée. Moi, j'ai commencé dans le mouvement étudiant, puis dans les groupes extra-parlementaires, un militantisme concrétisé par la présence devant les usines, la relation étudiant-ouvrier, des choses que nous connaissons tous. Dans ce cadre, qui rentrait déjà dans une optique révolutionnaire, dans le sens où on pensait déjà que le processus passerait non pas par une insurrection, mais par un processus révolutionnaire, il y a d'autres éléments qui entrent en ligne de compte et contribuent à accélérer le processus. C'est tout à fait exact que l'utopie de la révolution naît avant ce genre d'événements, mais c'est vrai que, par exemple, le massacre de Piazza Fontana marque une étape déterminante »[4].

---

[1] « Si vous avez un tantinet d'honnêteté avec vous-même ou un minimum de conscience, vous voyez que la question linguistique, la question simplement de l'acquisition d'une langue est fondamentalement politique. Je suis vite arrivé à l'engagement politique. J'étais dans un petit, micro mouvement de gauche, écologiste, féministe qui s'appelait *Ezker berri*, où il y avait beaucoup de gens qui ont été des cadres du mouvement abertzale ces dernières décennies. Et donc en étant dans ce parti, ce petit mouvement politique, j'ai fait mes premiers pas dans la politique légale, et là aussi assez rapidement j'ai vu que la légalité avait ses limites. Et j'ai fait partie de ces jeunes qui ont considéré que pour se faire entendre de Paris, il fallait utiliser la voie de la violence politique. Et donc c'est comme ça que je suis entré à Iparretarrak. En voyant justement les limites de l'action légale, c'était une période où il y avait pratiquement toutes les semaines [des] manifestations à Bayonne, Biarritz, Hendaye, pour les écoles basques, pour les réfugiés, etc. Donc une période où l'expression démocratique était forte mais insuffisante. En tous cas, on avait que des sourdes oreilles, voire mépris, voire de la violence policière face à nous. Évidemment dans ce contexte, il était assez rapide pour moi de passer la frontière de la politique légale à la politique illégale, celle d'Iparretarrak ».

[2] Quand bien même la littérature sociologique a eu jusqu'à présent recours à cette modalité interprétative pour envisager l'entrée dans des organisations armées (Sommier, 2008a, 2008b). Cette différence d'approche tient au fait de s'appuyer ou pas sur des entretiens biographiques ainsi qu'à l'adoption d'un point de vue compréhensif plutôt qu'extérieur aux trajectoires analysées.

[3] Les BR distinguent les « *regolari* » (clandestins) des « *irregolari* » qui conservent une identité et une « double-vie ».

[4] La posture d'Alexandra est confirmée par Thierry, membre d'IK, alors que nous évoquons, au cours de l'entretien, le paradigme du basculement (voir infra en δ.1, p. 285, note 4* : « J'ai pas basculé, c'est un cheminement… ») et par Elikia qui garde à l'esprit que je la rencontre pour comprendre l'engagement politique illégal : « À la Fac, voilà tu commences à connaître plus de monde, peut-être c'est là que j'ai pris plus d'engagements politiques, si ça peut se dire comme ça. Surtout c'était par rapport aux histoires de problèmes à la Fac, c'était plus nous laisser faire nos études qu'en basque. Parce que à l'époque, c'était ça la bataille. À l'époque, il y avait quelques matières qui voulaient pas le faire qu'en basque. Et il y a eu une lutte par rapport à ça à la Fac et au fur à mesure, j'ai filé un coup de main par-ci, un coup de main par-là, et voilà. Et tu prends plus d'engagements. Moi, au bout d'un moment, parce que t'as pris des engagements plus ou moins politiques, voilà ta situation devient plus compliquée, au bout d'un moment on s'est aperçu qu'on avait les flics au cul et du coup… On est venu en Iparralde pour éviter se faire arrêter et surtout de se faire torturer. Et voilà, là ça commence… Vraiment, le vrai engagement politique, si tu veux. Là, ça commence une vie d'illégalité. De la vraie vie de

De même, la conjonction entre continuité d'un parcours et « événements décisifs » appert dans plusieurs entretiens, tels les extraits précédemment cités de Cyprien (voir supra). Le rapport à la répression, mentionné comme occasion récurrente et décisive d'une prise de conscience – évoqué par ce militant des années 70-80 se souvenant de Puig Antich –, trouve un écho dans d'autres configurations géographiques ou sociohistoriques comme en Italie[1]. L'acteur sélectionne alors des événements singuliers, investis par lui d'une signification particulière, à partir desquels il œuvre à la production du récit de son identité et à la mise en cohérence de son histoire personnelle. Cette mise en cohérence n'est pas antinomique de phénomènes de rupture dans les parcours dont les récits suggèrent qu'ils s'illustrent dans les catégories de la « prise de conscience » et du choix.

δ. La rupture biographique

δ.1 Irréversibilité, « prise de conscience » ou basculement

Comme nous l'avons vu, la montée en radicalité coïncide, dans certains cas, avec l'attribution d'une signification politique à une existence et à une trajectoire sociale, à partir d'un événement déclencheur (voir Traïni, 2009 ; Tarragoni, 2012). Il est commun d'interpréter les processus de radicalisation ou de passage au « terrorisme » en termes de basculement et/ou de bifurcation (voir Martinez, 2008[2] ; Khosrokhavar, 2014, p. 26)[3]. Cette lecture est très prégnante dans la sphère politique, les institutions de pouvoir[4] ainsi que dans la presse française[5]. Bien que le paradigme ne fasse pas systématiquement l'objet d'une théorisation rigoureuse en sciences sociales, il intervient de façon récurrente dans la façon dont on se figure, en sciences politiques comme en sociologie, le rapport à la violence des membres des groupes étudiés[6]. En sociologie francophone, le terme de « basculement subjectif » a été convoqué pour désigner le processus par lequel des hommes ordinaires se transforment en des combattants (Huët, 2015, p. 32)[7]. Incontestablement, la rupture – eu égard à la vie sociale – est d'autant plus marqué que les

militante, quoi, enfin illégale ». S'il était nécessaire, on trouverait des exemples de cette processualité dans d'autres enquêtes : « "a choice [made] in cold blood, such as 'now I will become a terrorist,' [did] not exist. It was *a step-by-step evolution, which passed through a kind of human relation*" (Life History n° 17, p. 3l, cité in Della Porta, 2013, p. 244).

[1] Voir Federico supra, 3.2.2, p. 87, note 2* et au plan théorique Guibet Lafaye, 2017c.

[2] « Le basculement s'opère lorsque le candidat potentiel éprouve un réel sentiment face aux malheurs de ses frères ; il voit et vit le drame par procuration, et ressent de l'empathie pour eux » (Martinez, 2008, p. 137).

[3] Sur les usages de la notion de « bifurcation » dans l'analyse sociologique des trajectoires, voir Negroni (2005), Bidart (2006) et Talpin (2010).

[4] Voir le Kit de formation du Comité Interministériel de Prévention de la Délinquance sur la prévention de la radicalisation, la typologie des cinq modes de basculement proposée par le Centre de prévention contre les dérives sectaires liées à l'islam (CPDSI) et reproduite dans le document de « Prévention de la radicalisation en milieu scolaire », envoyé par le ministère de l'Éducation nationale dans toutes les académies.

[5] Voir l'interprétation du parcours de Frédérique Germain (AD) par un grand quotidien français : « Sur les mécanismes par lesquels une jeune fille, apparemment bien sous tous rapports, bascule insensiblement dans la délinquance et le terrorisme, on n'en saura pas davantage » (*Le Monde*, 14/01/1988). Voir aussi pour la RAF, Catherine Humblot, *Le Monde*, 1 août 1988, « Portrait d'une adolescente à la dérive », p. 11.

[6] Voir Collovald et Gaïti, 2006, p. 16, p. 31-32, p. 41-42 ; Sommier, 2010, p. 144-145. McAdam (1986) se pose en revanche en contrepoint de cette lecture.

[7] « S'ils font référence aux situations humiliantes et désespérées qui étaient les leurs sous Bachar El Assad, les mots se font de plus en plus confus lorsqu'il s'agit de raconter le moment même du basculement. Chacun peut percevoir son propre basculement comme un chaos d'événements fortuits » (Huët, 2015, p. 54).

individus entrent dans la clandestinité ou orchestrent leur existence à partir de moyens illégaux (squats, réappropriations – *i.e.* vols –, fausse identité, etc.)[1].

Parmi les individus rencontrés, une très large part a connu des périodes de vie clandestine, se trouve surveillée par la police ou placée sous l'œil de la justice. Tous ont employé des moyens d'action illégaux et ont un rapport non conforme à la partition du légal et de l'illégal. L'entrée dans la clandestinité, comme dans la guérilla, coïncide avec une rupture biographique, en particulier lorsque le groupe s'apparente à une institution totale (voir Sommier, 2008, p. 23). Elle constitue un point de bifurcation dans des trajectoires susceptible d'être associé à un événement individuel, collectif ou historique. Cette entrée donne lieu à une renégociation des identités voire du rapport au politique. En effet, la rupture biographique passe en l'occurrence souvent par la renonciation à une identité antérieure, l'adoption d'un pseudonyme, l'intériorisation de règles de comportement codifiées, visant à cloisonner la diffusion de certaines informations. Ce passage peut enfin être marqué, dans certaines organisations, par des techniques de mortification. L'entrée dans l'illégalité et la déviance se déploie alors comme une étape dans processus pouvant s'apparenter à une « carrière », pour autant que la personne inscrit une partie de sa vie dans un milieu organisé (voir Ogien, 1995, p. 113).

Les entretiens laissent poindre quelques rares illustrations d'une assimilation de cette étape à un « basculement », telles le discours d'Olivier, ex-membre des NAPAP :

> « moi, à un moment donné, j'ai dit : *Ma vie, elle bascule*. Mon diplôme de Sciences Po Paris, poubelle ! Etc. Et là, ça, c'est un engagement. Et c'est un point de non-retour. Et c'est un acte violent aussi par rapport à moi. D'accord ? La première violence, c'est : Qu'est-ce que je fais de ma vie ? »

Ou encore les propos de Rana, membre Mouvement allemand du 2 juin[2] ainsi que de Grégoire évoquant son entrée dans la clandestinité[3].

Hormis ces rares exemples, le paradigme du basculement n'est pas convoqué par les acteurs pour rendre raison de leur trajectoire. Il se voit même souvent récusé[4]. Ce paradigme se trouve d'autant moins réapproprié par les acteurs qu'ils appartiennent à des organisations pérennes

---

[1] L'entretien avec Laure en témoigne lorsqu'elle revient sur son entrée dans IK : « jusque là je faisais des choses qui étaient pas forcément légales mais là, *on sent qu'on passe d'un autre côté*, c'est-à-dire qu'on passe dans une structure qui est interdite, là c'est un autre grade, c'est un autre degré dans l'engagement. Parce que c'était une structure où il y avait déjà des gens qui étaient décédés, des gens qui avaient sauté avec leur bombe, il y avait tout plein de choses comme ça. C'était un affrontement direct, il y en avait qui se promenaient avec armes, il y en avait qui étaient cachés. Déjà, quand je suis rentrée, il y avait des gens qui étaient en cavale et tout. Quand c'est vrai que là c'est un autre niveau. C'est un autre engagement qu'il faut réfléchir. Oui, ça s'est fait, voilà. C'est pas quelque chose qu'on fait uniquement parce que l'ambiance, elle se prêtait à faire des choses, qu'il fallait aller à un affrontement. Là c'était un affrontement à un autre niveau quand même, il fallait être conscient où est-ce qu'on mettait les pieds, que ça pouvait terminer en prison, ça pouvait terminer dans beaucoup de choses. Et puis c'est les répercussions par rapport à tout l'entourage, professionnellement, qu'est-ce qu'on devient par la suite, par rapport… aux amis, à la famille, à tout le monde. C'est évident. Tant que vous restez sur c'est des petites actions, vous calculez pas parce que ça va pas aller loin. Que là, de suite, ça peut… c'est pas uniquement vous que vous engagez ». Elle reconnaît toutefois, un peu plus loin dans l'entretien, que « dans le contexte, c'est le choix qui s'est imposé, c'est le choix qui a coulé de source » (voir infra Laure, δ.2, p. 292, note 3*).

[2] « Au tout début, j'étais active au sein d'un mouvement féministe et nous avons commencé à réfléchir à notre situation en tant que femmes et à la question de l'opposition. Nous avons fait nos propres actions, nous nous sommes occupées de thèmes politiques féminins mais aussi d'autres thèmes dans le cadre du mouvement Mao-Spontex avec qui nous avons travaillé et nous avons basculé dans la radicalisation. La radicalisation était déjà d'actualité ».

[3] Voir supra 5.2.1.α, p. 271, note 1*.

[4] À l'occasion de l'évocation informelle de ce paradigme, Thierry n'exprime aucune hésitation : « J'ai pas basculé, c'est un cheminement. À un moment donné, est-ce qu'on s'arrête là, dans la légalité, entre guillemets ou est-ce qu'on franchit le pas. C'est pas un basculement, c'est franchir un pas supplémentaire dans notre engagement. C'est tout. Et puis ça se fait naturellement. J'ai pas eu à réfléchir pendant six mois ni à me prendre la tête ni à me dire des trucs existentiels. Ça s'est fait, ça s'est fait parce qu'il le fallait le faire ».

comme ETA ou le PKK, évoluant dans des contextes autoritaires, perçus comme ne laissant guère d'opportunités politiques aux citoyens marginalisés et mettant en danger la culture ainsi que l'identité des minorités. On n'accorde de pertinence heuristique au paradigme du basculement que pour autant que l'on se place d'un point de vue extérieur à celui des acteurs et que l'on considère l'opposition du légal et de l'illégal comme la dichotomie pertinente, pour interpréter leurs trajectoires ainsi que leurs modes opératoires. Pourtant ce ne sont pas dans ces termes que raisonnent les acteurs ni n'appréhendent leur trajectoire. L'enjeu pour eux, au sein de leur démarche politique, consiste notamment à trouver des moyens appropriés – légaux ou illégaux – pour avancer vers leurs objectifs.

Ces extraits illustrent toutefois une forme de bifurcation politique spécifique, où la *nouvelle identité* est perçue comme difficilement réversible ou questionnable, dans le contexte où la décision se trouve prise. Les récits placent en exergue une séquence temporelle singulière, investie d'une signification spécifique et dont on ne peut omettre qu'elle puisse traduire une forme d'illusion biographique. Cette évolution des trajectoires coïncide cependant avec un processus d'« alternation » plutôt que de « radicalisation », c'est-à-dire une transformation « quasi totale » de la réalité subjective qui conduit l'individu à « devenir autre », en adhérant à un « nouveau monde » subjectif. La bifurcation coïncide avec l'adhésion à une croyance « totale »[1] et se traduit dans une reconversion identitaire (voir Tarragoni, 2012). Pour les personnes interrogées, la « croyance totale » s'illustre de manière emblématique dans l'adhésion à une idéologie révolutionnaire ou de libération nationale, de type fanonienne, à la conviction de l'inefficacité politique des moyens d'action légaux (voir supra chap. 4). Elle intervient encore dans certaines interprétations de l'antifascisme, lorsqu'il est question de lutter contre un système sociopolitique producteur de domination et d'oppression. Elle s'explicite enfin dans la tradition de l'antifascisme héritée de la guerre d'Espagne et de la seconde guerre mondiale, lesquelles constituent des points de référence pour l'ensemble des acteurs rencontrés en Europe occidentale (voir chap. 3 et 4).

La « bifurcation » biographique (Tarragoni, 2012), moment clef du processus d'alternation, se lit de façon explicite dans la mise en récit de leur trajectoire par certains militants, tels William lorsqu'il prend la décision d'aller contacter la RAF (voir citation supra)[2]. L'engagement politique dépend alors – conformément à une interprétation non exclusivement objectiviste de la SOP[3] – d'une rupture radicale avec les modes de pensée antérieurs ou d'une prise de conscience aiguë d'une réalité précédemment méconnue, voire ignorée. Cette « bifurcation » peut s'interpréter à partir du modèle de la *conversion* (Strauss, 1959) permettant de rendre compte de la participation à des mobilisations. Cette « conversion » n'est toutefois pas irrémédiable puisque plusieurs des acteurs de la lutte et de la propagande armées se sont, dans le cours de leur existence, détournés de leur engagement initial. Certains individus, très actifs dans leur jeunesse, se sont orientés – l'âge aidant – vers une militance plus compatible avec une vie familiale ou professionnelle. D'autres, enfin, sont revenus sur leurs convictions et ont abandonné ce combat, aidés ou non par la répression, tels les repentis italiens.

---

[1] Qui s'exprime occasionnellement dans les réponses à la question : « y a-t-il des moments où vous avez douté ? »

[2] William interrogé sur le processus par lequel il a rejoint la RAF se souvient : « si j'ai moi-même cherché le contact ? Personne n'est entré en contact avec moi. Personne n'est venu vers moi et m'a demandé si je voulais m'engager. Je suis allé vers des gens et leur ai dit que l'activité légale était finie pour moi et que je voulais à présent commencer le combat armé et c'est ce que j'ai fait. J'ai choisi cette voie moi-même et ensuite je suis allé vers un ami qui, je l'espérais, entretenait des relations avec l'illégalité et de qui je pourrais obtenir ces contacts. C'est ce qui s'est passé. J'ai établi le contact et j'ai eu mon premier rendez-vous avec eux et ensuite, à partir de là, c'est allé assez vite ».

[3] Comme nous l'avons vu, l'appréhension purement objectiviste de la SOP demande « d'amender le modèle de manière à intégrer la manière dont les acteurs des mouvements sociaux perçoivent et s'approprient les opportunités d'action que leur offrent les évolutions du contexte » (Fillieule *et al.*, 2010, p. 49 ; cf. Chazel, 2003, p. 124).

En outre, l'interprétation de la bifurcation en termes de rupture demande à être nuancée dans la mesure où elle peut constituer une projection interprétative sur le parcours d'autres individus. On le perçoit dans le discours d'A. Stella : « le fait de ne pas avoir choisi, ni moi personnellement ni le groupe auquel j'appartenais de passer à l'homicide, ça, je crois que c'est très important parce que ceux qui ont fait le pas, qui ont sauté, je crois aujourd'hui qui ont dérivé, qu'ils le disent ou pas. Je parle des copains italiens. Ils l'ont fait dans une action justement, menés par l'action sans réfléchir trop à ce que signifie la mort de quelqu'un pour ses proches et ensuite… ». Enfin et de façon récurrente, l'entrée dans la lutte armée s'opère, le plus souvent, dans la continuité de parcours d'engagement (voir supra γ).

Si l'on reconstitue l'entrée dans les BR de Federico, celui-ci la place sous le signe d'une décision, « décision rationnelle »[1]. Sa démarche a consisté à « cherch[er] le contact, et évidemment ça a été une recherche assez longue, nous avons cherché cette organisation qui n'existait pas à Rome à l'époque. Nous l'avons recherchée volontairement, y a pas eu quelqu'un qui nous a dit "moi je vous y emmène". C'était nous ». Tel est également le cas d'Alexandra ou de M. Battisaldo[2]. Si, pour une part, on peut considérer que son entrée dans les BR constitue, pour Federico, une rupture biographique pour autant que la clandestinité le coupe du cercle de ses proches, familiers et amis, comme il le reconnaît lui-même[3], néanmoins et pour une autre part, le choix qu'il assume s'inscrit dans la continuité d'un parcours d'engagement politique substantiel. On le comprend, lorsqu'il revient sur le contexte italien des années 1970 :

> « L'année d'entrée dans les BR est 1975. Naturellement, le parcours pour y entrer était assez long et complexe, car les organisations clandestines ont des systèmes de sélection, d'individuation et de contact plutôt laborieux, disons-le ainsi. Cependant *on venait d'autres groupes qui faisaient les mêmes choses* d'une manière moins professionnelle, d'une manière moins en mesure de construire une hypothèse politique. Car c'est ça la question fondamentale, toutes les organisations combattantes étaient porteuses d'une perspective politique, certaines plus, d'autres moins, certaines avec plus de clarté, d'autres moins, certaines d'une manière plus rebelle [*ribellistica*], d'autres plus scientifique. Moi je venais d'un groupe qui tendait à converger du point de vue de la démarche politique et idéologique, et dans l'individuation des buts de l'analyse de cette période. »

---

[1] Voir supra 5.1.1, α.3, p. 237*.

[2] M. Battisaldo qui œuvre déjà dans le « groupe Gramsci » nourrit, à 17 ans, « l'intention d'aller au Chili combattre contre Pinochet ». Son parcours révèle une parfaite continuité : « Ensuite, en poursuivant toujours sur cette même pente, à partir du *Gruppo Gramsci* on a créé *Autonomia Operaia*, et ensuite *Rosso*, et, d'autres groupes, en particulier l'organisation *Lotta Armata per il Comunismo*, qui était une organisation qui correspondait exactement à Rosso, dans le sens où elle était la structure militaire liée à Rosso. Moi je faisais partie de cette structure depuis le début. À ce moment-là, on a fait tout ce qu'on avait à faire, enfin, je veux dire, c'est peut-être un cliché de la lutte armée, mais on faisait toutes les actions possibles : on désarmait des vigiles de nuit pour prendre leurs armes, on dévalisait des banques, ce genre de choses. Quand il y a eu les attentats en Allemagne qui ont coûté la vie aux camarades de la Baader-Meinhof, nous, au niveau national, en nous coordonnant avec toutes les organisations qui avaient choisi notre camp et qui étaient présentes sur ce terrain, qui formaient le terreau de la lutte armée, si on veut, on a organisé une série d'attentats contre les structures allemandes en Italie. Toujours dans le même ordre d'idée, *Lotta Armata per il Comunismo* est devenue *Brigate Comuniste*, d'où sont sorties ensuite les FCC (*Formazioni Comuniste Combattenti*) ». Voir aussi Fabienne après le procès de Burgos et l'exécution le 27/9/1975 de Jon Paredes dit « Txiki » et d'Angel Otaegi ainsi que des trois membres du Front Révolutionnaire Antifasciste et Patriote (FRAP), José Luis Sánchez-Bravo Sollas, José Humberto Baena Alonso et Ramón García Sanz.

[3] « Même si on dit, "je fais une analyse rationnelle des faits", après on pense toujours, est-ce que je suis capable ? Les gens que je connais, qui sont hors de ce circuit, quelles relations je pourrai conserver avec eux ? Surtout lorsqu'on arrivait aux BR, il fallait abandonner toute une série de contacts, y compris en restant dans la légalité. Car dans les BR, il y avait deux niveaux, ceux qui vivaient dans la légalité, même s'ils étaient dans l'organisation, et ceux qui vivaient dans la clandestinité, par nécessité ou par choix, car un dirigeant politique […]. Donc on pouvait être clandestin soit par nécessité, car on était déjà recherché et on était identifié pour quelques raisons, soit par choix, comme c'était mon cas, parce qu'il fallait quelqu'un jouant un certain rôle, et j'ai dit d'accord. »

Une analyse comparable de choix introduisant les individus dans une autre dimension de l'engagement, mais sur fond de continuité d'un parcours, pourrait être proposée à partir du récit d'Alexandra, entrée dans les BR fin 1976-début 1977, mais dont l'« activité dans la lutte armée avait déjà commencé au sein d'autres organisations mineures » antérieurement. Tel est également le cas d'Éric, politiquement actif dès le lycée, responsable du service d'ordre des lycéens puis membre de PO[1] ou encore de M. Battisaldo qui, depuis *Formazione Comunista Combattente*, a « travaillé » avec les BR et qui, dès l'âge de 16-17 ans, appartenait aux services d'ordre du Groupe Gramsci[2].

L'analyse souligne une bifurcation initiale que les acteurs interprètent en termes d'irréversibilité plutôt que de basculement. Cette transformation subjective de soi est mise en mots, dans les discours, sous la modalité d'une étape dans une dynamique qui se veut irréversible, et qui l'est d'autant plus que la réalité subjective de l'individu se transforme, conformément au paradigme de l'alternation. Le retour de Margareth, ancienne brigadiste, sur ses choix passés permet de le comprendre :

> « moi, je ne renie rien, parce que *ce que je suis est de toute façon le fruit de tout ce que j'ai fait* pendant ces années-là, jusque dans les moindres détails ».

Les récits s'avèrent producteurs d'une identité évoluant autour d'étapes mais dont la constitution se veut irréversible. Identifiant des séquences, ils suggèrent une prévalence du paradigme de l'irréversibilité sur celui du basculement. Interrogé sur des événements qui auraient eu « un rôle décisif », pour lui, Cyprien répond :

> « Oui, bien sûr. Je pense à des choses, il y a des engrenages : il y a des petits… *des clapets qui empêchent tout retour en arrière*. On peut toujours sauter du train. […] Par exemple l'exécution de mon camarade Puig Antich a été un… qui a été le dernier garrotté en Espagne… C'est des déclics quoi. Quand le système est capable de ça… il y a plein de petits détails dans la vie de lutte qui fait que voilà : il n'y aura pas de retour en arrière »[3].

Ces séquençages sont également présents chez les acteurs politiques italiens, ainsi qu'en témoigne le discours d'Éric, interrogé sur la possibilité d'atteindre les objectifs de PL, sans utiliser la violence :

---

[1] Il avoue lui-même que « le rapprochement avec la lutte armée s'est produit graduellement… je dirais qu'il y a eu plusieurs phases. Il y a une chose à considérer, c'est que… vers l'âge d'environ 16 ans, j'ai commencé à m'intéresser à la politique, avant même d'avoir une idée claire de ce qu'elle était. Je devais être en troisième technologique… ou en seconde… » Voir également Laure.

[2] Comme M. Battisaldo le déclare : « Je faisais partie du service d'ordre du *Gruppo Gramsci*, et on faisait des manifestations y compris à Rome – par exemple en 1973, quand il y a eu des affrontements à l'occasion du congrès du Mouvement Social Italien (MSI). Voilà, j'étais très actif sur le plan politique, mais aussi sur le plan militaire, on va dire, enfin ce que l'on appelait militaire à l'époque, parce que notre service d'ordre, au *Gruppo Gramsci*, était un des plus durs, avec celui de *Potere Operaio* ». Le Groupe Gramsci est fondé en 1971. Il s'agit d'un collectif d'intellectuels et de militants se réclamant de la pensée d'Antonio Gramsci, fait plutôt rare pour les mouvements extra-parlementaires italiens de l'époque.

[3] Pour la suite de l'extrait, voir supra 5.2.1, p. 270*. Rana est, en la matière, encore plus explicite : « Quand on commence à s'engager dans l'illégalité et à agir de manière illégale, alors il n'y a tout simplement pas de retour. La question est alors : 'Que faire ensuite ?' Nous avons idéologisé cette question et nous avons créé une certaine atmosphère afin de pouvoir avancer. Par exemple, à un certain moment, nous avons dit que les masses étaient tellement corrompues à travers le modèle social-démocrate et travers l'argent et à quel point on vit bien, etc. que rien d'incroyable ne découlerait de cette situation, des changements entrepris par l'État. Il existerait toujours un groupe, toujours plus petit, de marginaux prêts à penser en dehors du système. Et donc nous avons décidé que nous n'avions plus besoin d'aucun soutien des masses parce que la guerre était légitime – peut-être pas vraiment virulente mais légitime. Comme nous ne recevions plus de support populaire, nous étions légitimés et pour cette même raison nous avons décidé que nous n'avions plus besoin de faire d'efforts pour attirer le soutien. Nous avons donc dit : 'Nous sommes l'épine dans le pied, nous sommes le clou dans la table et nous n'allons pas laisser le capital venir en paix'. Oui c'était cela ». Voir aussi Fabienne.

> « on n'aurait certainement pas créé cette organisation, parce que justement cette organisation a été faite pour pouvoir disposer de tous les instruments que la classe ouvrière, ou disons les classes sociales exploitées, n'avaient pas en leur possession pour défendre leurs intérêts propres. Elle était justement, comment dire, exploitée… soit on fait ces choix à partir de ce constat, soit on fait autre chose, voilà. À l'époque, à mon avis… on devait inévitablement… »

Les reconstructions *a posteriori* d'histoires individuelles par les acteurs font donc émerger un moment clef[1], intervenant comme un « déclic » à partir duquel une nouvelle étape, perçue comme irréversible et témoignant d'une alternation, advient. L'analyse des transformations subjectives, empiriquement saisies, suggère par conséquent de complexifier la perspective du « pas à pas » – largement développée par la littérature sociologique (Collovald et Gaïti, 2006, p. 32 ; Riaux, 2012 ; Della Porta, 2013 ; Cuadros, 2013) –, en l'associant à l'identification, pour certains individus, de moment(s) de prise de conscience spécifique(s)[2]. Le caractère incrémentiel de la radicalisation politique ne rend donc compte que *d'une partie* des processus de radicalisation. Ceux-là doivent être pensés en complémentarité avec des moments de rupture, en l'occurrence politique (voir Collovald et Gaïti, 2006, p. 42). Ces étapes ne sont toutefois pas à appréhender comme des facteurs de détermination ou des causes dans des trajectoires de radicalisation mais comme des moments cruciaux dans le retour réflexif que les individus opèrent sur leur trajectoire.

La diversité de ces moments clefs prévient de l'erreur méthodologique et interprétative consistant à déduire du résultat les raisons qui y ont conduit. En effet, dans l'étude du « terrorisme », les chercheurs et interprètes de tous horizons sont confrontés à un écueil récurrent consistant notamment à remonter des effets aux causes, tentant d'identifier et d'expliciter ces dernières à partir des premiers ce qui, d'un point de vue méthodologique, s'avère foncièrement problématique (voir Durkheim, 1897 ; Black, 1995). On ne peut, méthodologiquement parlant, inférer par exemple une motivation d'un comportement (voir Bouhana, 2008, p. 7), d'autant que ce dernier est le plus souvent le produit de mécanismes internes et externes à l'agent et que le même acte peut, par ailleurs, être le produit d'intentions et de croyances distinctes ainsi que de facteurs contextuels hétérogènes.

Ainsi l'usage de la violence est rarement présenté dans les récits et ne semble guère intervenir comme un basculement soudain et inattendu, comme l'effet d'un phénomène strictement subjectif. Il constitue plutôt le produit d'une carrière spécifique marquée, entre autres, par une prise de conscience, une réflexivité critique sur le monde (incarnant un processus d'alternation)[3],

---

[1] Celui-ci pouvant être également constitué en scène archétypale (voir Guibet Lafaye, 2017b).

[2] S. Segio est explicite sur ce point : « pour nous, la notion de radicalité désignait avant tout un processus de prise de conscience, ce terme avait le sens de refus de la modération ambiante, de rigueur dans la recherche des causes et des phénomènes auxquels on voulait s'opposer et dans le choix de méthodes de lutte considérée comme adéquate. Ce n'était pas le synonyme d'extrémisme mais plutôt de détermination et de cohérence ». Le récit de Jacques l'illustre encore, lorsqu'il est interrogé sur de possibles doutes au cours de sa vie et d'un engagement qui l'a conduit de la prison à la clandestinité : « non, pas tellement, non. J'ai toujours été rassuré dans le sens où… je me connais un peu, je suis une personne assez calme. Et donc quand j'ai pris mes engagements, j'ai pris tout doucement. Je suis pas une tête brûlée : "allez on y va !" Donc je mesurais toujours le pas que je donnais. Et à chaque fois, "je vais jusque là", "je vais jusque là". Et au final on arrive à tel endroit. C'est toujours avec quelque part… échelonné, assumé tout le temps, tranquillement, sans trop de heurts. C'est ma nature réflexive [d'homme réfléchi]. Maintenant voilà, après tout ce qu'a donné la vie, on va changer de marche, de vitesse parce que c'est pas possible. Mais voilà, c'est comme quelque chose de naturel, presque. C'est vrai ! C'est pas… J'étais pas fou pour une histoire ».

[3] Comme ce constat de Julien en atteste : « j'ai vu en 66 en face du bar de mes parents. Tout le monde était révolté. Il y avait des barricades et machin. C'était le procès de Burgos. Plus tard, en 74, il y a le fusillement de Txiki et Otaegi, les trois du FRAP. Même à l'école, au collège, on a fait la première grève, j'avais 14 ans, 13 [ans]. C'était Puig Antich, qui s'est fait fusillé, le Catalan. *C'est des trucs qui te bouleversent, qui te font voir la réalité autrement.* Là, tu t'éloignes des discours officiels, tu t'éloignes de ce que tu as appris à l'école, tu t'éloignes de la vérité avérée, convenable. Tu commences à avoir un esprit critique que c'était pas construit, que c'est induit par le contraste de

une socialisation singulière, des rencontres, des mises en réseau susceptibles de favoriser l'entrée dans un activisme à haut risque (McAdam, 1986). La trajectoire de Ianis en offre un parfait exemple (voir annexe 4). Ianis, lui-même issu d'une famille de militants patriotes (*abertzale*) basques, estime que « l'éveil de sa conscience » s'est opéré à 13 ans, dans un groupe pour le renforcement de la langue basque. Dans cette association, il se souvient d'une prise de conscience « qu'il y avait un problème pour me développer en tant que basque, j'ai commencé à avoir une conscience du pays basque », souligne-t-il. À 14-15 ans, il se nourrit de discussions politiques avec un ami proche. Il participe aux tables de pré-militance, précédant l'engagement dans les organisations de la jeunesse nationaliste de gauche. Au lycée, il rencontre un syndicat basque de jeunes étudiants dans un contexte où la répression des mobilisations de rue est forte, tout de même que se développent, au pays basque sud, des mouvements d'insoumission notamment chez les jeunes. Il vit l'essor des sabotages en 1992, lorsqu'il est au lycée et se trouve arrêté à 18 ans. Il est placé sous le coup de la loi antiterroriste quoiqu'il n'ait pas encore rejoint l'organisation. En août 2000, dans un contexte où ETA exécute des personnalités politiques, deux de ses amis meurent en plaçant une bombe. Une vague d'arrestations suit des sabotages organisés dans sa ville. « À ce moment-là, pour certains d'entre nous, on peut dire, les plus politisés, l'ETA nous donne l'opportunité d'intégrer le réseau clandestin. Donc c'est à 20 ans que je pars dans la clandestinité » (Ianis)[1].

Le récit, très articulé, que Ianis propose des étapes de son parcours montre comment, dans une perspective philosophique, « la capacité d'une décision existentielle ou d'un choix radical concernant soi-même s'opère toujours au sein de l'horizon d'une histoire de vie, à partir des traces de laquelle l'individu peut apprendre qui il est et qui il aimerait être » (Habermas, 1991, p. 103). Au plan sociologique, cette reconstruction est illustrative des interactions forte entre les trois niveaux macro, méso et microsociaux, en l'occurrence les évolutions des stratégies politico-répressives de l'État espagnol, les possibilités de recrutement pour de jeunes militants de la gauche abertzale au sein de l'organisation clandestine, une trajectoire individuelle très politisée et activement engagée dans l'action, y compris de confrontation avec les forces de police et militaires. Elle souligne la dialectique permanente entre histoire individuelle et institution et, plus généralement, avec les contextes.

Les mises en cohérence des parcours individuels que dévoilent les récits rétrospectifs suggèrent ainsi une variété de façons, pour les acteurs, de penser et de décrire leur trajectoire, de produire leur identité qu'ils l'envisagent en termes d'engagement total, de vocation ou de destin, de rupture définitive, radicale et irréversible, en termes de continuité, d'ancrage naturel, inné ou familialement hérité[2]. Concevoir comme antithétiques les paradigmes du basculement – que nous préférons nommer prise de conscience (Honneth, 2000) ou étape irréversible – et de la continuité revient à s'interdire de penser la complexité et l'épaisseur des trajectoires en radicalité d'acteurs jugés pour des faits de terrorisme ou pour association de malfaiteurs en relation avec une entreprise terroriste. Certains moments de leurs parcours peuvent être décrits comme décisifs mais ils s'inscrivent, le plus souvent, dans une trajectoire et une temporalité continue.

Des événements peuvent effectivement être identifiés décisifs voire comme le point de départ d'une nouvelle étape dans une « carrière » militante (tel Cyprien supra méditant sous une voiture lors d'une manifestation, Fabienne se souvenant du procès de Burgos, ou Marco -

---

la réalité, que tu vois ce qu'ils disent et comment ça se passe. Ça n'a rien à voir ! Tu nourris déjà une présence autrement. Tu commences à avoir une conscience que tu dois regarder les choses toi-même. Tu commences déjà à développer une autre attitude que c'est fondamental pour pouvoir franchir certains pas » (nous soulignons).

[1] *A contrario*, certains militants basques, jugés pour des activités de terrorisme, sont venus progressivement à la cause sans être né dans le milieu basque (voir Fabienne, Dimitri).

[2] Si l'héritage familial peut faire l'objet d'une réappropriation mythifiée, il échappe partiellement au phénomène d'illusion biographique, dès lors que les familiers se sont effectivement engagés, ce qui est souvent le cas, en particulier au pays basque.

évoquant l'attentat de la Piazza Fontana, cet événement ayant marqué de façon profonde la mémoire des militants d'extrême gauche italiens). Néanmoins la problématique du « basculement » est excessivement simplificatrice, d'une part, en ce que sous des aspects descriptifs, elle est intrinsèquement normative mais aussi, d'autre part, parce qu'elle présuppose une irrationalité et une passivité, là où le paradigme de la « prise de conscience » rend compte de la position de sujet des acteurs, eu égard à leur trajectoire. Les discours de ces derniers montrent en outre qu'il n'existe pas d'antinomie entre l'évolution progressive de cette dernière et des moments décisifs des parcours de vie, où s'opère notamment cette prise de conscience, point de départ de transformations irréversibles.

δ.2 Un choix

Si le « basculement » tend à traduire l'effet, sur l'individu, d'un certain contexte ou d'une situation donnée, le « choix » – qui évoque également une forme de rupture biographique[1] – exprime une dynamique subjective d'alternation, vécue par l'individu comme consciente et assumée comme telle, y compris rétrospectivement, sans qu'il soit exclu que l'évocation d'un choix participe aussi d'un processus de reconstruction rétrospective. Le choix constitue l'archétype subjectif de la rupture biographique, dans son aspect notamment existentiel (voir Sartre, 1938, 1943)[2], ainsi que d'une forme d'autoproduction de sa propre identité. Il se présente comme la catégorie conceptuelle syntagmatique à partir de laquelle l'individu donne sens et cohérence rétrospectivement à sa propre trajectoire. Le choix et l'éthique de vie attachée à la singularité de ce dernier engagent l'existence dans l'ensemble de ses dimensions comme en témoigne Cyprien, se souvenant de son adolescence :

> « En mai 68, j'ai moins de 16 ans. Donc je suis comme les gamins des Mili[3] actuellement, je vais vers où ça brûle, où y a de la fumée, où il y a des cris et tout ça et pas vers l'Assemblée qui nous passe des heures à raconter comment on fait un parti. Donc je quitte mes potes, la musique et tout ça pour faire des trucs concrets, pas rêvasser. *Donc c'est tout de suite des manifs extrêmement violentes, et des actions de sabotage la nuit.* Je commence à sortir de chez moi la nuit pour aller casser quelque chose, coller des affiches. Je vais même jusqu'à distribuer à 5 h du matin des tracts à l'entrée des dépôts de bus qui étaient pas très loin de chez moi. C'est faire des choses. La révolution, c'est pas être dans sa piaule de bonne sous les toits et de suivre les principes… Non, la révolution… pour nous c'était de la pratique immédiate, quotidienne, permanente, prenante de l'engagement… ».

L'évocation d'un choix, intervenant comme une catégorie morale et existentielle, n'est pas toujours explicite dans les entretiens mais elle appert dans 35 d'entre eux. Douze individus récusent avoir choisi, *i.e.* estiment ne pas avoir d'autre choix que de faire ce qu'ils ont fait[4]. Trois sont ambivalents sur la question. Les 13 entretiens restant ne proposent aucune allusion à cette

---

[1] L'idée que le choix puisse constituer une rupture est explicitée par ce militant ayant eu un rôle phare lors de mai 68 : « Je pense qu'il y a une espèce d'alchimie dans la décision ou dans la politique, il y a quelque chose qui n'est pas de l'ordre du continu qu'on peut expliquer. Il y a une espèce de différence, de nouveauté des périodes, des temps » (Bernard, revue *Camarades*).

[2] Comme le rappelle Federico concernant les BR, « on pouvait être clandestin soit par nécessité, car on était déjà recherché et on était identifié pour quelques raisons, soit par choix, comme c'était dans mon cas, parce qu'il fallait quelqu'un jouant un certain rôle, et j'ai dit d'accord » (voir supra, p. 287, note 3*).

[3] « Mili » signifie comme « militaros » militaire.

[4] Idris considère par exemple que « *j'ai pas choisi de m'engager. C'est une chose j'ai considérée comme normale.* Parce qu'on était des milliers et des milliers de Basques, hommes et femmes, à décider de faire ça. […] Je crois que c'est une décision logique. Rien de plus ». Voir supra Julien et Yvon, respectivement supra 5.1.3, p. 256* et 5.1.2, α, p. 256, note 2*. Voir aussi Thibault.

problématique. Pour plusieurs d'entre eux, le retour réflexif sur leur parcours les conduit à considérer que le contexte de l'époque les a poussés à opérer ce choix, qu'ils se soient engagés dans les mouvements italiens ou basques. Marco, ancien de PL, en témoigne lorsqu'il est interrogé sur le fait qu'avoir accepté le recours à la violence dans son engagement :

> « n'était pas par la violence. C'était par l'organisation illégale armée. *Ce n'est pas quelque chose que nous avons choisi. Du moins, c'est comme ça qu'on le vivait.* C'était quelque chose qui nous était *imposé par les circonstances historiques.* Rends-toi compte que Piazza Fontana était considérée de manière universelle comme le début de tout, l'origine de toute cette histoire »[1].

Confirmant la lecture interactionniste, l'effet du contexte sur les choix individuels est souligné par d'autres acteurs italiens. Federico, membre des BR, incarcéré pendant plus de 23 ans converge avec l'interprétation de Marco : « beaucoup de choses affectent les choix individuels, mais il y avait un contexte large et favorable. Et donc on arrive à dire, oui il faut utiliser la violence, il faut utiliser une sorte de stratégie, qu'à ce moment seulement cette organisation a élaborée »[2]. Cette interprétation se retrouve aussi bien dans les mouvements révolutionnaires que de libération nationale[3]. Pour d'autres, le fait d'avoir formulé un choix en conscience et en première personne est délibérément affirmé et assumé. Ainsi Margareth ex-brigadiste – qui n'a pas participé à des actes attentant aux personnes – reconnaît avoir choisi en toute lucidité la lutte armée, pour autant qu'elle fait écho à un parcours personnel :

> « Instinctivement je refusais le modèle qu'on voulait m'imposer, en tant que femme en particulier. De manière très instinctive, parce que je n'avais encore absolument aucune formation féministe. Je me la suis faite ensuite. Mais la discrimination, je la vis et je la sens à partir de mon milieu familial, et maintenant je me peux dire que ce sont toutes ces choses qui en s'additionnant m'ont conduite à choisir la lutte armée.
>
> - Le choix de l'engagement personnel…
>
> Oui, c'est la chose la plus importante qui va me permettre de casser absolument toutes les chaînes dont j'ai parlé. C'est sûr que je n'acceptais pas le modèle des fiançailles, du mariage, mais ce n'était pas un refus idéologique, vraiment. C'était une chose très instinctive. J'étais un peu rebelle, oui, même très rebelle. Même si sur mon propre lieu de naissance j'ai rencontré des résistants de l'autre bord, des rouges, qui m'ont accueillie avec beaucoup d'amour ».

L'acteur envisage son parcours, en l'occurrence son entrée en radicalité, comme la convergence d'une trajectoire individuelle et d'un contexte, comme la résultante de l'interaction

---

[1] Voir la suite de la citation en 4.3.3, p. 245, note 1*. Cette lecture revient à plusieurs reprises dans l'entretien (voir Marco supra 4.3.1, p. 174, note 3*) : « C'était l'idée : *pagherete caro, pagherete tutto*… ».

[2] Le poids des circonstances et la perception d'une clôture des opportunités politiques marque la lecture rétrospective de leurs parcours par d'anciens brigadistes, en particulier lorsqu'ils se sont éloignés de leur idéologie passée, tels Adriana Faranda : « Le choix des armes n'a pas été indolore. Le choix des armes, moi, je le voyais comme une nécessité ultime, un choix contraint, justement parce que les autres voies étaient... ou peut-être que c'est nous qui étions incapables de les parcourir, je ne veux pas attribuer toutes les responsabilités à la fermeture des institutions » (in Bianconi, 1997).

[3] Interrogée sur son choix d'être membre active d'IK et de participer aux commandos, Laure avoue : « C'est hyper difficile de se dire, de remettre en question des choix qui sont aussi importants pour vous que ça. Dans le contexte, c'est le choix qui s'est imposé, c'est le choix qui a coulé de source, oui c'est le choix qui s'est imposé à moi. Je me retrouvais pas dans toutes les autres formes de militantisme, celle-là se justifiait à mes yeux, ne me semblait pas complément folle. Ça me semblait couler de source. Donc, après je remets pas en question. Après il y a des choses qu'on aurait dû faire différemment mais ça sert à rien. C'est fait, c'est fait. Après, moi je pense qu'à un moment donné, on a fait partie de tout ce mouvement de résistance qui s'était installé dans ce pays, qu'on avait pris des moyens qui étaient… violents mais moi, je vois que sur certains secteurs, je pense que l'apport de l'organisation, dans son ensemble, a été assez déterminant, par rapport à des choix, par rapport à des stratégies qui ont été définis par la suite, que ça soit à un niveau humain… C'était montrer qu'il y avait des choses qui étaient possibles, et l'organisation a donné des coups de main sur mal de choses, démontrer la possibilité de certaines voies. »

entre une histoire individuelle et un contexte structurel. Le regard de Margareth sur sa propre trajectoire autorise une interprétation interactionniste de son parcours, de sa « carrière » (en radicalité). Son discours souligne le rôle des différents acteurs interagissant autour de sa trajectoire. Convergence et interactions se dessinent également dans le parcours d'Etan, dont le père basque est encore en clandestinité lorsque nous le rencontrons[1]. La référence au choix, dont la signification est celle d'une séquence vécue par l'individu comme irréversible, est en effet associée à des postures normatives, telles que l'absence de compromis ou la résistance, la prise de risque – la thématisation de celle-ci relevant toutefois davantage d'un regard extérieur que de celui de l'acteur.

Ces récits suggèrent de considérer le militantisme et l'activisme à la fois comme phénomène collectif et comme activité sociale individuelle, en s'intéressant aussi bien à l'acteur et à la façon dont il organise sa trajectoire d'engagement, en propose un récit qu'au groupement militant (voir Joshua, 2007). L'adhésion à des modes d'action non conventionnels résulte ainsi de la confluence entre des prédispositions psychologiques (éventuellement issues d'expériences antérieures, comme on le voit avec Margareth), d'expériences de socialisation[2] ou encore de caractéristiques psychologiques idiosyncrasiques et d'un environnement extérieur (Crenshaw, 1986, p. 384-85).

En termes philosophiques et sartriens, cette bidimensionnalité signifierait que « situation et motivation ne font qu'un. Le pour-soi se découvre comme engagé dans l'être, investi par l'être, menacé par l'être ; il découvre l'état de choses qui l'entoure comme motif pour une réaction de défense ou d'attaque. Mais il ne peut faire cette découverte que parce qu'il pose librement la fin par rapport à laquelle l'état de choses est menaçant ou favorable » (Sartre, 1943, p. 544), ainsi que le suggèrent les propos de Margareth. Une perspective sociologique s'intéressera, en revanche, à la dynamique de cette intersection entre les dispositions individuelles et l'environnement sociopolitique qui demande à être explorée, en lien également avec les dynamiques organisationnelles et les événements extérieurs, advenant à une époque donnée (voir Malthaner et Waldmann, 2012).

Le reflet de cette interaction appert dans le retour que les acteurs font sur leur trajectoire, tel Marco de PL, remarquant que « le motif pour lequel tu acceptes d'entrer dans la violence, du moins en ce qui me concerne, est que quelqu'un a commencé contre toi, avant. Tu vois ? *C'est un choix en réaction, non un choix en premier lieu* ». La réaction ne constitue pas une simple réponse mécanique à une attaque de l'adversaire ou de l'ennemi. La répression a des effets ambivalents

---

[1] Le récit de son entrée dans l'organisation lui permet d'évoquer le contexte familial qui a été le sien : « Mon père était militant de l'organisation… mais c'est pas lui qui m'a… Mes parents m'ont toujours – et d'ailleurs je les remercie… – depuis tout petit, ils m'ont expliqué que c'était leur engagement et qu'ils voulaient surtout pas que mon choix, les choix que je pouvais faire puissent être conditionnés par leur engagement. Donc depuis tout jeune, ils m'ont mis face à mes propres responsabilités. Donc du coup, ça a été un choix personnel, c'est quelque chose qui s'est fait naturellement. Comme je disais tout à l'heure, mon engagement n'est pas le reflet d'une génération, en tous cas d'une génération qui a grandi dans un milieu, mais c'est plutôt l'exception qui confirme la règle. Mais ça a été un choix personnel, c'est moi-même qui me suis dirigé vers l'organisation. Considérant que face à une situation d'oppression, il faut s'engager, lutter collectivement, réfléchir collectivement. Je dirais pas naturellement. C'est pas quelque chose qui se fait naturellement mais en tous cas, c'est quelque chose qui se fait naturellement dans ma construction politique ». Etan soulignait au début de l'entretien : « D'autre part, toute mon enfance a été marquée par la guerre sale, l'intervention des paramilitaires en pays basque nord. Mon père était la cible de ces gens-là. Depuis mon enfance, on a vécu des situations de grande tension. Tu connais un peu la réalité du pays basque nord. Fin des années 70, jusqu'à la fin des années 80, 86-87, il y a eu une période de 15 ans, je dirais de 75-76 à jusqu'à 88-89, 88 plutôt, où il y a eu une trentaine d'assassinats en pays basque nord, surtout dans les années 80, qui marquait un collectif bien précis, qui était le collectif auquel mes parents appartenaient et auquel nous, indirectement, on appartenait. Donc ça rythmait un peu déjà mon enfance et le contexte dans lequel aussi à un moment j'ai choisi l'engagement politique. C'était un contexte bien marqué : d'une part, la guerre sale et d'autre part, la répression. La répression qui visait des militants, qui visait des proches des militants. J'ai connu des perquisitions à la maison, des arrestations, voilà ». Voir la suite du propos supra en 5.1.3, p. 259, note 4*.

[2] Voir Ianis infra, p. 298, note 2*.

sur les mouvements sociaux et le recours à la violence (Sanchez-Cuenca, 2013, p. 393) : elle peut aussi bien la décourager que la radicaliser et, dans certains cas, donner lieu à un processus dit d'escalade de la violence, assumé par certains dans un cadre de théorie du choix rationnel, comme l'explicite Frédéric, membre fondateur d'IK, interrogé sur la signification de son engagement :

> « La signification pour moi, c'est la même motivation, les mêmes raisons pour lesquelles on a créée l'organisation armée, tout à fait dans cette logique-là, dans ce choix. Personnellement j'ai fait ce choix-là parce qu'à l'époque, on a mené tous ensemble… tous les militants de notre génération-là toute une réflexion qui nous a amenés à cette conclusion-là que la lutte était nécessaire, y compris la lutte armée. On en était convaincu. J'ai été convaincu de ça aussi. Et pendant de nombreuses années, j'ai milité dans l'organisation armée tout en étant légal, c'est-à-dire : je travaillais, etc. Un jour s'est posée la question… On avait déjà réfléchi à ça avant – parce qu'après un certain nombre d'années d'actions clandestines, on voit bien que la police réagit, et que il y a des militants qui sont suivis, certains qui se font arrêtés, qui sont libérés et tout ça. Mais on voit bien que petit à petit, ils arrivent à s'approcher des militants actifs et qu'un jour va se poser la question du choix de la clandestinité ou pas. Pour moi, c'était clair que si j'étais grillé, j'entrais dans la clandestinité plutôt que de me laisser arrêter et de passer quelques années en prison. À l'époque, passer trois, quatre années en prison, ça paraissait énorme, quoi ! Il n'en est pas question. Il n'en est pas question ! Et puis il faut continuer la lutte ! On rentre dans la clandestinité, *je* rentre dans la clandestinité avec d'autres et ça sera des militants qui seront illégaux et qui seront totalement dans la clandestinité et donc 24 h sur 24 h dans la lutte, et donc ça permettra de renforcer d'autant plus la lutte. Et donc pour moi, c'est un choix évident… dans la suite logique de mes convictions, et de mon engagement. Ça m'a jamais posé de problème, oui, au contraire ».

Le rôle central du contexte et l'injonction à prendre position – et, dans certains cas, à prendre parti – c'est-à-dire à assumer ou non une responsabilité face à certaines circonstances portent certains acteurs à récuser le fait d'avoir réalisé un choix plein et entier. L'exigence d'avoir à choisir, mise en évidence par la philosophie sartrienne (voir supra), la contrainte existentielle faisant que l'individu (le pour-soi) ne peut se soustraire au positionnement dans l'existence et par rapport aux circonstances expliquent qu'une partie des acteurs interprète leur engagement comme un choix alors que d'autres seront plus sensibles à cette forme de nécessité imposée par le contexte, tel Julien ou Yvon, interrogé sur de possibles doutes eu égard aux choix qu'il a faits par le passé et reconnaissant qu'« on "choisit" pas. Honnêtement je ne vois pas comment j'aurais pu faire autrement »[1] quoiqu'il s'agisse alors, pour Yvon, de « prendre en main son destin », la référence sartrienne étant alors sous-jacente[2].

De la même façon, la quasi-totalité des anciens membres d'ETA rencontrés, lorsqu'ils sont interrogés de façon préliminaire sur leur rapprochement avec l'organisation rappellent immédiatement et spontanément le contexte dans lequel ils ont grandi et ont été bercés, en l'occurrence la répression, l'arbitraire de la violence d'État, la chasse aux « rouges », l'humiliation réservée à tout ce qui n'était pas castillan[3]. Quand bien même ces extraits et propos n'échappent pas à un phénomène de mise en cohérence rétrospective, dont les acteurs sont également conscients, ils attestent que ce choix s'entend comme étant de nature politique,

---

[1] Voir supra 5.1.1, p. 228, note 1* et infra 5.2.3.α, p. 309, note 1*. Voir aussi Benoît.

[2] Voir également supra Julien, 5.1.3, p. 256* et Idris supra γ.2, p. 291, note 4*.

[3] Exemple parmi de nombreux autres, l'entretien avec Isabella, interrogée sur la période à laquelle elle a rejoint ETA, ne manque pas de rappeler le contexte de l'époque : « Il y a 48 ans. Ça fait 47 ans que je suis là, au pays basque nord. Je suis engagée depuis 49 ans. Je me suis engagée après… on vient du franquisme… Mon père avait fait la guerre. Après, il a été au bataillon travailleurs. Depuis la guerre jusqu'à ce qu'il soit décédé, il n'avait pas le droit d'avoir une entreprise à son nom. Enfin, ça continuait la répression, si vous voulez, de tous ceux qui avaient été à la guerre, ou qui étaient basques ou républicains. Et donc, interdiction dans l'école de parler basque. On parlait qu'à la maison » (Isabella).

historique (voir les entretiens avec les Italiens comme Marco supra). Ainsi, dans et par l'investissement de la catégorie morale du choix, les acteurs confèrent une signification politique à leur existence aussi bien qu'à leur trajectoire sociale, comme en témoignent les entretiens menés dans chacun de ces pays ou région. Cette attribution de signification, qu'elle soit le fruit d'un événement déclencheur ou non, révèle une bifurcation des parcours. La bifurcation politique est ici spécifique en ce que la nouvelle identité est perçue comme difficilement réversible et questionnable. En effet et comme nous allons le voir, les processus dits de radicalisation présentent des implications identitaires (voir Tarragoni, 2012, p. 116 ; chap. 3 supra et 5.2.2 infra). Cette bifurcation pose aux acteurs des dilemmes identitaires nouveaux et les oblige à revenir de manière réflexive sur leur trajectoire. Dans ce retour et à travers cette réflexivité se joue une part fondamentale du sens politique des parcours individuels, à savoir une *capacité critique et agissante*, *i.e.* praxéologique, que les analyses en termes de « penchant naturel pour la violence, d'autoritarisme et de radicalité » rendent difficilement compréhensible.

5.2.2 LA REDEFINITION D'UNE IDENTITE INDIVIDUELLE

Les opérations de mise en sens et en perspective sous-jacentes aux extraits précédemment mentionnés dévoilent le « travail identitaire » à l'œuvre dans le récit de soi. Ce travail consiste dans l'ensemble des discours et des pratiques par lesquelles l'individu se façonne lui-même (voir Alvesson et Willmott, 2002). Ainsi l'identité, telle qu'elle se laisse saisir à travers les discours, apparaît comme la mise en cohérence de deux formes d'identité, en l'occurrence personnelle et sociale, laquelle est principalement ici une identité militante. L'identité se donne comme le produit d'un « processus de devenir » complexe, selon lequel l'individu construit, déconstruit et reconstruit continuellement sa subjectivité. Watson (2008) insiste sur le caractère processuel du travail identitaire, décrit comme un effort constant de mise en cohérence entre ce que l'individu doit être socialement (identité sociale) et ce qu'il est intimement (identité personnelle).

L'identité sociale se dessine dans la façon dont l'individu se présente aux autres et parvient à remplir son rôle (Goffman, 1956 ; Watson, 2009). La production de cette identité peut être associée à des discours et pratiques de valorisation (voir Polkinghorne, 1991 ; Somers, 1994). Elle se déploie dans la continuité d'un temps long et peut s'interpréter comme une multitude de « petits pas », une construction incrémentale en interaction avec l'environnement et déterminée par les normes et valeurs du groupe (voir Stryker et Serpe, 1982 ; Potter et Reicher, 1987). L'identité personnelle, pour sa part, coïncide avec « le soi compris réflexivement par l'individu dans les termes de sa propre biographie » (voir Giddens, 1991, p. 53). Elle traduit une manière de se représenter à soi-même et un « travail identitaire tourné vers l'intérieur » (voir Watson, 2009, p. 432). Or l'individu est engagé dans un effort constant de mise en cohérence de son identité personnelle avec son identité sociale, pour parvenir ultimement à définir ce qu'il est (Watson, 2009), de sorte qu'identité sociale et identité personnelle sont en constante interaction (Jenkins, 1996 ; Ybema *et al.*, 2009 ; Watson, 2008, 2009).

Au-delà des récits, la construction des identités individuelles se déploie en un processus complexe, susceptible de se lire, dans la perspective de l'interactionnisme symbolique, à partir de cinq concepts : les symboles (constitutifs de l'identité militante), la définition de la situation (par l'attribution ou la réattribution d'une signification à l'environnement social), les rôles (procédant de valeurs, de normes, de codes et d'obligations spécifiques), la socialisation (qui permet d'adapter l'action aux circonstances) et l'émergence du moi (influencée par le contexte) (voir Arena et Arrigo, 2005). Alors que les principes, les normes, les valeurs ainsi que leurs évolutions voire les transformations interprétatives dans lesquelles elles se trouvent prises ont été peu explorées, les effets de la socialisation sur les choix militants et les trajectoires individuelles ont fait l'objet de nombreuses études (voir Snow *et al.*, 1980 ; Gould, 1991 ; Passy,

1998 ; Diani et McAdam, 2003 ; Duriez et Sawicki, 2003). La mise en évidence des symboles, constitutifs de l'identité militante, a également été explorée, les organisations contribuant elles-mêmes à ces opérations d'identification et d'analyse. En effet l'engagement, ainsi que nous l'avons montré, peut se lire comme le produit d'une rencontre entre des dispositions et des expériences socialement construites avec un groupe ou une institution (Sawicki et Siméant, 2009). La littérature a tenté de comprendre, en particulier concernant les organisations armées, comment s'opérait le processus d'identification au groupe pour lequel les individus agissent, *i.e.* l'« identification à » un groupe particulier, « l'identification subjective impliquant une motivation » (voir Hardin, 1995)[1]. Russell Hardin, par exemple, estime que l'identification à un collectif est une condition pour s'engager dans des actions dont on partage les objectifs. « Identification » signifie alors « engagement » (voir Hardin, 1997, p. 7). Néanmoins cette affirmation pose la question de savoir comment se produit une telle identification à un groupe.

Le processus d'identification a été abordé à partir de la logique propre à la vie clandestine dans des institutions totales de taille réduite, l'engagement dans ces groupes étant considéré comme « impliqu[ant] nécessairement *une rupture biographique lourde* qui passe par une *renonciation à une identité antérieure* […], l'intériorisation de règles de comportement codifiées avec minutie, voire parfois le recours à des techniques de mortification » (Sommier, 2008, p. 92). Dans le cas de la participation à des organisations armées de type guérilla, cette rupture s'accompagne d'une « reconstruction de l'identité des membres de l'organisation (hommes et femmes) selon le *modèle du combattant* » (voir Felices-Luna, 2007). En effet, les processus de bifurcation politique – auxquels s'associent parfois des dilemmes normatifs notamment du fait de l'entrée au sein d'organisations pratiquant l'atteinte aux personnes (voir supra chap. 3) – ont des implications identitaires, posant aussi des dilemmes identitaires (voir Tarragoni, 2012, p. 116). L'engagement au sein d'organisations illégales et labellisées comme « terroristes » transforme l'identité sociale des acteurs, au même titre que l'entrée en militance dans un mouvement social (voir Fillieule *et al.*, 2010, p. 215). L'engagement est corrélatif d'une reconfiguration de l'identité sociale de l'acteur, indiquant que « la situation d'action collective permet la fondation, ou la refondation, de l'identité qui le conduira à donner sens à ses choix et à ses calculs » (Pizzorno, 1978 ; 1990, p. 80), ainsi que nous l'avons vu dans les interprétations rétrospectives par les acteurs de leur propre trajectoire (supra 5.2.1).

Nous envisagerons ces reconstructions identitaires, dans une perspective normative plutôt qu'utilitariste, c'est-à-dire qui délaissera la recherche, par les acteurs, d'intérêts ou de bénéfices. Nous discuterons la thèse de la redéfinition de l'identité individuelle, lors de l'engagement dans des groupes illégaux et armés, à partir de plusieurs fils conducteurs : d'une part, l'interprétation de l'entrée en radicalité comme conversion (Strauss, 1959 ; Della Porta, 1995) ; d'autre part, le fait que les individus perçoivent leur trajectoire – qualifiée d'un point de vue extérieur de radicale, d'extrême ou de terroriste – comme une « continuation de soi », un phénomène « logique », « naturel ». Il est rare que cette reconstruction identitaire passe par l'appropriation de l'étiquette de « terroriste » par les acteurs, le label étant plutôt attribué par les agences de contrôle social formel et réfuté à travers la vision identitaire que les acteurs ont d'eux-mêmes (voir Felices-Luna, 2008, p. 180). Pour les acteurs qui se conçoivent plutôt comme des combattants, des résistants, des révolutionnaires, cette étiquette provient de l'ennemi qu'on est en train de combattre. Elle n'a aucune crédibilité et sert au contraire à renforcer l'identité de combattant ou de résistant.

Pour saisir les évolutions identitaires qu'ont connues les individus rencontrés ainsi que les modalités de leur engagement, plusieurs modèles peuvent être convoqués. Ainsi D. A. Snow et

[1] Hardin (1995) conçoit l'identification à un groupe particulier comme impliquant un engagement mais n'explore pas le type d'engagement qui est en jeu ni les relations entre les engagements, d'une part, et les intérêts personnels, d'autre part. La perspective de la théorie du choix rationnel, qu'il adopte, limite indûment ses options analytiques et exploratoires.

D. McAdam (2000) ont mis en évidence deux formes de « travail identitaire », articulées en plusieurs sous-ensembles. Ces modèles sont utiles pour saisir les modes d'adaptation des individus aux collectifs et les remaniements qu'ils impliquent.

La première forme, dite de « convergence identitaire », fait référence à la rencontre entre des individus ayant une identité sociale quasiment isomorphe avec l'identité collective d'un mouvement (voir Voetgli, 2010, p. 216). Cette convergence s'opère soit par « appropriation identitaire » soit par la « recherche d'identité », c'est-à-dire que les individus cherchent à s'engager dans des mouvements dont l'identité collective est *congruente* avec leur identité sociale, comme c'est le cas dans certains mouvements religieux. L'« appropriation identitaire » procède, pour sa part, de l'appropriation par des entrepreneurs de mouvements sociaux de réseaux de solidarité préexistants, les disposant à partager une identité commune.

Le travail identitaire peut également passer par une construction identitaire. Dans ce second cas, l'alignement entre identité sociale et identité collective nécessite un *travail* plus conséquent, allant d'un processus transformant de manière marginale la conception de soi d'un acteur à un changement radical. Dans le modèle de Snow et McAdam (2000), la construction identitaire peut être le fruit de plusieurs processus qu'il s'agisse de l'« amplification identitaire », de la « consolidation identitaire », de l'« extension identitaire » ou enfin de la « transformation identitaire ».

Le processus d'« amplification identitaire » consiste dans le renforcement d'une identité préexistante congruente avec l'identité collective d'un mouvement, la première n'ayant jusqu'alors pas été suffisamment saillante pour garantir la participation et l'activisme. Le processus de « consolidation identitaire » renvoie, pour sa part, à l'adoption d'une identité qui combine deux identités personnelles préalables, jusqu'alors jugées incompatibles. Tel est le cas, par exemple, des mouvements homosexuels chrétiens de type David et Jonathan. L'« extension identitaire » fait référence au déploiement d'une identité *spirituelle* qui devient congruente avec l'identité d'un mouvement et *embrasse pratiquement tous les aspects de la vie* d'un individu, qu'il soit question de religion ou d'engagement au sein du Parti communiste français par exemple (voir Pudal, 1989 ; Leclercq, 2008). Enfin, la « transformation identitaire » renvoie au phénomène d'engagement où l'acteur est en situation de « reconstruction biographique » (Snow et Machalek, 1984) ou d'« alternation » (Berger et Luckmann, 1966), provoquant une césure nette entre l'identité préalable et celle du « converti » entré dans le mouvement.

Dans les trajectoires analysées, les phénomènes les plus saillants sont ceux de la convergence identitaire, se décomposant en recherche d'identité (31 cas sur 99) et appropriation identitaire (23 cas), d'une part, et celui de l'amplification identitaire (37 cas), d'autre part (voir annexe 5). Consolidation et transformation identitaires représentent respectivement 2 et 1 cas, l'extension identitaire coïncidant avec seulement 5 cas. Ainsi les récits précédemment évoqués, quand bien même ils traduisent des phénomènes d'illusion rétrospective, suggèrent que la « transformation identitaire » intervient assez peu dans les parcours (voir annexe 5), notamment du fait de la continuité mise en évidence par les acteurs entre les expériences vécues dans leur enfance et leur engagement dans une organisation ou sa constitution à un moment de leur histoire. On le perçoit assez nettement dans le discours de Jacques, explicitant l'objectif qui était le sien en rejoignant ETA :

> « pour moi, il y a un problème d'identité individuelle, c'est-à-dire moi, je crois savoir qui je suis. Moi, je me reconnais dans les valeurs de la société que je veux changer, que je n'aime pas. Et donc je me reconnais dans les valeurs aussi quelque part d'humanisme, au moins d'altruisme, même de l'organisation, même si elle est armée. Pour moi, ça a été… quand j'étais adolescent déjà, adolescent – pas majeur – je me disais, un jour *peut-être* je serai militant. Peut-être… ».

Le parcours de Jacques illustre un processus de convergence identitaire donnant lieu à un phénomène d'amplification identitaire. La permanence de ce type de processus dans le recrutement des membres d'ETA se vérifie puisque Jacques est né en 1955. Or il explique

également la participation aux commandos d'individus de générations plus récentes comme Ianis, né en 1979. Avant de rejoindre ETA, Ianis, issu d'une « famille de militants […] engagés dans la politique nationaliste » puis dans les mouvements culturels, participait à un groupe pour le renforcement de la langue basque puis était militant de la jeunesse nationaliste de gauche[1]. Lorsque la répression contre la jeunesse se déploie au pays basque sud dans les années 1990, des opérations de sabotage sont menées autour de son lycée. Dans ce contexte de très forte répression de la jeunesse, son entrée dans ETA illustre un processus d'amplification identitaire[2]. En effet, les paradigmes les plus courants, à l'œuvre dans l'engagement des acteurs rencontrés, sont celui de la convergence identitaire ainsi que de l'amplification identitaire (voir Cyprien, Gabrielle, Jérémie, Damien dans une certaine mesure). On peut d'autant plus parler d'isomorphie (en référence à la convergence identitaire) que l'on se trouve dans le cas basque où l'influence de la socialisation primaire et de l'environnement socioculturel est forte (Crettiez, 1997 ; Della Porta, 2013). Ce processus marque notamment les trajectoires de tous les individus impliqués dans la logistique d'organisations comme ETA (voir Amandine, Benoît, Elliot, Élodie, Nicolas, Vicenzo) mais également de ceux qui sont passés par les commandos, tels Ekaitz, Fabienne, François. Ainsi le cas basque présente l'exemple paradigmatique où l'identité sociale de l'acteur est quasiment isomorphe avec l'identité collective du mouvement, en l'occurrence abertzale quoique tous les membres d'ETA ne soient pas basques[3].

L'appréhension extérieure de ces organisations et de leurs moyens d'action institue et projette une rupture normative, pratique[4], ainsi que des dichotomies rejetées par ces groupes notamment entre les modes d'intervention politique conventionnels et ceux qu'eux-mêmes mettent en œuvre. Cette approche tend inévitablement à envisager et décrire comme un « saut » le fait de rejoindre une organisation armée, là où les récits des acteurs soulignent plutôt des continuités (voir Ianis). Abordé de façon compréhensive, voire immanente, ce passage s'apparente plutôt à une continuité dans les parcours[5]. Le très faible nombre de trajectoires (2) susceptibles de laisser transparaître un processus de « transformation identitaire », impliquant une « reconstruction biographique » (Snow et Machalek, 1984) ou encore une césure nette entre

---

[1] L'engagement dans ce courant suppose un processus de deux ans de formation, à travers de ce qu'on nomme les tables de pré-militance. À 14-15 ans déjà, il a coutume de débattre de politique avec un « voisin hyper engagé dans la jeunesse basque ».

[2] S'ajoute à ce contexte macrosocial, la mort, en août 2000, de deux de ses amis dans une action d'ETA. « Ça a généré tout un moment de répression dans ma ville. Il y a eu des gens qui sont partis en clandestinité, des gens sont arrêtés. Nous, qui étions un peu plus jeunes mais pas beaucoup plus – moi j'avais 20 ans –, ça a été : "il faut répondre". Ça s'est passé, il y a eu des arrestations. Il faut répondre dans la rue. Dans ma ville, la communauté de communes, il y a eu beaucoup de sabotages. On peut dire qu'on a monté d'un cran de plus, l'action violente comme on dit. Et la répression, elle est revenue aussi. C'est à ce moment-là, quand il y a d'autres arrestations de jeunes par rapport aux sabotages, qu'il y a une liste de jeunes qui sont recherchés avec la suspicion d'être arrêtés aussi. À ce moment-là, pour certains d'entre nous, on peut dire, les plus politisés, l'ETA nous donne l'opportunité d'intégrer le réseau clandestin. Donc c'est à 20 ans que je pars dans la clandestinité » (Ianis). Pour le récit de son parcours, voir annexe 4.

[3] Interrogé sur la façon dont son rapprochement avec l'organisation a eu lieu, Élodie explique en ces termes le début de son appui à ETA : « mon père, il connaissait des gens ici, beaucoup. Dans la famille, tous. Voilà, un jour, il y a quelqu'un qui s'est présenté chez nous. Il a demandé si c'était la maison de mon père. J'ai dit oui. [Il est resté.] J'habitais chez mes parents encore ». C'est ainsi que commence son appui direct à l'organisation, ayant notamment consisté à héberger des militants en fuite.

[4] Relative par exemple aux canaux (illégaux) par lesquels il faut passer pour se procurer armes et explosifs.

[5] L'entrée de Sylvain dans AD s'opère également sans solution de continuité : un ami l'y a fait entrer, à une époque où lui-même déjà « braquait les banques avec une mobylette » mais « là, c'était bien organisé, avec tout ce qui fallait : protection, chauffeurs et tout ». Fabienne a toujours été militante sans être encartée. Elle est interpelée par le procès de Burgos : « à partir de là, j'ai commencé à rentrer de plus en plus. Il y avait des pas ». À Paris, elle rencontre « d'autres nationalités ou peuples en lutte : occitan, breton », quelques Corses. Si elle avoue qu'avec les exécutions du 27 septembre 1975 faisant suite au procès de Burgos, elle décide de « prendre les armes », elle était à 12 ans déjà politisée et son père, d'origine basco-catalane, anticipait son entrée à ETA. Son parcours traduit, une fois encore, un phénomène d'amplification identitaire.

l'identité préalable et celle du « converti » entré dans le mouvement suggère le peu de pertinence de la thèse du basculement pour élucider les parcours des individus rencontrés.

Il demeure que l'identité sociale advient comme « le résultat la fois stable et provisoire, individuel et collectif, subjectif et objectif, biographique et structurel, des divers processus de socialisation qui, conjointement, construisent les individus et définissent les institutions » (Dubar, 1996, p. 111). L'identité est en ce sens la résultante, à un moment donné, du processus de socialisation d'un individu en même temps qu'elle informe son action. À partir de cette perspective, certains traits de l'identité sociale, *i.e.* certains rôles sociaux composant l'identité sociale, peuvent être plus ou moins saillants. Ils se structurent selon un principe d'organisation hiérarchique (voir Stryker *et al.*, 2000), lié aux conditions contextuelles de leur acquisition, expression et reconceptualisation (voir Fillieule *et al.*, 2010, p. 215).

A contrario, la thèse de la césure franche entre l'identité préalable et celle du « converti » a fait florès dans les années 2010 (voir Benslama, 2015 ; Boutih, 2015 ; Bouzar, 2015). Dans les cas qui nous occupent et pour apprécier la « redéfinition » des identités ou « transformation identitaire », la notion d'alternation, en plus de celles de convergence et d'amplification identitaires, semble particulièrement utile. L'alternation désigne un ensemble de transformation(s) subjective(s) (Berger et Luckmann, 1966 ; Guibet Lafaye et Rapin, 2017), advenant au cours des « carrières morales » des individus interrogés. Elle décrit un processus de transformation « quasi totale » de la réalité subjective qui conduit l'individu à « devenir autre », en adhérant à un « nouveau monde » subjectif (Berger et Luckmann, 1966). Le témoignage de Margareth est, sur ce point, explicite, lorsque nous évoquons ce qui a pu la retenir ou la faire hésiter devant l'engagement[1].

Cette transformation subjective peut aller jusqu'à la redéfinition d'une identité que nombre de commentateurs considèrent comme constitutive de l'engagement total (voir Yon, 2005) ou radical. Pourtant et alors que la radicalisation se joue au niveau de l'espace socio-politique, dans lequel s'affrontent des forces antagonistes, l'alternation intervient au niveau du parcours biographique de l'individu qui se resocialise, en assumant une nouvelle identité, laquelle peut impliquer l'appropriation subjective d'un imaginaire politique radical préconstitué. L'individu entre dans un nouveau groupe de pairs[2]. Ce processus de resocialisation suppose une adhésion idéologique, mais aussi affective, à un nouveau groupe de référence à partir duquel s'opère la reconfiguration identitaire de l'individu[3]. Margareth admet cette dimension affective, lorsqu'elle revient sur les premières étapes de son engagement :

> « en 1970, j'ai vingt ans, et j'ai fréquenté un lycée catholique, donc avec une éducation très fermée, très stricte. J'arrive à Milan en 1969, et en 1970 je suis déjà assez proche des BR. Mais un peu par hasard, je pense, à cause de cette histoire de réseaux amicaux. Moi, je n'ai pas beaucoup de préparation politique, mais *je me trouve bien avec eux* ».

Margareth mentionne également, lorsqu'elle parle du choix de s'être engagée, certaines rencontres : « sur mon propre lieu de naissance, j'ai rencontré des résistants de l'autre bord, des rouges, qui m'ont accueillie avec beaucoup d'amour ». La séparation d'avec le milieu familial, lors de l'entrée en clandestinité, est décrite par les militants – notamment d'IK – comme un moment difficile (voir Grégoire et Frédéric supra). La dimension affective sera plus librement

---

[1] Voir supra 3.3.2, p. 91* (« les blocages intérieurs sont très nombreux… »).

[2] Une nouvelle sociabilité s'instaure. Nicolas, par exemple, soulignait précédemment à quel point, par mesure de sécurité pour lui et pour son entourage, il avait dû prendre des distances avec ses proches.

[3] Voir Melucci, 1995. Peter, anarchiste impliqué dans les GARI, le souligne lorsqu'il évoque les groupes autonomes : « ces groupes autonomes, ils sont nés… à travers à l'affection, à travers une confiance réciproque entre les gens […]. [Les membres de ces groupes] se connaissaient parfaitement, se faisaient confiance et s'aimaient… Non, avaient une relation de grande affectivité… ». [Citer supra p. 134, note 1*.]

évoquée par les femmes qui se sont engagées, en particulier en Italie ou en France. L'identification au groupe peut ainsi s'interpréter, sous certains aspects, comme un engagement émotionnel et affectif, par opposition, au simple partenariat ou affiliation (*membership*) à une organisation. Cette identification consiste en une certaine attitude. Pour décrire cette dimension émotionnelle, certains font référence à la notion de famille, tels William : « les prisonniers ou les autres membres de la RAF […] *étaient comme une famille* et qui n'ont jamais été comme la propre famille qui est un château-fort, avec qui l'on est en rupture et que l'on n'a jamais vue ». Une telle interprétation s'avère très présente dans des organisations où la vie est communautaire, telles le PKK.

Roy Wallis, empruntant le terme à M. Weber, appelle les groupes holistiques (ou totalitaires) un *gemeinde*, c'est-à-dire une communauté ou une camaraderie dans laquelle le leader et les disciples se motivent et se reconnaissent du mérite les uns les autres via un amour réciproque (Wallis, 1982, p. 35-36). Les relations affectives voire l'amour interviennent alors comme une force dans les groupes formés autour d'une figure charismatique, ce qui néanmoins est rarement le cas dans les collectifs que nous étudions. Plus généralement, les recherches sur le terrorisme ont souligné le rôle joué par les loyautés de groupe ainsi que par l'amour fraternel, dans les sacrifices extraordinaires que les terroristes acceptent d'assumer, aussi bien que dans la perpétuation des groupes et de leurs causes[1]. Le travail identitaire de socialisation au rôle militant, le « façonnage organisationnel » (Sawicki et Siméant, 2009, p. 115) peut donc s'appuyer sur différentes médiations, qui favorisent l'attachement à l'entreprise de mouvement social ou au groupe, dans la durée. Elles participent à la célébration de l'unité et de la solidarité des membres (Fillieule *et al.*, 2010, p. 217 ; voir I. Lacroix, 2013 pour le cas basque)[2].

L'étude que nous avons menée des trajectoires, à partir de matériaux empiriques et des récits des acteurs, permet également de mettre en évidence la pertinence analytique du concept d'alternation plutôt que celui de radicalisation ou de basculement pour aborder les parcours des individus de la gauche révolutionnaire et de mouvements de libération nationale. Dans le cas de la transformation identitaire, l'essentiel n'est pas tant de constater la reconstruction biographique que de mettre au jour les mécanismes, en l'occurrence la « structure de plausibilité » (Berger et Luckmann, 1966), *i.e.* la représentation du monde et des conditions objectives auxquelles l'acteur fait face, permettant de faire durer la conversion (Renou, 2009)[3]. Ainsi à la fin des années 1960, certains acteurs s'inscrivent dans des formes de militantisme en optant pour la voie armée. Or ce type d'engagement « radical » est progressivement investi par les acteurs qui s'en saisissent dans un contexte sociopolitique de répression des luttes par les pouvoirs publics (Sommier, 2008b). On en trouve des exemples dans le monde basque, des années 1950 aux années 2000[4], comme dans l'Italie de la fin des années 1960 et des années 1970. Margareth en témoignait précédemment (supra 3.2.2.b, p. 78*)[5]. De même, les propos de François, très croyant et qui fait partie du mouvement de la Théologie de la Libération, sont

[1] Voir Atran, 2011, p. 33-34 ; Ballen, 2011 ; Sageman, 2004, p. 1-3, 107-119, 125-130 ; Sageman, 2008, p. 8, 56, 64, 66-70.

[2] La plupart des groupes étudiés se sont inscrits dans des « mouvements sociaux » plus vastes qu'il soit question du cas emblématique de l'Italie mais aussi du pays basque, de l'Allemagne et, dans une moindre mesure, de la France.

[3] Ces propos de Jacques le confirment : « Je pense que mentalement j'étais déjà engagé, j'étais pas encore membre de l'organisation mais… Si j'avais été torturé, ça aurait accéléré les choses mais ça ne m'a pas dévoyé de ce que je pensais, au contraire. Quand j'ai vu l'attitude de la garde civile, ils auraient pu nous écraser avec les pieds. Cette humiliation que vous sentez et tout ça ! Évidemment ça m'a conforté dans le choix. C'est-à-dire "ouah ! C'est ça finalement". Et là j'ai pas subi de torture à ce moment-là. Mais je me suis dit : "bouf ! C'est évident, c'est évident". Mais Franco, il vivait encore. C'est différent. [On peut pas mesurer tout avant Franco, pendant la transition ou après. À chaque moment, il faut faire une analyse sinon on se trompe. On se casse la gueule d'ailleurs. Il faut mesurer tout le temps] ».

[4] Voir Ianis, Elyana, Dimitri pour les plus jeunes.

[5] « Je n'avais pas, je te l'ai dit, de grande préparation politique, mais le désir de m'impliquer dans tout cela était pour moi quelque chose de très important. […] [C'était] *une sorte d'obligation, sans quoi rien n'est possible* ».

sans ambiguïté. Alors qu'il part réaliser un pèlerinage spirituel au Salvador, où il rencontre les communautés chrétiennes de base engagées dans la lutte du Front Farabundo Martí de Libération National (FMLN) et visite la tombe de Monseigneur Romero, archevêque de San Salvador assassiné au cours d'une messe le 24 mars 1980 par les escadrons de la mort, il s'interroge :

> « qu'est-ce que je fais ? Rester ici et donner ma vie pour ce peuple martyr ? La réponse est non, va chez toi. Ici il y a des milliers de gens prêts à mourir pour la libération, pas chez toi. J'ai décidé cela en 1986. Je vais aller jusqu'au bout dans ma voie révolutionnaire, je suis croyant de la Théologie de la Libération donc, pour moi, il n'y a pas de contradiction. Il faut lutter contre l'impérialisme et le capitalisme partout où ils se trouvent »[1].

Quand il rentre au Pays Basque, François fait connaître à ETA les actions symboliques qu'il a déjà entreprises. L'organisation lui propose ultérieurement un rendez-vous qui le conduira à entrer dans le commando Nafarroa (Navarre) d'ETA. La transformation subjective et la resocialisation qu'implique l'alternation pourraient être qualifiées de « radicales », dans la mesure où la réalité subjective de l'individu se voit bouleversée. Cette transformation *subjective* se distingue toutefois du processus de radicalisation *politique* proprement dit qui a nécessairement dû opérer *préalablement et à une autre échelle* pour créer une « structure de plausibilité » alternative (Berger et Luckmann, 1966), c'est-à-dire une autre réalité subjective que celle à laquelle adhérait initialement le sujet. Il s'agit en l'occurrence des évolutions géopolitiques internationales des années 1980 et du contexte au pays basque à la même époque. Cette nouvelle représentation intersubjective du monde, fruit d'un processus de radicalisation *politique*, constitue le cadre dans lequel s'inscrivent les phénomènes individuels d'intériorisation de cet imaginaire, en l'occurrence de libération nationale et sociale. Il est intournable et incontestable dans les cas italien et basque. Les luttes tiers-mondiste et de guérilla constituaient également la trame de fond de l'ensemble des organisations naissantes étudiées.

Au-delà de la « structure de plausibilité » et du groupe de référence, le rapport à des autruis significatifs doit également être pris en compte. En effet, l'évolution des conceptions de soi peut être liée à une ratification par des autruis significatifs, soulignant ainsi l'importance des réseaux dans l'attachement au collectif et le développement d'une conscience de groupe (voir Foote, 1951). L'identification au groupe a été analysée par plusieurs théories de l'action à l'occasion de mouvements sociaux, en référence aux concepts d'« *habitus* militant » ou d'« identité protestataire »[2]. Elle peut également être abordée à partir de la notion d'*attachement*, conçue comme le processus par lequel un individu devient épris cognitivement et émotionnellement de l'image identitaire associée à un rôle en particulier et désire ainsi le pratiquer et le représenter (Goffman, 1961)[3]. Cet attachement peut s'illustrer dans un engagement personnel et moral, lorsque sont en jeu le rapport aux pairs (notamment le sentiment d'obligation morale envers eux[4]), la représentation que les individus se font de la carrière morale – tel l'engagement dans la lutte pour la défense de son pays ou de sa langue –, la définition de soi qu'ils obtiennent à travers l'identité mobilisée par la carrière ainsi que l'internalisation des normes qui découragent la cessation de la carrière ou la rupture avec le groupe (voir Ulmer, 1994)[5].

---

[1] Voir la suite de son propos en 3.1.2, p. 44, note 1*.

[2] Voir aussi chap. 3 supra.

[3] Cyprien, Laurent, Ianis notamment illustrent idéal-typiquement cette propension.

[4] Voir Thierry supra face à la mort de Txomin et Ramuntxo.

[5] Étudiant les trajectoires de femmes au sein du Sentier Lumineux et de l'IRA, M. Felices-Luna constate que « les interviewées qui poursuivent leur implication de manière volontaire décrivent une forte conviction idéologique, une vision identitaire de combattante résolue et fiable, l'affection envers leurs camarades et la fierté qu'elles puisent de leur implication. Elles démontrent ainsi un grand attachement à leur carrière et à l'identité qui en découle » (Felices-Luna, 2008, p. 173).

Dans cette perspective, on a pu mettre l'accent sur la notion d'« esprit [de] corps » (Blumer, 1939), consistant dans « l'agencement des sentiments au nom du mouvement », autrement dit dans le sentiment qu'ont les personnes « d'une appartenance commune et d'être identifiées les unes avec les autres dans une entreprise commune. […] En développant des sentiments d'intimité et de proximité, les personnes ont la sensation de partager une expérience commune et de former un groupe particulier » (Blumer, 1953, p. 205-206). L'esprit de corps se déploie à trois niveaux : le développement des relations à l'intérieur et hors groupe d'abord, l'existence d'une camaraderie informelle ensuite (Turner et Killian, 1957, p. 442 ; voir Fillieule *et al.*, 2010, chap. 9), les comportements cérémoniels formalisés enfin.

Cet « esprit [de] corps » s'incarne, de façon singulière, dans l'ensemble des opérations de libération de prisonniers menées par plusieurs des organisations étudiées, qu'il s'agisse d'IK[1] ou de la RAF[2], ou bien de représailles suite à des violences commises par la répression, gouvernementale ou paramilitaire (telle le GAL), sur des membres des organisations. Il s'illustre également à travers la solidarité qui constitue l'axe fondamental et cohésif de ces groupes, comme le soulignent Julien (voir 3.3, p. 84*), Martial[3], Laureline, ou Louisa : « cette lutte, le principal, c'est la solidarité qu'on a eue entre nous-mêmes et de la part de notre peuple, et avec d'autres peuples, il y a eu beaucoup de citoyens qui nous ont aidés »[4].

L'esprit de corps consiste en outre à partager et à défendre les mêmes valeurs – une idéologie commune, dans certains cas –, à faire front collectivement contre la répression, à utiliser certains schémas interprétatifs pour penser la réalité sociale, selon la dichotomie « nous *vs.* les autres », à être soudés autour d'un projet de libération ou d'émancipation.

Les comportements cérémoniels formalisés, que l'on trouve en particulier au pays basque, constituent des dispositifs qui, à côté du partage d'une idéologie commune et d'une morale, valorisent l'adhésion et l'attachement à l'entreprise de mouvement social (voir Melucci, 1988)[5]. Ces médiations peuvent être appréhendées comme des « dispositifs de sensibilisation », et sont en ce sens l'un des « outils de l'ajustement et du façonnage de l'*habitus* militant », d'appropriation de la « mémoire militante », permettant « d'éprouver, au titre le plus personnel qui soit, une *indignation* et une *colère* qui motivent un engagement entier dans l'action » (Traïni et Siméant, 2009, p. 24-25), de même qu'ils socialisent plus largement les membres à la culture du groupe » (Fillieule *et al.*, 2010, p. 218). L'idéologie constitue, enfin, un facteur décisif de la transformation identitaire des acteurs. Elle est vue comme « l'opérateur grâce auquel

---

[1] Libération de Gabriel Mouesca et de Maddy Heguy le 13 décembre 1986.

[2] Quand bien même cette déviation des objectifs de l'organisation a suscité, chez ses membres, de vives critiques, ainsi qu'Hans Joachim Klein ou William l'ont exprimé : « À la fin, nous avons dérogé à nos propres principes, ce qui signifie que […] ce que nous voulions baser socialement a été remplacé par un intérêt privé – l'intérêt de faire sortir les prisonniers quelles que soient les circonstances et quels que soient les moyens employés. À la fin, nous avons été délégitimés par un intérêt privé et nous nous sommes nous-mêmes délégitimés. »

[3] Martial, sorti de détention quelques semaines avant que nous l'interrogions, dit de ses camarades encore en prison ou morts dans la lutte : « Il faut penser qu'après tout, tout ce que ces personnes ont fait, elles l'ont fait pour les autres. Et ça te donne un sentiment de… et les personnes qui sont toujours en prison, enfermées, elles continuent de tout donner. Bien qu'elles souffrent et ont souffert une situation d'exception, elles poursuivent leur engagement antérieur. Sans sortir de notre chemin, donc pour moi, c'est un sentiment spécial que j'ai pour ces personnes ».

[4] Louisa, qui a passé 11 ans en exil, souligne : « Au Mexique, au Venezuela, dans ces pays, c'était très bien d'être structuré en tant que collectif et on arrivait au moins à… prendre ces gens qui n'étaient pas bien avec nous. On a eu une très grande solidarité. Pour moi, c'est… Dans cette lutte, le principal, c'est la solidarité qu'on a eue entre nous-mêmes et de la part de notre peuple, et avec d'autres peuples, il y a eu beaucoup de citoyens qui nous ont aidés. Et dans cette situation, je pense que l'Europe, ou le mouvement des roses… c'était un peu la référence la lutte du peuple basque, pour tout le monde. »

[5] Fondées sur l'hypothèse de l'unité empirique des phénomènes collectifs et du fait qu'ils puissent être traités comme un donné, nombre d'études explorent l'investissement cognitif et émotionnel dans la construction d'une identité collective. Ainsi la théorie de l'action collective tente d'appréhender les mécanismes par lesquels les acteurs élaborent une action commune, la façon dont l'unité de l'action est produite ainsi que les processus par lesquels les individus s'engagent dans l'action collective (voir Melucci, 1988, 1995).

l'identification au rôle de "révolutionnaire professionnel" procure une identité *totale* » (Yon, 2005, p. 142).

5.2.3 SENTIMENTS D'INJUSTICE ET EMOTIONS

Dans ces processus identitaires, l'expérience de l'injustice joue un rôle cardinal, qu'elle soit occasion d'une prise de conscience, accélérateur des trajectoires en radicalité ou confirmation de la forclusion des opportunités politiques. Ces sentiments d'injustice sont alors irréductibles à la frustration relative et au mépris social (voir Guibet Lafaye, 2012)[1]. Nous verrons comment, dans la reconstruction *a posteriori* de leurs parcours, les enquêtés instituent spontanément une expérience de l'injustice, un sentiment d'injustice comme point de départ de leur engagement. Cette lecture convoque implicitement le cadrage proposé par Y. Arafat à la tribune des Nations Unies en 1974 : la justice de la cause détermine la justesse du combat[2].

Bien que les émotions, comme facteurs explicatifs des comportements, aient longtemps été appréhendées, en sciences sociales, avec suspicion (que ce soit dans les études sur les mouvements sociaux, en sociologie politique ou en sciences politiques au sens large), l'attention aux émotions a récemment connu un regain d'intérêt. On a, par exemple, souligné l'intensité émotionnelle de la participation à des événements de protestation, envisagés comme des moments passionnels (Aminzade et McAdam, 2001 ; Goodwin, Jaspers et Polletta, 2001), l'effet mobilisateur et fédérateur de « bonnes émotions » comme l'espoir, la fierté ou l'indignation (Flam, 2005) ainsi que le rôle subversif des « contre émotions » comme ciment des identités collectives (Eyerman, 2005). Les évolutions récentes de la recherche sur les mouvements sociaux aident également à envisager les processus symboliques via une analyse des récits spécifiques qui accompagnent le développement de la violence politique. Le rôle de la dramaturgie, de la rhétorique, et des rites pour intensifier l'engagement a été étudié concernant les événements de protestation en général – comme l'effet d'une « libération émotionnelle » (voir Flam, 2005) – aussi bien que pour des événements émotionnels critiques spécifiques. Tous ces éléments sont particulièrement pertinents pour comprendre les expériences émotionnellement intenses et les processus cognitifs spécifiques au sein d'organisations clandestines d'opposants (voir Della Porta, 2013, p. 20), tels l'intensification de la motivation individuelle via le développement de sentiments de solidarité avec les pairs et d'appartenance au groupe.

Les logiques de l'engagement individuel ou la place des émotions n'ont été que récemment abordées dans le militantisme (Fillieule *et al.*, 2010) et nullement s'agissant de groupes ou d'individus, ayant usé de moyens illégaux ou violents. Plus généralement, la sociologie méconnaît partiellement les liens possibles entre sentiments d'injustice et action violente. Elle les a toutefois traités dans le contexte des révolutions arabes (voir Bennani-Chraïbi et Fillieule, 2012). Les sentiments d'injustice, chez les acteurs employant la violence, ont été envisagés dans les approches de la radicalisation d'inspiration polico-religieuse (voir Khosrokhavar, 2006 ; 2014, p. 28-29) mais l'accent se voit alors principalement porté sur les sentiments d'humiliation et de désespoir, dans une perspective individuo-centrée associant l'expression des sentiments d'injustice à des situations personnelles. Les liens entre idéologie, sentiments d'injustice et action violente doivent néanmoins être élucidés à un degré de généralité supérieur dans la mesure où l'idéologie n'alimente l'action que si elle vient confirmer, aux yeux des acteurs, une situation d'injustice ou d'oppression, effectivement ressentie et alimentant des émotions négatives (haine,

[1] Nous avons montré, dans *Le juste et l'inacceptable*, que les sentiments d'injustice dans les sociétés contemporaines n'étaient aucunement réductibles, comme le suggèrent pourtant la tradition sociologique ou la philosophie critique, à la frustration relative ou au mépris social.

[2] Cité in Laqueur et Rubin, 2001, p. 176-177. Dans l'esprit d'Arafat si la cause est juste, le mouvement qui lutte pour elle doit être dénommé « révolutionnaire » et non « terroriste ».

hostilité, indignation), à l'encontre d'un groupe jugé responsable (voir Crettiez, 2011), ce groupe étant incarné, pour les organisations ou mouvements d'extrême gauche et de libération nationale, par l'État, le capital et les forces impérialistes. Si les acteurs perçoivent « l'État comme injuste, moralement corrompu et violent, alors le terrorisme semble légitime et justifié » (Crenshaw, 1981, p. 390).

L'analyse des comportements – plutôt que des discours comme nous le proposons ici – a en outre montré la centralité de l'idée de justice ou d'équité dans le passage à l'acte, cette idée « [pouvant] être plus fondamentalement reliée aux dispositions à la violence que les sentiments de privation » (Blumenthal *et al.*, 1975, p. 108). On considère que les guerres civiles sont souvent initiées par des individus voulant réparer des injustices passées (voir Gurr, 2000). De même, le rapport des experts indépendants de l'Union européenne souligne que la plupart des mouvements politiques de radicalisation, qui ont donné lieu à des actions terroristes, ont émergé d'environnements où un sentiment d'injustice était largement partagé, fût-il réel ou simplement ressenti, au sein de certains franges de la population ou de certaines sociétés (Expert Groupe on Violent Radicalisation, 2008). Les sentiments moraux, tels le sentiment d'injustice ou l'indignation, opèrent une médiation et se trouvent à la jonction entre un ensemble de normes – l'univers normatif précédemment décrit –, l'obligation morale (*i.e.* la dimension objective et normative du devoir), d'un côté, et celui du désir de l'autre (*i.e.* la dimension subjective du sujet obligé qui perçoit et assume l'injonction – morale – à œuvrer à davantage de justice dans la société[1]). La référence au concept d'« indignation » (Lupsha, 1971) a également une portée heuristique, faisant défaut dans la théorie de la frustration relative, défendue par Gurr notamment, qui suggère que la frustration naît, lorsque les attentes outrepassent les récompenses (*rewards*) ou les dotations individuelles (*i.e.* ce que reçoivent les individus) (Gurr, 1970, p. 24-30) mais dont on ne trouve aucune expression dans les entretiens réalisés contrairement à l'indignation[2]. L'indignation, dans la tradition philosophique française, est reconnue pour viser en négatif la dignité d'autrui aussi bien que la dignité propre (voir Ricœur, 2004, p. 690-691).

A contrario et concernant la radicalisation politico-religieuse, on a souligné qu'« on se radicalise toujours en ressentant une injustice profonde à l'égard de soi-même et du groupe auquel on croit appartenir, et en croyant que l'attitude réformiste ne saurait y remédier » (Khosrokhavar, 2014, p. 28). Ainsi et bien que « tout sentiment d'une injustice intolérable ne donne pas nécessairement naissance à la radicalisation, […] *toute radicalisation le présuppose* chez ses acteurs de base » (Khosrokhavar, 2014, p. 29). Si les approches les plus récentes du rôle des sentiments d'injustice dans la radicalisation polico-religieuse mettent en exergue l'humiliation (Khosrokhavar, 2014 ; Victoroff, 2005) et le désespoir (Khosrokhavar, 2014)[3], nous verrons que tel n'est pas le cas dans les organisations d'extrême gauche et de libération nationale étudiées.

Dans ce qui suit et pour cerner les sentiments d'injustice s'exprimant dans ces organisations armées, nous épouserons une approche cognitiviste de la violence politique, s'inscrivant dans la « théorie du cadrage » (« frame analysis ») et abordant le plan micro-analytique des motivations

---

[1] Nous avons abordé en détail dans les chapitres 2 et 4 cette injonction morale et le sentiment de devoir éprouvé par les acteurs, face aux situations historiques qu'ils ont vécues et qu'ils vivent encore pour les plus jeunes militants basques.

[2] Voir supra Federico, envisageant son engagement comme « une décision rationnelle fondée sur une *indignation absolue* » (5.1.1, α.3, p. 318*).

[3] « Dans la radicalisation, les deux couples de sentiments les plus répandus sont l'humiliation subie et le désespoir d'un côté, la volonté d'infliger une humiliation encore plus profonde à l'adversaire et la conviction de pouvoir réaliser l'utopie à partir d'une "théologie de la folle espérance" qui justifie la vision irénique d'un avenir indéterminé dans le temps, de l'autre. Le désespoir et l'humiliation peuvent dicter des conduites violentes (la radicalisation) sans être nécessairement accompagnés de la théologie de la folle espérance, mais *la volonté d'infliger une humiliation plus profonde à l'adversaire est omniprésente* dans la radicalisation sous toutes ses formes » (Khosrokhavar, 2014, p. 32).

et des mobiles revendiqués par les acteurs. Nous tenterons de saisir *les cadres d'interprétation de leur environnement*, en identifiant les *représentations cognitives et émotionnelles* dans le passage à l'acte, conformément à une orientation ayant déjà fait ses preuves, dans l'analyse de l'engagement à haut risque et des processus de radicalisation violente (Crettiez, 2011). Le choix analytique du prisme des sentiments d'injustice contribue à mettre en exergue les représentations et les cadres cognitifs de lecture, projetés par les militants sur leur expérience vécue et sur leur environnement. Les phénomènes dits de radicalisation violente relèvent notamment d'un mécanisme d'interprétation du monde par l'acteur, ce mécanisme justifiant et/ou encourageant le recours à la violence.

α. Sentiments d'injustice typiques

Nous procéderons, en premier lieu, à une description des sentiments d'injustice et de révolte dans les groupes d'extrême gauche et de libération nationale : que sont-ils ? Comment s'expriment-ils ? Sur quels objets se cristallisent-ils ? Le parti-pris analytique endossé est universalisant, en ce sens que nous appréhenderons la conduite et les positions des individus, ayant fait le choix de la violence illégale, sous l'angle de leurs caractéristiques universelles, et non pas sous celui de la singularité qu'ils manifesteraient en relation avec un système normatif donné, qu'il soit général ou particulier (voir Matza, 1964). Sur l'ensemble des entretiens, plusieurs catégories de sentiments d'injustice, propres à ces acteurs, se dessinent. Ces sentiments se formulent en particulier à l'encontre du système mais également contre l'oppression qui lui est inhérente et contre la violence systématique dont sont victimes les couches populaires, les minorités ethniques et les groupes les plus défavorisés de la société.

α.1 L'injustice du système

Un point d'ancrage remarquable de l'expression des sentiments d'injustice se traduit dans la révolte contre le système. Cet aspect est également souligné dans la littérature produite par certains des groupes dans lesquels ces individus se sont inscrits (voir AD, 1982a, b). Gabrielle, qui fût, avec d'autres, à l'origine de la création d'AD l'exprime clairement aujourd'hui encore : « à moins de 1000 euros on ne vit pas très bien mais on arrive à vivre, par contre à 400 euros, les gens qui ont le RSA ils ne peuvent pas vivre, ils crèvent avec ça »[1]. Aloys, ouvrier à l'Alfa Romeo et associé aux BR, raconte la pauvreté et la discrimination qui ont accompagné son enfance ainsi que le mépris que les Italiens du nord faisaient subir aux émigrés du sud dans les années 1960. Il fait précisément référence à cette situation de pauvreté pour expliquer son implication dans les mouvements armés à la fin des années 1970[2]. M. Battisaldo, interrogé quant

[1] Gabrielle poursuit : « Et tous les jours, ils ont du mal à vivre, ils ne peuvent pas manger correctement, ils ne peuvent pas avoir de loisir, ils ne peuvent pas bouger, ils sont coincés dans un lieu, généralement tout petit, tout étroit. Et quand ils arrivent à avoir une pensée un peu large et qu'ils s'ouvrent et bien ça fait mal. Psychologiquement ça détruit. Ça, c'est le système qui détruit ces milliers de personnes. C'est scandaleux. Il faut vraiment ne pas vouloir voir pour ne pas voir. C'est pas possible. L'égocentrisme, comme politique, c'est une politique quotidienne, médiocre, lâche ». Cyprien ne manque pas de rappeler que « le processus néolibéral comme processus de précarisation mondiale est toujours à l'œuvre » et considère que « le système capitaliste est totalement mortifère surtout dans nos pays occidentaux ». De même, William estime qu'« il nous faut réfléchir au système mais ce n'est pas le cas car ces imbéciles ne veulent plus parler de sujets qui viennent d'en bas. C'est ce à quoi je relie l'État aujourd'hui – c'est un État qui ne se préoccupe tout simplement plus que du fonctionnement bien huilé de la rationalité capitalistique et il ne persiste rien de la société, de l'humanité ».

[2] « Cette violence, […] ça part aussi de mon vécu d'enfant de 11 ou 12 ans, qui va travailler, contre son gré bien sûr, malgré ses capacités limitées à s'intégrer dans le monde du travail, qui est certainement, à cet âge, un monde hostile. Un enfant n'a aucun devoir d'aller travailler, au contraire, il a le droit de grandir comme bien d'autres

à savoir s'il pense que les actions menées dans le cadre de la *Formazione Comunista Combattente* étaient justes, met en lumière, comme Aloys, l'injustice systémique d'hier comme d'aujourd'hui[1]. Le rôle conféré à la discrimination systématique et à l'injustice systémique ou institutionnelle est une constante des discours basques. La discrimination perpétrée contre cette population durant le régime franquiste, ainsi que la violence qui y était associée, qu'elle fût le fruit de l'appareil éducatif[2] ou répressif, ont durablement marqué l'enfance de la quasi-totalité des militants d'ETA rencontrés[3]. De même, l'absence de renouvellement du personnel politique, judiciaire et militaire entre l'Espagne franquiste et l'Espagne postfranquiste constitue un paradigme récurrent de la perte de crédibilité des institutions espagnoles aux yeux de nombre de militants basques[4].

La délégitimation du système en place, que traduisent des jugements argumentés et qui s'exprime dans des sentiments d'injustice, produit, chez certains acteurs une normalisation de l'action (radicale) et de l'engagement. Elle motive, *a contrario*, la légitimité de la lutte assumée et porte les acteurs à récuser l'image qui leur est accolée de terroristes ou de radicaux. Nous citions précédemment Gabrielle, refusant cette étiquette (voir supra 3.2.2.b, p. 77*). Jovani, interrogé sur la distinction entre radicalisme et terrorisme, adopte une posture comparable :

---

enfants de la bourgeoisie milanaise à qui on reconnaissait ce droit. Voilà, ça, c'est la violence que nous avons subie, que de très nombreuses personnes ont subie, et qu'on peut donc définir comme une violence de masse. Ce n'est pas ce qu'on appelle violence en général, mais pour moi, c'est une véritable violence. Moi, aujourd'hui, je ne penserais même pas envoyer mon fils de 12 ans travailler ; bon, il est bien plus grand, mais ça me semble plus adapté de l'envoyer découvrir le vaste monde plutôt que le monde du travail. Ce type de violence, à mon avis, a à voir avec la radicalité dont on parlait avant » (Aloys).

[1] « Je prends un exemple, mais il pourrait y en avoir mille autres : celui des batailles syndicales, et on peut prendre notre cas précis comme exemple mais il y en avait des milliers dans toute l'Italie, et d'ailleurs il y en a d'autres aujourd'hui. Mon exemple, c'est celui des batailles syndicales les plus dures, les plus cruelles, celles qui duraient depuis des années. Il y avait des familles qui vivaient grâce à ces salaires depuis des années, et qui étaient désespérées. D'ailleurs ce sont des choses qu'on voit encore aujourd'hui : comme je te disais tout à l'heure, il y a des gens qui ont travaillé 30 ans à l'usine, leurs femmes aussi mais elles sont maintenant au chômage, les enfants qui demandent des chaussures neuves ou un peu d'argent pour partir en week-end avec les copains d'école, et eux, ils sont obligés de dire non. Tu vois bien que dans ces situations-là, maintenant je parle des années 70, mais aujourd'hui malheureusement il y a encore de très nombreux cas similaires qui sont véritablement dramatiques… il y a par exemple eu une usine, une des nombreuses usines ici qui licencient, 400 ou 500 personnes étaient concernées, et avec toutes les familles qui dépendaient de ces emplois, mais les patrons, eux, ils n'en avaient rien à faire, d'ailleurs c'étaient des patrons suisses. Les gens qui ont vécu ces situations dramatiques d'un point de vue personnel, humain, culturel, ou économique, ce sont des gens désespérés. Enfin, c'est moins l'aspect culturel que l'aspect économique, c'est-à-dire la survie quotidienne. Nous, on était intervenus avec une action armée, concernant cette usine, et on avait résolu le problème, dans le sens où on l'avait résolu à la racine. Ces travailleurs, ils ont pu continuer à travailler pendant des années, on leur a garanti le travail, mais surtout leurs revenus, et ça c'est une chose dont je ne dirais pas que je suis fier, mais qui est certainement un bien pour les personnes qui à l'époque auraient mal fini, je ne dis pas qu'ils seraient tous restés sur le carreau pour toujours, mais ils auraient probablement eu, excuse l'expression, une vie de merde ». On se reportera également supra à la définition que M. Battisaldo donnait de la violence (4.4, β, p. 213, note 2*).

[2] Les Basques du sud nous ont souvent raconté le « jeu du palo » qui conduisait à des réprimandes physiques l'enfant parlant basque à l'école et qui l'avait encore en fin de journée.

[3] Ekaitz nous raconte une scène mémorable de son enfance, lorsque nous l'interrogeons sur sa première expérience avec la garde civile : « J'étais assez petit. J'ai vu de la fenêtre de chez moi, il y avait une manif dans le quartier, tout le monde qui partait en courant. Dans le quartier, il y avait des petites maisons avec des portes aux carreaux en verre. Une voiture de la police fait demi-tour, dans ma rue, il y avait des garçons qui courraient devant mais à très peu de mètres. L'un d'eux a essayé de rentrer, il a cassé le carreau, il était en sang partout. Ils l'ont attrapé à l'intérieur, et ils l'ont massacré, puis ils l'ont emmené. Je me suis dit : "ces connards-là : il faut finir avec eux !! Non, c'est pas possible !" Là, j'étais assez petit, j'avais 12 ans. Mais ça a été une image qui m'a marqué ». Voir aussi Nahil pour IK.

[4] Comme le souligne avec humour Nicolas, « aucun fasciste n'a été jugé. C'est [l'Espagne] le seul gouvernement au monde où il y a eu une dictature et personne n'a été jugé. Ils sont devenus d'un jour au lendemain ils sont devenus démocrates. Ils se sont couchés fachos, ils se sont levés démocrates. C'est miraculeux ! ». Voir aussi Paul et Alexis.

> « Je vais te dire quelque chose qui va te surprendre : la définition du terrorisme, c'est celle que l'État pratique. L'État est terroriste mais par définition. Et ça tu dois le savoir, tu es française. […] Le mot "terrorisme" vient de la Révolution française. C'est imposer le terrorisme du pouvoir. Moi, je ne me suis jamais considéré comme un terroriste. Jamais. Je suis un combattant de la liberté. J'ai toujours pensé que les terroristes, c'était eux. Parce qu'en plus, je peux le justifier. C'est très facile ! Parce que la façon dont ils imposent leur État, c'est par la terreur. *Nous, en revanche, bien qu'on ait utilisé la lutte, nous essayons toujours de raisonner, de justifier et de motiver les choses*. Et terrorisme et radicalisme… je crois que le radicalisme est plus quelque chose de philosophique, de révolutionnaire. Une façon d'aborder les problèmes à leur origine » (nous soulignons).

Ces figures rhétoriques de dénonciation de l'injustice et d'inversion de l'origine de la violence se retrouvent qu'il soit question de dénoncer le capitalisme, l'impérialisme ou la guerre menée par les Américains au Vietnam[1]. Sylvain, militant d'AD, considère avoir pris les armes ou au moins mené une lutte de propagande armée pour « essayer de changer le monde, réaliser l'humanité, enfin, en finir avec la barbarie, […] en finir avec ce système de merde, c'est un système de mort, le capitalisme »[2]. Revenant sur son parcours biographique, Sylvain reconnaît :

> « C'est un de mes moteurs au départ ça, quand j'étais môme, je comprenais pas ça : *pourquoi il y a en a qui crèvent de faim et d'autres qui se gavent. Il y a*

---

[1] Ludwig suggère cette liaison dans son discours : « Le second constat était ce que nous avions vu au Vietnam : ces pauvres paysans en pyjamas assiégés par des bourreaux appartenant à l'armée la plus puissante du monde. Nous avons alors pensé – ce que j'ai décrit comme nécessaire à l'époque – "Ok, nous devons détruire les impérialistes nous-mêmes afin de pouvoir les réformer" ». Ce qui le conduit à conclure : « je trouve qu'il est juste que nous ayons mené un combat radical mais je trouve aussi juste l'action contre l'établissement de l'armée américaine par rapport à la guerre du Vietnam ».

[2] Ces représentations sont largement partagées parmi les membres des collectifs étudiés. S. Segio estime « que le fait que nous ayons eu tort ne signifie pas que, en face, l'État et le système capitaliste contre lequel nous nous sommes battus, aient eu raison à l'époque et aient toujours raison. Au contraire. L'inégalité, des injustices sociales et la pauvreté n'ont cessé de croître, l'exploitation des travailleurs aussi, avec un capitalisme digital envahissant et aliénant ; le pouvoir de la finance et des multinationales toujours plus incontrôlables et destructeurs ; la démocratie, qui a été vidée de sa substance, au profit des oligarchies et de la technocratie qui domine le monde globalisé ; les droits humains sont devenus un privilège qu'on ne reconnaît plus qu'à une petite partie de la population mondiale, les migrants sont traités comme une marchandise et comme des esclaves, les guerres prolifèrent, y compris sous les habits neufs des « guerres humanitaires ». Malgré cela, il n'y a plus, sauf dans des espaces extrêmement minoritaires, de pensée ou d'action qui vise la libération sociale. Et donc je pense que nos choix, malgré leur violence, malgré les erreurs et leur caractère contre-productif, ont été vraiment une petite chose face à l'inhumanité et au caractère destructeur du capitalisme néolibéral, qui, dans sa dernière phase post-fordiste, est devenu encore plus féroce et plus raffiné ». Du côté de la RAF, William est convaincu que « pour le capital, tout ce qui compte, c'est que vous vous laissiez exploiter, que vous vous ajustiez ». William ajoute, qualifiant l'action de la RAF : « je pense que notre ressenti était juste à l'époque à propos du chemin que prenait le capitalisme, que c'était une menace pour nous. Je pense que depuis notre toute première approche, nous avons agi de la bonne manière ».) Etan, pour sa part, évoque la violence du capitalisme et Gabrielle le fait que le capitalisme soit « l'oppresseur ». François, fervent catholique au sein d'ETA, évoque son engagement dans l'organisation en ces termes : « mon projet, c'est pas un État basque. Mon projet c'est la destruction du capitalisme, de l'État et du patriarcat. […] Ça, c'est la version laïque, laïque de mon projet. Mon projet c'est le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'égalité, le bonheur pour tout le monde. Voilà, et la destruction des idoles de mort, l'argent, etc. ». Il estime que nous sommes aujourd'hui « dans un monde dominé par le capitalisme, c'est-à-dire par la marchandise. Comme le disait K. Marx, le capitalisme c'est un mode de production où la marchandise, la production de la marchandise et l'accumulation du capital dominent la formation sociale. Pour que le cycle du capital puisse produire bénéfice et accumulation du capital, la circulation du capital doit s'accélérer, ce qui exige des sociétés modernes une accélération de tous les rapports sociaux, cette accélération devient inhumaine et déracine tous les habitants de la périphérie du système ». Affirmant la distinction entre radicalisme et terrorisme, Ziggy avoue : « je me considère comme révolutionnaire, pas dans le sens folklorique […], c'est des gens avec les drapeaux et des armes qui vont renverser un État. Je suis révolutionnaire dans le sens où je crois rationnellement que le système dans lequel on vit actuellement est nocif, qu'il crée beaucoup de malheurs, d'inégalités, de morts, de guerres, etc., que le réformisme n'a pas marché ».

quelque chose de pas normal. Je pense que tout le monde se pose la question à un moment. C'est pas normal. De quel droit ? Tout ça parce que nous, on a dominé le monde, nous les Occidentaux, les petits Blancs occidentaux chrétiens qui ont pillé tout. […] Non, ça énerve, enfin moi ça m'a énervé, et ça continue à m'énerver ; c'est pour ça que j'ai fait ça aussi, pour essayer… d'en finir avec tout ça »[1].

Une révolte viscérale face à l'injustice et à la violence du système s'exprime de façon récurrente notamment chez les membres des différentes mouvances d'AD ainsi qu'en Italie (voir Aloys, M. Battisaldo, Paolino[2]) ou au pays basque (voir Elikia en note infra). La macrostructure est jugée intolérable parce que fondamentalement injuste et oppressive. On y dénonce l'instrumentalisation des groupes sociaux, en l'occurrence des individus les plus défavorisés, en termes de capital économique et symbolique, par les groupes les plus puissants économiquement et politiquement. Le capital est appréhendé comme une source d'aliénation et d'oppression. L'individu éprouve rage et haine. Il exprime une révolte, un rejet, un ras-le-bol antérieurs à toute théorisation. Cette sensibilité à l'injustice a pour effet, ainsi que le souligne Martial, de « renforcer toujours plus cet engagement, parce qu'à la fin, *chaque fois que tu vois une injustice de plus, ton engagement est encore plus fort, tu dois le dénoncer* ». L'acteur politique se perçoit comme étant du côté du juste, dans un processus moral de lutte contre un système inique et oppressif. Sa démarche est vécue comme l'expression d'une solidarité et d'une résistance, traduisant la volonté d'aller au-delà des actions les plus communément réalisées et dont l'individu est convaincu de l'inefficacité. Il s'engage dans la dénonciation et la mise en évidence d'injustices ponctuelles ainsi que dans une lutte effective contre le système. Nous avons précédemment reproduit les propos de Sylvain, membre d'AD. Appartenant au même mouvement, Yvon déclare :

« Je me suis aperçu que j'avais des trucs à la maison, des facilités que les autres n'avaient pas. Ou à l'école. C'est là que j'ai senti qu'il y avait un truc qui

---

[1] Paolino évoque, comme Sylvain, le caractère décisif, dans sa trajectoire, du coup d'État de Pinochet : « Il y a eu à coup sûr le coup d'État au Chili, qui m'a beaucoup frappé parce que c'était contre une expérience de transition vers une démocratie socialiste. Ça m'a beaucoup frappé, et m'a permis de comprendre qu'il n'y avait aucune médiation possible avec le capital dans ce contexte. C'est quelque chose que la gauche n'arrivait pas à comprendre, et que même aujourd'hui beaucoup ont du mal à comprendre, mais la situation géopolitique à l'époque n'offrait aucune alternative. […] Le Chili a représenté probablement ce point de rupture, un tournant. On a choisi la violence aussi parce qu'il y avait un antifascisme extrêmement fort ».

[2] Paolino, originaire d'une famille de prolétaires, résume ainsi la position de l'extrême gauche à la fin des années 1970 : « La grosse erreur qu'a fait le PCI à mon avis, c'est justement de ne pas avoir compris les signaux qui provenaient de sa gauche. Je ne parle pas de la violence en soi, mais d'un *besoin de moralité, d'équité*, en fait de ce qui aujourd'hui nous est renvoyé par le grillisme de manière assez paranoïaque – mais nous, on le disait déjà. La moralité… ce n'est peut-être pas un hasard si Berlinguer, à la fin, parle de moralité, par rapport aux partis qui ont mis la main sur certaines entreprises. Nous, nous demandions, finalement, un travail digne, la possibilité d'avoir du temps pour nous, un salaire décent, on ne demandait pas la lune ni les étoiles. On ne demandait rien d'autre que ce que les gens demandent aujourd'hui. Et le PCI n'a pas compris ses exigences. Ce sont les exigences de la classe ouvrière, des jeunes. Mais non, ils ont levé le pont-levis, ils ont déclaré qu'il ne pouvait rien y avoir à leur gauche. Donc l'affrontement a été féroce » (nous soulignons). Mathieu qui, avant d'entrer dans un commando d'ETA, était ouvrier se souvient : « À 14 ans, j'ai commencé à travailler, j'ai commencé à voir toutes les injustices, j'ai vu que le monde n'était pas bon comme mon père me le disait et que ça, ça ne fonctionnait pas ». Revenant sur les actions qu'elle a menées au sein du Mouvement du 2 Juin, Rana considère que « pour nous, l'État ou les acteurs étaient injustes, intolérables. Une participation, même quand elle se réalise par le biais du gouvernement allemand, qui est lui-même en guerre, n'est pas tolérable. Exploiter ainsi les États qui sont à la périphérie et cela pour son profit, pour que les choses aillent mieux en Allemagne qu'ailleurs… non ce n'est pas tolérable non plus ». Tanya de la mouvance d'IK reconnaît, pour sa part : « Mes parents, très chouettes, étaient des travailleurs contents de tout, qui ne revendiquaient jamais, qui étaient très très bien vus de tous les patrons successifs. Et moi, j'ai trouvé que, même jeune, il y avait des choses qui me choquaient, que je trouvais injustes, des gens qui usaient et abusaient de leur pouvoir, depuis les profs jusqu'à… J'étais une douce entêtée, me disait ma mère, mais un peu rebelle quand même ». Voir aussi Elikia infra, p. 309, note 2*.

allait pas. Oui, vraiment que… c'était un monde… dégueulasse quoi. Injuste. Ce qui me troublait beaucoup… »[1].

Les sentiments d'injustice contre un système, qui incarne aux yeux des acteurs la domination sociale, l'exploitation, et engendre des inégalités socioéconomiques structurelles, sont très présents parmi les personnes entendues en France. Ils ne sont toutefois pas propres à l'extrême gauche ayant connu des épisodes terroristes. Les propos précédemment rapportés de Gabrielle en sont emblématiques mais d'autres entretiens lui font écho, comme ceux de Laurent qui a appartenu à la Gauche Prolétarienne et aux NAPAP. Interrogé sur ce qui justifie sa lutte, il déclare :

> « C'est l'injustice… et puis, c'est un truc qui vient de toujours… c'est depuis mon enfance. […] Je suis né dans une région de maquis déjà, tu vois. Le frère de mon père… Leur maquis a été dénoncé par un curé. Ils se sont faits attaquer au lance flammes. Et il est devenu pimpim, il s'est jamais remis de ça toute sa vie ».

Plus loin, il confie :

> « Moi, j'estime être radical parce que je suis contre le capitalisme. Donc ma radicalité, c'est que je veux faire tomber un jour […] le capitalisme. Donc je vais pas dire : je veux une amélioration… du truc. Donc, non. C'est le système, n'importe comment, il sera toujours le même, tant qu'on a ce système. Donc c'est ça ma radicalité » (Laurent)[2].

Ces sentiments ne diffèrent pas tant de ceux qui pourraient être exprimés en population générale, en particulier par des individus assumant des positions politiques comparables, *i.e.* à la gauche et à l'extrême gauche de l'échiquier politique (voir Guibet Lafaye, 2014). Ils dessinent en outre un cadrage (Snow et Benford, 1988), au sein duquel les acteurs parviennent à s'accorder sur un juste diagnostic de la situation (*diagnosis frame*), identifiant ainsi le problème à traiter. Le système économico-politico-institutionnel est mis en accusation et interprété comme étant à l'origine – donc responsable – de la pauvreté, des inégalités, de l'injustice et de la perpétuation des situations de domination. La responsabilité de ces phénomènes est imputée aux acteurs dominants du système, bénéficiant de positions de pouvoir économique et politique. Outre le diagnostic et l'identification de responsabilités, le cadrage consiste à proposer des moyens de remédier au problème soulevé (*prognostic frame*) et à mettre en avant la nécessité impérieuse d'agir pour accompagner un changement salutaire (*motivational frame*). La solution se pense, en l'occurrence, comme un renversement, une mise à bas du système en place (voir

[1] Yvon poursuit : « J'ai trouvé qu'on m'avait raconté des chansons, qu'il y avait beaucoup d'injustices, comme tous ces salopards de religieux [il a été éduqué dans une école catholique], mais qu'il y avait de l'injustice à l'école, de l'injustice… C'est vrai qu'il y avait des différences criantes ; il y avait pas besoin de réfléchir, si vous voulez, pour voir ça. Vous comprenez. Comme quand vous allez dans un pays étranger, pauvre. C'est tellement évident, qu'y a pas besoin qu'on vous le raconte ».

[2] Des sentiments comparables sont exprimés par Elikia, ex-membre d'ETA. Son récit les institue également en source de sa carrière politique : « J'ai toujours été dans des histoires de Gaztetxe, un peu d'essayer de faire vivre un lieu où il se passait pas mal de choses. De là, j'ai rencontré des gens. À la Fac aussi, j'étais toujours inquiète par ce qui se passait autour de moi, surtout les injustices, ça m'a toujours touchée, surtout m'énervée. J'ai jamais été une militante dans le sens du mot, quoi toujours un peu… quelqu'un qui était un peu libre, et puis je filais toujours un coup de main selon… plutôt dans mon village, plutôt autour de moi mais sans être une militante engagée. J'étais plutôt un peu un électron libre, on dirait ». Interrogée sur son rapprochement avec ETA, Elikia reconnaît : « T'as toujours une inquiétude, quelque chose… Moi, quand c'est pas juste, les injustices, ça m'a toujours tapé sur le système. Du coup… tu es toujours plus un peu proche… Tu as tes idées, mais là [à la Fac] peut-être tu commences à mettre en place des choses qui… Parce que tu as plus d'opportunités, parce que tu connais plus de gens, parce que tu as de plus de portes qui s'ouvrent que dans un petit village. Du coup, tu grandis aussi… Du coup, tes idées politiques… tu te nourris aussi comme personne. Tu commences à grandir et à voir plus clair dans ce qui se passe, dans ce qui ne va pas… avec qui tu es d'accord ou avec qui tu es pas d'accord ».

Cyprien, Gabrielle, Laurent et Sylvain pour la France). Ces quatre dimensions sont fondatrices de l'efficacité du cadrage.

Celle-ci est d'autant plus réelle et le cadrage d'autant plus prégnant qu'il trouve une caisse de résonance efficace auprès des militants et acteurs (voir Snow et Benford, 1988). Cette résonance peut s'accomplir à trois niveaux. Elle s'opère soit à partir d'un terreau culturel, rendant acceptable, au sein d'une communauté particulière et dans un environnement socio-culturel, l'utilisation de la violence et légitimant la volonté d'engagement. Elle peut également s'opérer en lien avec l'expérience effectivement vécue par l'acteur militant, laquelle confirme à ses yeux la justesse de la proposition idéologique qui lui est faite. Enfin, et c'est à ce niveau-là que notre analyse se place, la résonance peut être émotionnelle. En particulier, la haine, la rage, l'écœurement face à une injustice perçue comme terrible, l'indignation morale face à des situations jugées hautement condamnables sont autant de vecteurs émotionnels, conduisant l'acteur à adopter une posture de radicalité.

Des sentiments d'injustice s'expriment également dans les groupes armés basques quoiqu'ils soient davantage liés à la répression (voir infra α.3) et aux discriminations subies par les Basques, notamment sous le régime franquiste, ainsi qu'à des revendications d'autonomie politique et économique.

α.2 L'oppression par le système

Ces situations s'incarnent en particulier dans le caractère oppressif, aliénant que le système socio-politico-institutionnel symbolise et perpétue aux yeux des activistes. Ce paradigme est particulièrement présent, comme nous le verrons, dans le discours des acteurs des luttes de libération nationale. Gabrielle toutefois appréhende aussi la stratification sociale en termes d'oppression et de domination d'une classe sur une autre[1]. Nous avons vu comme un de ses camarades d'AD faisait de la violence structurelle l'expression paradigmatique de la violence (voir X., 4.4, p. 39*)[2]. Cette stigmatisation de la violence systémique s'opère à partir d'une inversion de son origine et traduit, ainsi que nous l'avons évoqué précédemment (chap. 4, 4.3, et 4.1.2), une « technique de neutralisation » (voir Sykes et Matza, 1957, p. 666). Face à une transgression, le déviant produit une « rationalisation », visant à montrer que les faits qui lui sont reprochés ne dérogent pas réellement à la loi ou aux mœurs. En ce sens, la rationalisation précéderait tout acte déviant (voir Ogien, 1995, p. 139). L'acteur produit ainsi de « bonnes raisons » (Boudon, 1995) pour suspendre provisoirement la validité d'une norme légale ou morale et se sentir, dès lors, autorisé à commettre la transgression.

---

[1] À la question de savoir si elle pense qu'il est juste d'avoir agi comme elle l'a fait, Gabrielle répond : « ah oui, tout à fait. […] Quand un système écrase une classe pour que d'autres classes vivent bien, eh bien il y a quelque chose qui ne va pas. C'est pas le meilleur des mondes ça. Égalité, d'abord. On est tous égaux en tant qu'être humains. Que l'on soit différents après, pour des tas de raisons, c'est un fait aussi. Mais la différence ne doit pas faire qu'il y ait dominants et dominés. Il faut arrêter avec ça. C'est pas des gens comme ça. Il y a pas de dominant. Il doit plus y avoir de dominants et les dominés doivent se remuer un peu, et pas qu'un peu même. L'ennui, c'est quand ils sont *psychologiquement* dominés, parce que là il y a une acceptation totale. - À votre époque, les gens étaient… psychologiquement dominés ? Une bonne partie, oui, une partie plus importante était capable de lutter. Ils se reconnaissaient dans une classe quand même. Les gens ont besoin de se reconnaître dans un grand groupe pour bouger. Sinon ils se sentent trop isolés, trop seuls et donc ils vont pas bouger ». Pour les générations les plus anciennes d'ETA, voir Benoît, Xavier et Franck qui se souvient : « j'ai beaucoup d'expériences dans les manifestations où ils m'ont frappé, ils m'ont même disparu. À côté de moi, ils ont tué plusieurs personnes. Dans une manifestation où je suis allée, la police a tiré et elle a tué cinq personnes. Mais je n'ai pas été blessé. J'ai eu de la chance. Ça a conditionné mon activité pendant cinq ans. Ensuite, oui j'ai décidé de faire la lutte armée en sérieux et ça a changé ma vie évidemment, logiquement ». Pour les jeunes générations, voir Elyana, Ianis.

[2] Et 4.2.1, p. 207*.

Cette rationalisation constitue un élément clef des « techniques de neutralisation » normative. La progression au sein de l'univers idéologique d'une extrême gauche, ne reculant pas devant l'usage de moyens illégaux, ne consiste alors pas seulement à intérioriser les valeurs d'une sous-culture, s'opposant au système normatif supposé régir l'ordre social dominant, mais également à acquérir la maîtrise de techniques de neutralisation, pouvant conduire à enfreindre les règles de l'ordre institué comme légitime. La technique de neutralisation à l'œuvre dans les citations précédentes coïncide avec le procédé d'« accusation des accusateurs », portant l'accent sur les mobiles de ceux condamnant l'acte commis (voir Sykes et Matza, 1957, p. 667[1]) et de ceux désignés comme les victimes. Le déviant conteste la légitimité de ceux qui décrient ses agissements, non pas tant pour atténuer la rigueur des sanctions auxquelles il s'expose, que pour faire passer l'illégitimité de sa conduite au second plan. Le traitement du « cas Georges Besse » par AD est, de ce point de vue, éclairant : 74.000 licenciements sont portés à son compte, sachant que certains de ces licenciements ont conduits à des suicides. Comme le souligne un des membres du groupe : « la violence, c'est pas du sang, des coups et tout ça » (X., AD). Les salariés licenciés « l'ont vécu comme une ultra violence » (X., AD).

La mise en question voire la condamnation des mobiles de ceux contre qui les actes sont commis résulte d'un « cadrage » par lequel un diagnostic est produit sur la situation (*diagnosis framing*), ce diagnostic ayant pour fonction d'identifier le problème – ici une situation d'injustice – et d'attribuer des responsabilités. Or ce cadrage est moteur dans le passage à l'action. Quand on interroge Gabrielle sur la signification de son engagement, dont elle indiquait antérieurement qu'il s'agissait de « lutter contre l'oppresseur », elle précise : « l'oppresseur, c'est le capitalisme »[2].

Une analyse comparable pourrait être conduite concernant l'assassinat du commissaire Calabresi en Italie. Ces discours permettent ainsi d'appréhender des normes d'action, organisées autour d'« un certain rapport à la culture conventionnelle et à l'égard de la loi » (Herpin, 1970, p. 125), mis en œuvre par les acteurs pour expliquer et parfois justifier leur parcours ou leurs actions. La tradition sociologique a interprété cette réorganisation normative en termes de « sous-culture de délinquance », laquelle consiste en un monde de valeurs spécifiques qui se reproduit et circonscrit une altérité. Pourtant les valeurs exprimées n'ont rien de singulier eu égard à celles portées par une large part de la population. Elles se distinguent, en revanche, à partir des cadrages normatifs et interprétatifs, au sein desquels elles s'inscrivent, ceux-ci produisant un univers de normes alternatif. En effet, cet univers de normes nourrit un rapport à la loi où le légitime – et ce qui est tenu pour légitime – prévaut sur la légalité. Une telle réorganisation normative constitue un cadre au sein duquel le passage à l'acte est justifié et facilité.

α.3 L'injustice de la répression

La dénonciation de l'injustice du système se spécifie dans la dénonciation de l'oppression qui s'abat, dans des régimes autoritaires, sur les minorités ethniques, culturelles (les Basques) et politiques (l'extrême gauche, bien qu'en Italie, dans les années 1970, celle-ci était loin de constituer une minorité au sens où l'on l'entend ordinairement). La stigmatisation de la violence et de l'injustice de la répression trouve une place cardinale dans les cadrages interprétatifs des

[1] Voir « la violence, c'est pas du sang, des coups » (X.).

[2] « Celui qui étouffe de nombreuses familles, beaucoup de familles, des familles dont on nous parle jamais. Ils sont anonymes, puis c'est malléable à merci, on peut les utiliser comme on veut… pour le pouvoir. Le pouvoir, il fait ce qu'il veut avec les familles, avec *ma* famille, les voisins, les voisines, tout ça. Donc le pouvoir est une chose à abattre et à détruire. Était déjà et l'est toujours, encore plus maintenant. C'est le fascisme qui naît tout doucement, enfin qui a doucement pénétré et qui est en train de se mettre en place. Oui, il se met vraiment en place maintenant. C'est la logique même du système ».

militants d'extrême gauche et des acteurs des luttes de libération nationale[1]. Elle s'appuie de surcroît sur des données historiques avérées, que ce soit en contexte franquiste ou italien. La répression a un faible effet de dissuasion sur les acteurs rencontrés. Bien au contraire, elle tend à galvaniser leurs velléités[2] (voir annexe 6, tableau 7). L'essentiel des militants d'ETA des anciennes générations – bien que l'on trouve une référence identique dans les récits des plus jeunes – évoque des souvenirs de la violence de la garde civile espagnole, de l'impunité de ses agissements, de la pression que l'État espagnol a constamment placée sur le pays basque sud. Le sens de l'injustice ainsi que l'émergence d'intenses sentiments identificatoires (voir infra Maurice et Héloïse) et de solidarité sont à même de consolider la motivation pour affronter un régime brutal et injuste (voir Davenport, 2005 ; Della Porta et Piazza, 2008 ; Francisco, 2005). Franck, par exemple, souligne l'importance dans sa trajectoire politique et son engagement dans les groupes armés en Algérie du fait que la police tue cinq personnes, à côté de lui, lors d'une manifestation (voir supra p. 310, note 1*). De la même façon et pour de plus jeunes générations basques, nées dans les années 70 ou 80, l'illégalisation des mouvements de jeunesse au pays basque sud a eu pour effet de les pousser dans la clandestinité (voir les récits de Ianis et d'Elyana).

La révolte s'exprime alors contre l'oppression, contre l'État, en particulier lorsqu'il prend la figure de la dictature franquiste. Les actions s'opèrent, pour partie, au nom de la solidarité. L'engagement dans l'action se pense comme une démarche individuelle de solidarité, conçue par les acteurs comme une résistance face à un système jugé injuste, inique et oppressif. Évoquant le contexte des années 1970-1980, Maurice qui faisait partie des GARI déclare, lorsqu'il est interrogé sur son sens de la justice : « ne pas se laisser opprimer, être capable individuellement de réagir face à des situations d'oppression »[3]. De même Héloïse, avec qui il a œuvré et participé à un groupe ayant commandité un enlèvement, explique son engagement et la signification de ce dernier en ces termes :

> « C'était vraiment une horreur à l'époque comment ce Franco continuait, comment tout le monde glorifiait la résistance avec les gens qui s'étaient battus contre Hitler et tout ça, et que tout le monde, tous les États traitaient avec Franco et qu'il continuait à tuer des gosses de 20 ans, à torturer dans les commissariats et tout ça. C'était insupportable cette idée. Et… l'inefficacité des manifs, c'était aussi très éprouvant. Donc on s'est dit, il faut quand même démontrer quelque chose, enfin… je continue de croire que ça a été un peu positif quand même. Ça a fait prendre conscience à beaucoup de gens. […] Après on s'est rendu compte que du coup beaucoup de gens, à partir de cette action [*i.e.* l'enlèvement], tout en critiquant, tout en disant de tout… s'étaient quand même mobilisés, il y a eu des prises de conscience que on peut pas tout laisser faire non plus ».

Le cadre motivationnel (*motivational frame*) consistant à mettre en avant la nécessité impérieuse d'agir, pour accompagner un changement salutaire, est ainsi posé. Ce cadre motivationnel peut être stimulé par des expériences tenant lieu de « caisse de résonance » de celui-ci. L'exécution

---

[1] De même, plus la répression est perçue comme indiscriminée et injuste, plus la solidarité de la population est grande ou au moins la tolérance à l'égard des groupes militants (voir Della Porta, 2013, p. 284). On l'a vu avec le régime de Moubarak en Égypte, dans l'Espagne franquiste, avec l'occupation israélienne en Palestine.

[2] Interrogé sur l'incidence de sa première expérience avec les forces de répression, Martial comme nombre de militants d'ETA des premières générations ou de militants basques plus jeunes, souligne : « Oui, des conséquences, oui mais pour renforcer encore plus, renforcer encore plus cet engagement, non ? Parce qu'à la fin, *chaque fois que tu vois une injustice de plus, ton engagement est encore plus fort, tu dois le dénoncer* ».

[3] Maurice poursuit : « C'était ça, on arrive politiquement à un truc où l'engagement partout, en Italie et en Allemagne, où la répression était beaucoup plus forte qu'en France. Il y a plein de gens qui étaient venus se réfugier en France et… la solidarité a beaucoup joué pour aider ces gens-là, donc c'était juste, je pense, d'aider, d'essayer d'aider ces gens-là. On fabriquait des faux papiers et autres, on aidait les gens à trouver des logements, tout ça, ça demande du fric. Donc le fric… il y avait déjà des crédits à l'époque, mais on hésitait à demander des crédits, donc on le prenait directement dans les banques ».

de cinq personnes par la garde civile dont Franck a été témoin, dans la seconde moitié des années 70, intervient comme un choc moral dans sa trajectoire, au même titre que les interventions de la police espagnole dans les écoles au début des années 2000 pour Ianis. De même l'attentat de la piazza Fontana a été décisif pour l'engagement de nombre de jeunes Italiens d'extrême gauche (voir Catanzaro, 1990, p. 54 ; Sommier, 1992, p. 90). Ces événements constituent autant de chocs moraux, au cours de l'itinéraire biographique de l'individu, inscrit par ailleurs soit dans un milieu social ou culturel (cas des Basques) soit disposant de son réseau militant et des moyens concrets du passage à l'acte. Quand bien même on pourrait considérer que s'y associe une technique de neutralisation, fondée sur l'inversion de l'origine de la violence, qui confère aux acteurs une grille de lecture la légitimant (voir Crettiez, 2011), on ne peut récuser la force et la réalité de la répression, en contexte franquiste voire italien ainsi que la réalité de la violence d'État, qu'il soit question de la mise en œuvre de la stratégie de la tension en Italie, des politiques antiterroristes allemandes et espagnoles d'État ou paramilitaires. De notre point de vue, la question cruciale n'est pas celle de l'antériorité objective de la violence car le phénomène répressif et les processus de discrimination sont, dans certains contextes, indéniables. On peut néanmoins admettre que l'inversion de l'origine de la violence constitue un paradigme de justification de cette dernière ainsi que de la contre violence. Toutefois rien n'interdit qu'une raison légitimante ait un substrat objectif et réel[1].

Les sentiments d'injustice évoqués permettent ainsi de vérifier que les personnes, inculpées pour des faits de terrorisme, agissent sous l'influence de sentiments d'indignation et d'injustice[2], y compris lorsqu'elles ne subissent pas elles-mêmes l'exploitation ou la pauvreté (Sanchez-Cuenca, 2013, p. 386). Les sentiments d'injustice sont assimilés et réappropriés au sein de techniques de neutralisation ou d'euphémisation des actes commis, qui permettent aux acteurs de faire prévaloir les normes auxquelles ils souscrivent sur celles, délégitimées, de l'ordre existant. Dans les justifications exposées par les acteurs, ne sont mis en évidence et évoqués qu'un nombre partiel de facteurs, tenant notamment au phénomène de rationalité limitée (voir Simon, 1982 ; Kahneman et Tversky, 1982). La démarche sociologique visant à saisir le sens qui motive ces actions spécifiques, à l'occasion desquelles les individus prennent en considération le comportement d'autrui, appelle une compréhension par interprétation de l'action sociale (Weber, 1922a, p. 28). Si l'on retient l'acception wébérienne de la compréhension comme consistant à appréhender comment, en orientant l'action des individus, certaines règles contribuent à la production de régularités sociales, il apparaît que la répression perçue comme arbitraire, injustifiée et disproportionnée a des effets en termes de radicalisation de l'engagement politique ainsi que des actions menées par les opposants (voir Bennani-Chraïbi et Fillieule, 2012, p. 787)[3].

Bien qu'une partie des sentiments colligés soient caractéristiques d'appréciations normatives de l'extrême gauche (comme ceux évoquant la lutte des classes) et reflètent l'adhésion à une certaine idéologie (le marxisme par exemple ou l'anarchisme libertaire), ils ne sont pas foncièrement distincts de ceux qu'exprimeraient, en population générale, les partisans de la gauche parlementaire (Guibet Lafaye, 2014). Quoique constituant une critique systématique du système sociopolitique, leur caractère universalisant est indéniable. Cette universalité force à reconnaître que ces sentiments d'injustice ne permettent pas, à eux seuls, d'expliquer le passage à des moyens d'action, relevant de la violence politique. Néanmoins se trouve ainsi confirmée l'absence de relation immédiate entre le degré de radicalité – en l'occurrence, des sentiments

[1] Comme le suggèrent les souvenirs de Marco : « Les services secrets étaient omniprésents, prêts à enlever des gens, à les faire disparaître » et suite de la citation en 4.3.1, p. 174, note 3*.

[2] Voir supra Federico, 5.1.1, α.3, p. 241*.

[3] Le tableau 7 de l'annexe 6 récapitule les réponses à la question de l'incidence de la répression sur le parcours d'engagement des acteurs.

d'injustice – et le passage à la violence (voir Dorronsoro et Grosjean, 2004), la radicalité n'impliquant pas, en tant que telle, un répertoire ou des modes d'action déterminés.

En effet, parmi les individus, entendus dans le cadre de la même enquête, qui ont été proches des organisations étudiées mais qui ont reculé devant l'usage de la violence, s'expriment également, ponctuellement, des sentiments d'injustice, liés à la répression subie par des camarades (notamment ceux de la RAF ou d'ETA), à l'anti-impérialisme, à l'anticapitalisme ainsi qu'à l'encontre de l'exploitation généralisée. Ces sentiments traduisent pourtant indissociablement un vécu d'impuissance face à un système honni et que les moyens d'actions légaux ne permettent pas de changer. Dans ce groupe, le fait d'avoir des raisons « fortes » de croire en la validité (factuelle ou morale) d'une proposition consistant à changer le monde ou à renverser la domination d'une classe sociale sur une autre *n'implique pas* d'agir en fonction de cette croyance (voir Cuin, 2005, p. 564), alors même que la conviction de l'inefficacité des moyens parlementaires et légaux, dans la perspective d'une transformation radicale du système, anime aussi les acteurs ayant convoqué des actions illégales.

Noémie, sympathisante de la RAF, avait 14 ans lorsque celle-ci frappe les casernes américaines à Heidelberg. Son discours traduit un cadrage idéologique de la situation (*diagnosis frame*) de l'époque, opposant, dans un schéma tiers-mondiste binaire, « le peuple vietnamien [qui] incarnait le bien », et « l'impérialisme américain ». Ainsi le Vietnam devient une figure axiale de la « mise en sens » (Lefort, 1986) dans le discours de Noémie mais également pour nombre de militants de l'époque[1]. Ce cadre structurant pourrait offrir une justification intellectuelle aux émotions, dans le recours à violence, dans la mesure où à l'époque :

> « On était aussi dans une perspective marxiste qui condamne l'utopisme à juste titre. On va pas construire un modèle à la Fourrier en disant : voilà, c'est ça qu'on va avoir. C'était des lignes générales mais la fin de cette exploitation généralisée. On allait vers l'émancipation, c'est comme ça qu'on voyait les choses. C'était *vraiment* très fort » (Noémie).

Ce cadrage est comparable à celui que proposent d'autres acteurs dont les propos ont été précédemment rapportés et qui ont pris les armes. De même, les sentiments d'injustice que formule Noémie ne diffèrent guère de la révolte énoncée dans les groupes ayant convoqué la violence. Ainsi elle se déclare « horrifiée par la guerre au Vietnam »[2]. Alors qu'une enquête en population générale autorisait à décrire les sentiments d'injustice contemporains comme s'organisant autour de trois dimensions (la non réduction arbitraire des opportunités de choix individuel, l'exigence de ne pas subir les conséquences de dotations ou de conditions qui ne dépendent pas de soi, la non « perméabilité » des sphères de la justice[3]) ayant jusqu'alors échappé à la sociologie classique ainsi qu'à la théorie critique allemande, la présente recherche contribue à mettre en évidence des sentiments d'injustice idéaux-typiques d'une nature distincte, qu'il s'agisse de 1. la dénonciation inconditionnelle du système, 2. de l'injustice face à une situation politique donnée, telle que le franquisme, 3. de la primauté d'une révolte viscérale, 4. de l'injustice de la répression institutionnelle, enfin 5. de sentiments d'injustice plus ponctuels, s'inscrivant dans un cadre normatif portant l'accent sur les dimensions intellectuelles et idéologiques de l'engagement. Bien qu'étant emblématiques des organisations politiques étudiées, ces sentiments se retrouvent également dans d'autres groupes sociaux.

De tels sentiments d'injustice sont loin de permettre de comprendre, à eux seuls, le degré auquel les acteurs ont assumé la violence, les faits s'expliquant en outre par des prises de

---

[1] Voir les discours des militants allemands et français supra.

[2] « Moi j'avais 14 ans, au moment où la RAF a frappé… en mai 1972 donc à Heidelberg, Francfort-sur-le-Main, etc. et ces attentats contre les casernes américaines *me semblaient vraiment la chose à faire*. On était tellement horrifié par la guerre au Vietnam. Peu habitué aux images, je pense aussi. Moi, d'ailleurs j'ai eu la télévision à ce moment-là, ma famille a eu la télévision à peu près ce moment-là » (Noémie).

[3] Voir Guibet Lafaye, 2012.

position, à un moment donné de l'histoire de leur engagement, par les orientations de leurs organisations ou du mouvement auquel ils se rattachaient à l'époque. L'ampleur de la critique du système ne conditionne pas la gravité des actes commis, contrairement à une hypothèse établissant que l'on est d'autant plus violent que l'on est radical, dans la remise en question discursive du système. L'élimination d'individus (tels, en France, Chahine[1], Tramoni *vs.* Audran, Besse) s'explique aussi par des raisons ponctuelles, de même que l'enlèvement par les GARI du banquier Suarez.

En revanche, les discours recueillis présentent une absence remarquable de sentiments d'injustice liés à la frustration relative et au mépris social, contrairement à ce que la sociologie classique (Boudon, 1995) ou la théorie critique (Honneth, 2000) laisseraient prévoir. Le rôle principiel des sentiments d'injustice peut être mis en lumière à travers des entretiens qui, dans certains cas, affirment la primauté de la révolte, de l'écœurement, du sentiment d'injustice sur la réflexion et la théorisation. Cet ordre hiérarchique traduit une primauté de l'intuitif, du sentiment intuitif de justice, explicitement assumée et revendiquée par les acteurs revenant sur leur trajectoire. Dans d'autres cas, plus rares toutefois, le sentiment d'injustice s'inscrit dans une justification *ex post* des actes commis, dans des situations où l'engagement via l'identification à la résistance et le combat contre le fascisme espagnol sont premiers (cas de Cyprien). Ce phénomène de rationalisation n'exclut toutefois pas la force du sentiment d'injustice au moment des faits. Sa subordination dans le discours peut notamment s'expliquer par le décalage chronologique avec lequel les propos sont prononcés.

Au-delà de la mise en évidence de sentiments d'injustice, l'analyse permet d'esquisser des grilles de lecture – des « diagnostics de cadrage » – légitimant la violence. Cette légitimation passe notamment par la critique des institutions, la volonté de changer l'ordre social ainsi que par un engagement au nom de valeurs supérieures à la culture dans laquelle les individus évoluent (voir supra chapitre 2 notamment et Marchand, 2016). Cette reformulation du cadre interprétatif projeté sur la réalité sociale leur permet, par exemple, de retourner le stigmate (ce sont ceux que nous critiquons qui sont condamnables et violents) et de mettre en œuvre une violence jugée légitime.

L'identification de sentiments d'injustice dans le discours d'individus ayant utilisé, dans leur trajectoire politique, des moyens d'action illégaux et violents suggère donc que l'idéologie en elle-même ne conduit pas naturellement l'acteur, séduit par une doctrine ou convaincu par une proposition théorique, vers ces moyens. Tous les acteurs interrogés, du fait de leur inscription à l'extrême gauche de l'échiquier politique ou dans des luttes de libération nationale et sociale, partagent peu ou prou la même analyse critique des sociétés occidentales ainsi qu'un diagnostic comparable de la situation sociale, à l'exception peut-être d'une identification de traces latentes de fascisme dans la société espagnole.

Si l'on peut mettre en évidence une prévalence de certains sentiments d'injustice, parmi des individus ayant eu recours à certains types d'actions illégales – impliquant une gradation dans l'usage de la violence –, il ne s'est pas agi pour autant de suggérer que tel sentiment induisait tel type d'action. L'ampleur de la critique du système, trouvant une résonance dans des sentiments d'injustice ou de révolte, ne détermine pas la gravité des actes commis, contrairement à une hypothèse postulant que plus on est radical dans la remise en question du système, plus les actions menées seraient violentes, la radicalité de l'idéologie impliquant des moyens radicaux. Quand bien même une corrélation apparaîtrait entre l'expression de sentiments d'injustice par des gens qui ont commis, par le passé, certains actes, ce rapport n'est pas de causalité. La causalité est d'autant plus difficile à établir que les entretiens ont été menés, pour partie, avec des gens qui ont délaissé le militantisme violent qu'ils assumaient avant leur séjour en détention. Néanmoins les sentiments d'injustice recueillis apparaissent comme une *caisse de résonance*

[1] Gabriel Chahine est exécuté le 13 février 1982 par AD pour avoir donné des informations à la police sur les appartements utilisés par le groupe.

émotionnelle, conférant une efficacité au cadrage interprétatif et idéologique auquel adhèrent les acteurs interrogés.

β. Émotion et action

À l'encontre de l'approche émotiviste – qui postule le rôle principiel de l'émotion dans l'action et l'engagement –, nous proposerons concernant l'appréhension de la violence politique une approche « fondationaliste » de l'émotion (De Sousa, 1996, p. 622) et de son rapport à l'action. Cette lecture envisage les émotions comme étant au fondement de la morale et de démarches normatives, pour autant qu'elles servent de *moteur psychologique* au comportement moral. Tel est typiquement le cas de la colère et de l'indignation qui pousseraient, par exemple, à vouloir corriger une injustice[1].

Cette approche du rôle des émotions, dans les trajectoires d'engagement, complétant l'analyse du « choix » rationnel de la lutte contre les injustices, permet de nuancer la thèse du poids des idéologies radicales comme « moteur des processus de radicalisation (Collovald et Gaïti, 2006, p. 43). Si, pour une part, des facteurs sociaux ou familiaux peuvent expliquer les carrières en radicalité, on peine à comprendre pourquoi certains individus plutôt que d'autres font ces choix (voir Gurr, 1970). Probablement est-ce cet aspect idiosyncrasique qui appert dans les retours réflexifs sur leur propre trajectoire que les acteurs opèrent durant l'entretien[2]. Marco est explicite sur ce point, quoique ce motif explicatif ne soit pas mis en évidence de façon privilégiée par les acteurs des conflits :

> « moi, si je regarde mon histoire personnelle, entre l'école, le quartier et le catéchisme, tout me poussait dans cette direction. Si je n'avais pas fait les premières réunions avec Sandro, en vue de construire la première colonne, si je n'avais pas commencé à fréquenter des camarades qui sont ensuite tous passés à PL, j'aurais atterri de toute manière dans la lutte armée. C'était mon destin, à cause de mon caractère, à cause des choses qui se passaient à l'époque, à cause de la vie à Milan, dans ces années-là »[3].

La dimension idiosyncrasique appert également dans le parcours de Françoise ou de Mathieu dont aucun membre de la famille n'a d'engagement politique, quoique l'expérience de l'injustice ait également pu jouer un rôle décisif dans leur trajectoire[4]. Cette expérience a parfois servi de motif explicatif dans une lecture extrinsèque, notamment journalistique ou

---

[1] *A contrario* Sartre, par exemple, récuse le lien direct entre émotion et action, soulignant la nécessité d'une médiation cognitive et axiologique pour que le sentiment se transforme en autre chose qu'un ressenti : « l'ouvrier de 1830 est capable de se révolter si l'on baisse les salaires car il conçoit facilement une situation où son misérable niveau de vie serait moins bas cependant que celui qu'on veut lui imposer. Il ne se représente pas ses souffrances comme intolérables, il s'en accommode, non par résignation, mais parce qu'il manque de la culture et de la réflexion nécessaires pour lui faire concevoir un état social où ces souffrances n'existeraient pas. […] Elle [sa souffrance] ne saurait donc être par elle-même un *mobile* pour ses actes. Mais tout au contraire, c'est lorsqu'il aura fait le projet de la changer qu'elle lui paraîtra intolérable » (Sartre, 1943, p. 489).

[2] Julien le suggère lorsqu'il parle de l'engagement de façon large et générale : « est militant oui, *mais* il y a une militance assez large pour comprendre dedans des secteurs différents avec des soucis différents, des caractères différents, des idéologies différents, comportements différents » (il souligne).

[3] Pierre, évoquant son entrée dans ETA, lui fait écho : « Là, il y a un entourage, dans la rue et comme ça très puissant, et c'est passé ! Par jeunesse, ou comme ça, ou *mon caractère*, j'ai décidé de m'intégrer » (nous soulignons).

[4] Voir Mathieu, supra 5.2.3, α.1, p. 308, note 2*. Pour une illustration historique de cette position : « Je ne crois pas que l'illégalisme puisse affranchir l'individu dans la société présente. Si par ce moyen il réussit à s'affranchir de quelques servitudes, l'inégalité de la lutte lui en suscite d'autres encore plus lourdes, avec, au bout, la perte de la liberté, de la mince liberté dont il jouissait et, parfois, de la vie. Au fond, *l'illégalisme considéré comme acte de révolte est plutôt affaire de tempérament que de doctrine*. C'est pourquoi il ne peut être d'aucun effet éducatif sur l'ensemble des masses laborieuses. J'entends d'un bon effet éducatif » (Alexandre Marius Jacob, anarchiste, cambrioleur, ayant effectué 23 ans de bagne, déclaration du 4 septembre 1948, in Collectif Éphémère, 2007).

politique (voir Guibet Lafaye, 2017a), pour « expliquer » le parcours de figures phares d'AD, telles Jean-Marc Rouillan. Elle ne doit toutefois pas occulter le fait qu'au cours des récits, se voient remémorés, de façon récurrente, des souvenirs jouant le rôle de scène originelle, lors desquelles un puissant sentiment d'injustice émerge. Ces expériences de l'injustice sont réinvesties par les acteurs rétrospectivement et construites comme point de départ, à la fois chronologique et normatif, de leur parcours et de leur engagement politique[1]. Les exemples sont innombrables en particulier de la part des membres d'ETA confrontés durant leur enfance et leur adolescence aux institutions de répression mais également à la discrimination du fait d'être basque.

Nous ne prétendons toutefois pas mettre en évidence un lien direct et immédiat entre émotion et action, comme une lecture émotiviste de cette dernière pourrait le suggérer. Bien au contraire, cette interprétation demande à céder le pas, dans la compréhension des mouvements politiques les plus radicaux, à une interprétation des émotions de type fondationiste, c'est-à-dire renvoyant aux cadres d'injustice (voir supra 5.2.3, α), mais surtout à une conception cognitiviste et axiologique de l'émotion. Or cette réorientation du rôle des émotions dans l'action politique radicale n'est possible qu'à partir d'une démarche compréhensive, attentive aux discours des acteurs, aux motivations de l'engagement radical et aux justifications de l'usage de la violence, portées par les acteurs.

β.1 L'indignation morale

Le rôle décisif, chez les acteurs rencontrés, du « cadre d'injustice » permet d'interpréter aussi bien le choc moral et ses illustrations (voir infra β.2) que les sentiments que fait naître une action, éveillant en nous la conscience morale ou le sens de la justice, et qui se traduisent en termes d'indignation morale, au sens du sentiment de colère. L'analyse apporte alors un complément à l'éthique de l'action, précédemment esquissée, laquelle convoque également des principes moraux dans le passage à l'acte (voir supra chapitres 2 et 3). Parmi les émotions auxquelles on a reconnu un rôle remarquable dans les soulèvements et les mouvements populaires, la colère se distingue spécifiquement. Ainsi les grandes émeutes du XIXe siècle auraient été provoquées par une « juste indignation » (Beanfield, 1970, p. 190-193 ; Rudé, 1964). Bien que la colère soit une part essentielle du mécontentement à l'origine des mouvements sociaux et de la violence politique, ces sentiments ne sont pas nécessairement nourris de frustration ni de frustration relative. La notion d'indignation morale (voir Lupsha, 1971) semble en revanche bien plus pertinente, dans les cas qui nous occupent. L'indignation exprime une émotion, peut induire un comportement nourri par une colère, elle-même motivée par des traitements injustes ou immérités (Lupsha, 1971, p. 102 ; voir aussi Hobsbawm, 1963 ; Rudé, 1964 ; Tilly, 1969).

L'indignation, la colère, le dégoût voire la haine s'expriment spontanément dans les discours recueillis, à l'occasion d'événements singuliers, tels la mort maquillée d'un camarade en Finlande[2] ou l'enlèvement de Ben Barka. Les militants d'ETA ne sont pas avares d'exemples comparables qu'il soit question d'événements historiques comme le procès de Burgos ou d'événements s'inscrivant dans les trajectoires personnelles (arrestations de proches ou décès

[1] Nous l'avons évoqué avec Vicenzo dont le père est arbitrairement tabassé par la garde civile, avec Fabienne et Gaya pour le procès de Burgos, avec Ekaitz – de 10 ans plus jeune que Françoise – et une scène de tabassage par la garde civile, avec Laure et Thierry devant la mort accidentelle de Txomin Olhagaray (IK) et de Ramuntxo Arruiz (IK) le 26 mars 1980, alors qu'ils installaient un explosif sous la voiture de l'épouse du sous-préfet Biacabe.

[2] « Ils ont tué un camarade, Lahouari Benchellal dit Farid, ils l'ont tué là-bas. Ils l'ont étranglé. Ils ont dit qu'il s'était suicidé. Farid, non, il n'était pas comme ça. […] C'est plutôt un acte raciste, parce que Farid étant d'origine algérienne, il a dû être tué pour ça, ou je ne sais quoi. […] C'était un jeune homme plein de vie, et plein de joie de vivre. Bon, tout ça, c'est des blessures mais… Bon on en tient compte. Oui. On en tient compte de façon objective » (Gabrielle). Sur l'expression de l'indignation, voir aussi Federico, 5.1.1, α.3, p. 237*.

prématurés de militants)[1]. Ces sentiments interviennent également lorsqu'il est question, pour les acteurs, d'expliquer – voire de justifier – leur entrée dans la lutte. Federico est explicite : « en ce qui me concerne moi et les gens que j'ai connus à l'époque, c'était une décision rationnelle. Bien entendu une décision rationnelle fondée sur une *indignation absolue*. Car la décision rationnelle ne suffit pas, on doit être vraiment fâché pour dire "or je vais vous montrer !" »[2]. Tels est également le cas des membres d'ETA dont les propos ont été rappelés en note antérieurement.

Indignation et colère ne sont pas systématiquement liées à des expériences singulières qui auraient marqué les individus et les auraient encouragés, via un phénomène cognitif de biais de confirmation. Ces sentiments s'expriment également de façon diachronique, *i.e.* sur la longue durée voire sur l'ensemble d'une vie[3]. Le rapport à l'injustice est très prégnant dans nombre d'organisations radicales, identifiées comme « terroristes », telles ETA. Xavier a été arrêté sur de faux soupçons, torturé et condamné alors même qu'il n'appartenait pas encore à ETA. L'injustice de la répression a joué un rôle décisif dans son parcours et son engagement ultérieur dans ETA[4].

L'ensemble de ces sentiments résonne au sein de cadres d'injustice. Le pouvoir heuristique du concept d'indignation morale coïncide avec une interprétation cognitiviste, de tendance axiologique (Scheler, 1913), de l'émotion comme mode de perception et mode de connaissance. Ces émotions expriment en effet la perception de certaines réalités. L'émotion fournit des informations sur le réel, quoique le cognitivisme axiologique ne défende pas l'idée d'une objectivité de l'émotion ni des jugements attribués à celle-ci. Il demeure que les émotions donnent accès à des réalités relatives aux relations sociales. Or précisément, l'indignation se distingue de la frustration, en ce que le fait d'être frustré suppose un aspect relationnel, *i.e.* une relation avec d'autres acteurs et l'expérience d'agents ou de pouvoirs bloquants. À l'inverse, le concept d'indignation pose directement des questions de légitimité ou de « justice », d'équité[5].

---

[1] Julien se souvient : « Quand tu vois que tous les gens de n'importe quelle idéologie, des clients du bar des parents – j'étais pas tout à fait conscient non plus –… un monsieur qui avait 72 ans, la semaine pro amnistie, en pleine transition espagnole, il se fait mitrailler par la garde civile en face. C'était un monsieur qui avait 72, qui sortait pour faire sa promenade de retraité, tu vois ça… et plein d'exemples différents, que tu vois tabasser des gens, que tu vois la réalité… ! C'est difficile à occulter, même qui a pas… dans mon cas, dans ma famille – mes parents, mère, père avec un commerce –, la politique, elle était dehors ». Benoît se souvient de sa première expérience avec la police : « À l'âge de 14 ans par là, trop, trop jeune. Je me rappelle qu'il y avait des collègues qui se sont font arrêter, quatre collègues, amenés au commissariat, un peu plus âgés que moi mais jeunes, 16 ans. Ils leur ont coupé les cheveux, ils sont sortis avec la tête comme ça » (il fait un geste pour montrer comment ils ont été frappés). Benoît évoque également José Ignacio Arregui Izaguirre mort à la fin des années 1970 du fait de la torture après 10 jours passés dans un commissariat de la garde civile. De même, Ekaitz se souvient comment, enfant, il a vu des gardes civiles « massacrer » des jeunes et s'être dit : « "ces connards-là : il faut finir avec eux !! Non, c'est pas possible !" […] Ça a été une image qui m'a marqué ».

[2] De même, Dimitri identifie comme le « premier déclic » inconscient, l'événement décisif originel, le fait qu'un de ses camarades ait reçu, à l'occasion d'une manifestation de la gauche abertzale, une balle de gomme tirée par la garde civile dans la tête et en soit resté invalide pour le restant de ces jours. Il ajoute : « Donc la première approche cruelle que j'ai eue, cruelle ou dure avec le conflit au pays basque. Je pense que ma prise de conscience à tous les niveaux est partie de là, de ce fait-là ». Or « avant de rentrer au sein de l'organisation ETA et de pratiquer la lutte armée, au niveau local, j'avais déjà commencé à m'organiser, évidemment pas au niveau de la lutte armée mais dans des actions moins significatives évidemment. Donc je pense que le contact, quand ceux qui se chargent de… la vigilance, du recrutement… ont dû… » [me repérer].

[3] Comme en témoignent Tanya (voir supra p. 308, note 2*) dont la révolte face aux injustices est une constante dans son existence ou Yvon précédemment cité (« [la colère] nous on l'a eue d'abord par le senti, par les injustices de copains… »). Voir sur ce point, Guibet Lafaye (2017b).

[4] Comme il le reconnaît : « À l'époque, on était encore presque tous les prisonniers politiques dans trois prisons, presque tous ensemble. Donc, tu es là. Même si… tu ne savais rien, tu es là, alors oui bien sûr, tu as la rage. Et je savais ce que je devais faire quand je sortirai ».

[5] Pour une analyse de la notion d'indignation morale dans ses différences d'avec la frustration relative, voir Lupsha (1971, p. 102 *et sqq.*).

Que ce soit dans les « chocs moraux » ou les émotions exprimées, les témoignages évoqués font état de relations avec d'autres acteurs, renvoient à des normes sociales et mobilisent des conceptions de la justice, fussent-elles intuitives. À la différence de la frustration, l'indignation soulève des questions de politique critique et met en avant une analyse politique. Individuellement exprimée, elle se formule en référence à des normes acquises et se trouve directement liée aux fondements philosophico-culturels de la société (Lupsha, 1971, p. 103), c'est-à-dire à des cadres normatifs. Pour cette raison, l'indignation constitue un concept heuristique approprié pour expliquer la violence, dans la mesure où sa logique s'enracine à l'intersection de l'éthique et du psychologique, là où les idées de justice, d'équité et de légitimité trouvent leur origine. L'indignation conjoint, d'une part, le psychologique, l'affectif, c'est-à-dire les émotions et, d'autre part, le normatif, *i.e.* les cadres interprétatifs comme le suggère Federico, commentant sa « décision rationnelle » de s'engager : chacun était conscient de signifier peu, et d'être faible, donc ce n'est pas comme si l'on s'opposait par arrogance, on s'opposait parce qu'on ne voyait pas d'autres solutions ».

De ce fait, nombre d'états du monde, sans être personnellement frustrants ni avoir un effet direct sur l'individu, peuvent provoquer – comme les extraits mentionnés le suggèrent – de l'indignation, de la colère et de la violence, si l'acteur croit que ces événements sont injustes, iniques, déplacés, inconvenants ou inappropriés (voir Levy, 1969 ; Lupsha, 1971, p. 103)[1]. L'émotion, en particulier la colère, est le fruit d'une situation vécue comme une injustice. Elle en est le résultat. Cette production est particulièrement exacerbée face à la répression policière, très présente en contexte basque nord mais surtout sud, durant la dictature franquiste. Mathieu se souvient de sa première expérience avec la garde civile en ces termes :

> « dans mon village, il y avait un groupe d'extrême droite : les guerriers du Christ. Ils ont assassiné dans mon village une femme, une citoyenne. Ils m'ont arrêté parce que j'étais dans la manifestation de protestation contre cet assassinat. À cette époque, la police t'arrêtait et te frappait. Il n'y avait pas d'intention d'obtenir des informations. C'était juste pour te rappeler qui est le chef, ils te mettaient des claques, te font mal et c'est tout ».

C'est par un raccourci d'analyse et d'interprétation, négligeant le contexte d'émergence et de maturation des émotions, que l'on tend à construire l'émotion comme le creuset de la radicalisation. Quand bien même l'émotion – rage ou colère – sont *présentées* et apparaissent comme des opérateurs ou des catalyseurs de radicalisation, c'est bien plutôt la situation de violence *perçue et interprétée* comme illégitime, injuste et arbitraire qui va susciter une réaction et une réponse, tentant de se placer à un niveau de violence comparable – physique ou symbolique –, selon le principe « action-réaction » ou le processus qualifié d'« escalade de la violence » (voir Della Porta, 2013)[2]. Ainsi il apparaît, une nouvelle fois, que le sentiment ne prend sens qu'eu égard à des cadres d'injustice et du fait de son insertion dans un cadre interprétatif producteur de représentations du monde.

β.2 Le choc moral

[1] Cette dernière qualification vaut particulièrement pour la description des débordements, provocations et illégalismes de la violence policière ou paramilitaire.

[2] Comme en atteste aussi Damien : « la violence, c'est pas nous, *c'est jamais les mouvements révolutionnaires qui ont utilisé la violence*. La violence, c'est une réponse appropriée à une violence extrême et quotidienne de ce système économique totalement mortifère. Quand tu vois qu'on laisse condamner et qu'on taxe de violents des individus qui finissent à force d'humiliation, d'exploitation par bousculer un DRH d'Air France… Ça devient surréaliste ! Qu'est-ce qui est violent, c'est ça, ou c'est simplement considérer et traiter l'humain comme une marchandise, une "ressource humaine"… Alors, oui, tout ça, ça file la rage, ça file la haine ». Damien fait allusion au fait qu'un DRH d'Air France, Xavier Broseta, s'est vu arracher sa chemise par des salariés en colère à l'annonce d'un plan de restructuration, le 5 octobre 2015.

Les récits recueillis font émerger, dans la reconstruction *a posteriori* du parcours individuel, une scène archétypale et qui peut être appréhendée comme un « déclic » (voir supra 5.2.1.α, p. 269*). Celle-ci s'explicite en terme de « choc moral », lequel se définit comme « un type d'expérience sociale se caractérisant par quatre traits complémentaires : cette expérience sociale résulte d'un événement inattendu ou d'une modification imprévue, plus ou moins brusque, de l'environnement des individus ; elle implique une réaction très vive, viscérale, ressentie physiquement parfois même jusqu'à la nausée […] ; elle conduit celui qui y est confronté à jauger et juger la manière dont l'ordre présent du monde semble s'écarter des valeurs auxquelles il adhère ; enfin, cette expérience sociale suscite un sentiment d'épouvante, de colère, de nécessité d'une réaction immédiate, qui commande un engagement dans l'action et ce en l'absence même des facteurs favorables généralement soulignés par les théories de l'action collective » (Traïni, 2009).

Le choc moral intervient non seulement comme une étape d'une carrière morale mais aussi comme un moment clef dans une démarche qui, tout en se pensant et en s'affirmant comme politique, a des fondements moraux, notamment parce que son évolution s'appuie et produit des jugements normatifs, concernant des situations pour lesquelles les acteurs ne sont pas toujours concernés en première personne et s'associe fréquemment à des sentiments d'injustice. Les témoignages recueillis suggèrent donc de complexifier la perspective du « pas à pas », en l'associant à l'identification, pour certains individus, de moment(s) de prise de conscience spécifique(s). Les événements auxquels font référence les individus rencontrés et qui s'avèrent constitutifs d'un choc moral ne sont toutefois pas à appréhender comme des déterminants ou des causes dans des trajectoires de radicalisation. Ils sont à saisir plutôt comme des épisodes – certes cruciaux – dans des processus par lesquels les individus rejoignent des mouvements radicaux, y sont actifs, en fondent et éventuellement s'en désengagent (voir Horgan, 2009, p. XXIII ; Bjørgo et Horgan, 2009 ; Crenshaw, 2000). Cette démarche présuppose donc que les trajectoires ne peuvent se comprendre qu'au moyen d'une analyse contextuelle qui articule les biographies au(x) groupe(s), aux réseaux d'appartenance et plus largement aux contextes sociopolitiques (voir Hairgrove et MacLead, 2008). Elle exige de resituer, dans ces contextes, les scènes, données comme fondatrices, au même titre que les émotions alors éprouvées.

Mettre en évidence l'effet, le rôle et la place du « choc moral » ne signifie pas qu'on le considère comme un facteur déterminant voire *causal* dont tout le processus ultérieur de progression dans l'engagement devrait être déduit. Nous le tenons simplement pour un moment – au sens hégélien – voire un catalyseur dans un processus, eu égard auquel il convient de tenir compte du contexte, des configurations organisationnelles, de la répression, des opportunités existantes, des dispositions individuelles, des interactions entre l'ensemble des parties prenantes[1].

La scène est construite comme archétypale à la fois par l'enquêteur qui interroge sur les « événements décisifs » vécus par l'acteur et identifiés rétrospectivement comme tels par ce dernier, dans un processus d'illusion biographique. Néanmoins le « point de bascule », la « rupture biographique », le « choc moral » ne doivent pas être isolés d'un processus antérieur ni du groupe d'interrelations, dans lequel l'acteur est pris. Cet événement décisif n'est pas ce qui fait « basculer » l'individu d'un engagement pacifique à un engagement radical, ni ce qui le pousse à l'illégalité mais c'est la conjonction de ces multiples facteurs (dimension diachronique, événement décisif, relations sociales, contexte sociopolitique) qui le conduit à ce type

[1] Laurent Bonelli (2015), par exemple, rappelle comment A. Coulibaly a vu son meilleur ami tué par la police sous ses yeux : « ainsi, la volonté de Coulibaly de "*se faire les policiers*", pendant que les frères Kouachi attaquaient *Charlie Hebdo*, peut sans doute se rattacher à sa détestation d'une institution qui a tué sous ses yeux son meilleur ami, Ali Rezgui, en septembre 2000, alors que les deux hommes chargeaient des motos volées dans une camionnette ».

d'engagement[1], l'événement décisif achevant de sceller sa conviction sur ce qu'il convient de faire face à une situation donnée.

Cet événement que nous interprétons dans les termes d'une prise de conscience peut se traduire, à certaines occasions, de façon émotionnelle dans l'expression ou la manifestation d'émotions. On parle alors de « caisse de résonnance », c'est-à-dire du fait que la puissance d'entraînement de l'idéologie, dans la carrière et l'environnement singulier de l'acteur, n'est effective que si elle vient, à un moment donné, offrir à ce dernier une grille de lecture efficace de *sa situation personnelle*, telle qu'il *la ressent* (voir Khosrokhavar, 2014, p. 28-29) mais aussi et surtout d'une situation vécue par l'individu comme une injustice, quand bien même elle ne le concernerait pas en première personne. Nous avons précédemment souligné la traduction, en termes de sentiments moraux, de ce point de bascule ou de ce déclic, afin de mettre en évidence la place des émotions dans les processus de mobilisations individuelles et collectives, dont on sait qu'elle a souvent été négligée (voir Sommier, 2008, p. 64-65). Prise de conscience, déclic, « choc moral » incarnent alors des facteurs « précipitants » (*precipating factors*) de l'entrée ou de la progression dans la radicalité. Ils se distinguent des « dispositions favorables » (*facilitating factors*), c'est-à-dire des expériences antérieures de violence par exemple (voir Della Porta, 1995).

La littérature sociologique ou en sciences politiques considère que l'idéologie offre un cadre structurant et une justification intellectuelle à des émotions – en particulier la peur ou la haine – au fondement de la volonté de violence (voir Oberschall, 2000 ; Crettiez, 2011). L'émotion serait alors première, la référence idéologique intervenant au titre de rationalisation d'une impulsion originelle. Cette hypothèse engage, à partir des entretiens réalisés, à dessiner un « cadre cognitif de crise » (Oberschall, 2000) – pour autant que ce dernier se distingue d'un cadre cognitif ordinaire de perception de l'autre –, fondé sur des « croyances fortes », et qui motive l'action[2]. L'efficacité de ce « cadre cognitif de crise » se laisse appréhender dans des situations où la vie, la liberté, l'intégrité de camarades sont en jeu mais également face à des injustices commises à l'endroit de populations perçues comme opprimées, exploitées ou prises dans un rapport de domination dont elles font les frais (tel le peuple vietnamien face aux États-Unis, le peuple palestinien). Ce cadre s'articule autour de facteurs « précipitants » dont Thierry, ancien d'IK, interrogé sur des événements qui ont eu, pour lui, un rôle décisif, témoigne :

> « le deuxième événement qui m'a chamboulé, parce qu'ils avaient pratiquement mon âge, c'est les deux militants Ramuntxo et Chevaïl qui sont morts en 80 à l'hôpital de Bayonne. Moi, j'étais au lycée à l'époque. Et j'ai entendu l'explosion mais je savais pas qu'est-ce que c'était. C'est le lendemain que j'ai su ce que c'était. Et là il y a un deuxième choc, c'est-à-dire que c'est deux jeunes qui meurent, qui donnent leur vie ou qui sont morts, pour une cause, pour la cause qui est la cause que je défends moi aussi, qui est ma cause. Et là je me dis : "Et toi ? Tu vas faire quoi ? Eux ils ont donné leur vie et toi, tu vivre tranquille ? Ta petite vie, tes vacances, tes voyages, la fête. Est-ce que tu peux vivre avec ta conscience en sachant ça ?" ».

De même, lorsque nous l'interrogeons sur la durée de la grève dans l'entreprise qui l'employait et qui marqua le début de son engagement au milieu des années 70, Gabrielle répond qu'elle a duré :

> « trois semaines, un mois. Ou un mois et demi, je m'en rappelle plus. […] C'est là où on est confronté à la répression, c'est quand même quelque chose de choquant, très choquant. Là, j'ai pas encore 20 ans. Je vais avoir 20 ans pendant la grève. Je suis très choquée par tout ça, très en colère aussi. Écœurée,

[1] Ceci est d'autant plus vrai que certains individus ne trouvent qu'avec peine des événements ayant été « décisifs » dans leur parcours.

[2] Le terme de « croyance » renvoie ici à une représentation de l'état du monde. Elle est dépourvue de toute référence transcendantale.

beaucoup »[1].

Dans ces processus, le rapport aux institutions de répression joue un rôle décisif. Les récits recueillis autorisent un regard critique à l'endroit de la thèse, proposée par la sociologie des mobilisations, selon laquelle la répression, lorsqu'elle ne décourage pas les mobilisations, produit de la radicalisation par le fait de la frustration (Opp et Roehl, 1990 ; Combes et Olivier, 2011 ; voir infra Cyprien par exemple). Assumer la théorie et le paradigme du « point de bascule » comme modèle heuristique pour saisir l'entrée en radicalité ou l'accélération de processus de radicalisation revient à adopter un point de vue exclusivement subjectif et psychologique sur une situation complexe et plurifactorielle. On estime que seul l'individu évolue sans considérer que la situation, en tant que telle, peut atteindre une limite au-delà de laquelle il ne serait plus tolérable de ne pas agir. Dès lors, ce n'est pas tant l'individu qui « bascule » dans la radicalité que le contexte sociopolitique ou géopolitique qui, aux yeux de l'acteur voire en tant que tel, « bascule ». L'approche, centrée sur la subjectivité, tend en outre à évacuer la question normative et l'appréciation morale de la situation, *i.e.* le fait que l'action ait un sens moral à la fois pour les acteurs mais peut-être également en et par elle-même.

L'« événement décisif » peut également prendre la forme d'un « choc moral », susceptible de s'énoncer émotionnellement, de trouver une expression subjective dans des émotions ou des sentiments[2]. Quand on interroge ces derniers ainsi que les émotions et leurs places dans les parcours d'engagement, se trouve inévitablement soulevée la question de la singularité individuelle car l'émotion relève partiellement de l'idiosyncrasie. Toute situation n'émeut pas de la même façon les individus, bien que certaines – comme la guerre du Vietnam, le renversement d'Allende ou la guerre en Irak – aient pu, surtout pour la première, mobiliser les foules. Le phénomène du « choc » s'illustre à plusieurs reprises dans l'enquête – au moins seize fois explicitement[3] – comme dans les propos de Yanick, appartenant à la mouvance d'AD, interrogé sur la possibilité de « changer le monde » sans recourir à la violence :

« j'ai pensé que oui. Je crois que le moment où j'ai commencé à avoir un

---

[1] Gabrielle poursuit : « tous ces flics, autour, alors qu'on était en train de faire une grève simplement. C'est normal de faire une grève, faut défendre les autres aussi. C'était le secteur informatique qui était en grève et nous, les simples employés par solidarité, on a fait la grève ».

[2] William en témoigne : « j'ai établi le contact et j'ai eu mon premier rendez-vous avec eux et ensuite, à partir de là, c'est allé assez vite. […] Entre temps j'avais sympathisé avec la RAF et simultanément, je m'étais fait la réflexion que mon but était également de rejoindre l'illégalité et de mener ce combat. C'est alors que vient le 9 novembre et la mort d'Holger Meins et cela m'a personnellement […] je ne sais pas s'il est correct de dire 'choqué' car je ne l'étais pas que l'État ait fait cela, mais cela m'a choqué […] pas à propos de moi-même car j'avais toujours dit que l'État laisserait aussi mourir les prisonniers. Mais ce n'était qu'une critique et ça [la mort d'Holger Meins] était une tout autre expérience. Je les ai donc écouté [la RAF] et ils ont dit : avec cela [la mort d'Holger Meins], l'intégralité de notre travail légal est complètement dévalorisé et ne signifie rien. L'autre partie disait : vous pouvez faire ce que vous voulez et cela ne nous intéresse pas, etc. Et si nous voulons continuer à ce niveau [légal], alors on se fait des illusions. Nous étions alors dans une situation […] où la question de la lumière devant soi n'est pas remise en cause et où, si nous continuons tout de même, alors nous savons que nous tolérons la situation mais alors nous ne croyons plus vraiment que ce qui est fait est juste. Ou bien, on considère que l'on doit tirer une conséquence. Et j'ai alors pensé que je devais en tirer la conséquence, c'est-à-dire, est-ce que je serais resté plus longtemps dans la légalité ? Est-ce que j'aurais encore appris d'un point de vue politique ? Et je suis parti et nous avons alors eu à définir ce que nous avions dit : nous devons faire un saut même s'il n'est pas si long et quelle en est la hauteur ? etc. ». Surviennent, de façon concomitante, la décision de William de rejoindre spontanément la lutte armée – il confie que lui-même a cherché à établir le contact avec la RAF – et la mort d'Holger Meins qui intervient comme une caisse de résonance face à la démarche idéologique et politique dans laquelle William s'est engagé. Le caractère inaugural de la mort d'Holger Meins est encore rapporté dans des quotidiens allemands de l'époque : « the day came when Holger Meins died… For us this death was a key experience… The death of Holger Meins and the decision to take arms were one and the same decision. Reflection was not possible anymore » (Speitel, 1980, p. 41).

[3] Dix-sept entretiens sur les 92 mentionnent explicitement soit un « choc » soit le fait d'être ou d'avoir été « choqué » par un événement ou une situation.

doute, c'est le moment – d'ailleurs on le célèbre ces jours-ci – c'était au moment de l'enlèvement de Ben Barka. Oui, oui parce que ça a été… on va pas dire un chemin de Damas mais ça a été un choc. Oui, oui c'est un truc qui m'a fait beaucoup réfléchir. […] C'est un truc qui m'a bouf : "C'est quoi ça, où on va ?" Et là je me suis dit : mais est-ce qu'on arrivera à changer cette société, à faire qu'il y ait moins d'inégalités… que ce soit un autre projet, plus humain, équitable avec une *vraie* liberté, une *vraie* égalité, etc. »[1].

Dans cet extrait s'explicitent les quatre traits complémentaires du « choc moral » rappelés précédemment, c'est-à-dire un type d'expérience sociale résultant d'une modification imprévue, plus ou moins brusque, de l'environnement des individus. Cette expérience induit une réaction très vive, viscérale, conduisant celui qui l'éprouve à juger la manière dont l'ordre présent du monde s'écarte des valeurs auxquelles il adhère (en l'occurrence, le souci de l'humanité, l'égalité, la liberté) mais également à éprouver la nécessité d'une réaction immédiate, imposant un engagement dans l'action, y compris lorsque le contexte n'y est pas favorable. Ces quatre dimensions trouvent encore un écho dans les propos de Laure, militante d'IK, mais sont loin d'être un hapax :

« j'étais très marquée par la mort de Txomin et Ramuntcho. C'était deux jeunes qui étaient décédés à la sous-préfecture de Bayonne, en 79-80. C'est les premiers qui sont décédés et qui étaient partis enlever une voiture qui était avec une bombe. […] Quand ils sont partis pour désamorcer, ils ont explosé avec leur bombe. Il y avait en un qui était d'ici, de B., un était paysan et un autre qui était ouvrier. C'était les premiers. Et là, c'est le déclic. Là, vous vous dites : avec vos idées, vous pouvez mourir, vous pouvez mourir à 25 ans. Là, ça c'est raide. Ça a été – je pense – un choc pour beaucoup, beaucoup, beaucoup d'entre nous. Ça a été énorme. Ça, c'est quelque chose qui m'a beaucoup marquée » (Laure)[2].

De même le choc, provoqué par le mépris social, scande le parcours d'Yvon, ancien d'AD[3]. Dans ces parcours d'engagement décrits comme radicaux, la référence au choc moral constitue un outil heuristique à partir duquel appréhender, de façon pertinente, la reconstruction *a posteriori* des parcours et des étapes de leur entrée en radicalité par les acteurs. Le « choc moral » intervient alors comme une médiation entre un cadre cognitif et une émotion réactive (Crettiez, 2011) que les propos d'Yvon illustrent de façon exemplaire[4]. Il constitue le catalyseur entre l'encadrement idéologique et le ressenti affectif. Ce choc que l'on peut comprendre, dans sa complexité, comme l'occasion d'une prise de conscience – plutôt que comme un simple

---

[1] Dans d'autres entretiens, notamment avec les militants de la GP et pour la France, c'est la mort de Pierre Overney, assassiné par un vigile, qui est évoquée. De même, Aloys raconte : « Au sujet de la manifestation du boulevard du 22 mars [1975] pendant laquelle sont morts Giannino Zibecchi et Varalli. J'ai été témoin physiquement de la mort de ce garçon [G. Zibecchi], qui a été écrasé par une jeep, juste à côté de moi, ça m'a choqué. Et puis c'étaient vraiment des morts gratuites ». L'événement a eu lieu en réalité le 17 avril 1975.

[2] Nous ne pouvons proposer ici, faute de place, l'évocation exhaustive de tous ces « chocs moraux » néanmoins Thierry, militant d'IK, est également explicite lorsqu'on l'interroge sur les événements qui ont eu, pour lui, un rôle décisif : « Oui, il y a eu plusieurs événements. En gros, il y a deux événements. Il y a l'arrestation enfin… mon oncle qui avait été blessé a été arrêté de l'autre côté [au pays basque sud]. Il passait les militants de ETA, il les aidait à passer la frontière. Ils étaient tombés sur une patrouille de la garde civile et il a été arrêté. Là, pour moi, ça a été un premier choc. J'avais 13 ans. Donc là déjà on se pose des questions. Puis chez moi, je les ai tous vu passer. Ils venaient ici chez mes parents, chez mes grands-parents, ils se cachaient là [les militants d'ETA] ».

[3] « Ce qui m'a choqué […]. En 68, j'ai 10 ans (j'ai 1-2 ans d'avance). […] Moi, j'ai fait allemand en première langue, anglais, latin, grec. C'était les filières d'élite. Ça m'a gonflé […] le genre de réflexion de professeurs : "oui, si tu continues [*i.e.* si tu travailles pas bien à l'école], tu as du boulot comme éboueux. Ou tu finiras maçon". C'est scandaleux : mes copains étaient maçons, mon grand-oncle était éboueux !! Il y avait un mépris. Vous savez, il y avait un mépris terrible du travail manuel. […] Et donc ça heurte, si vous voulez. Parce que vous, vous vivez quand vous êtes à C. avec des gens… ».

[4] Voir l'expression de sa colère supra en 5.2.3, α.1, p. 308 *et sqq.**.

« basculement » – peut faire naître ou conforter, dans l'esprit militant, un cadre d'injustice pesant ultérieurement sur son engagement et son activisme. Il en existe des exemples historiques connus, qu'il s'agisse des exécutions de Burgos en Espagne (voir Crettiez, 2011) ou de la manifestation rassemblant plus de 10.000 jeunes Allemands, après la mort en prison d'Holger Meins suite à une grève de la faim, en novembre 1974, où les portraits du militant sont accompagnés de ceux de prisonniers d'Auschwitz[1]. Cette juxtaposition attesterait, selon certains analystes, d'une lecture idéologique de la situation (« l'État allemand est toujours nazi »), conduisant ou *obligeant* en retour à un *activisme militarisé* (« comment ne pas agir pour résister au mal absolu ? »). Le parallèle établi entre Holger Meins et les prisonniers d'Auschwitz produit un effet performatif forçant l'engagement, vécu comme une obligation morale et un devoir devant l'histoire (Seegmiller, 2007, p. 520, p. 523). Le choc moral initie, mais plus fondamentalement, conforte et confirme une lecture interprétative de la situation encourageant ou justifiant des positions dites radicales[2].

On peut considérer que le choc moral produit, « ouvre la porte » à une « lecture idéologique de la situation » pour autant qu'il est à l'origine d'une production représentative, *i.e.* d'une interprétation de cette situation. Si l'émotion marque la situation et le souvenir de façon notable, elle n'a pas, comme telle, d'effet décisif sur la trajectoire ultérieure de l'acteur. De même que « l'ingrédient essentiel qui doit être ajouté à la privation réelle est la perception par celui qui en souffre que cette condition n'est pas ce qu'il mérite ou ce qu'il attend, en somme, que cette discrimination est *injuste* » (Crenshaw, 1981, p. 383 ; voir Sartre, 1943, p. 489), de même, l'émotion intervient comme une « caisse de résonance ». Elle fait écho – sur le moment ou ultérieurement, ce décalage temporel apparaissant avec d'autant plus de facilité dans des entretiens rétrospectifs – à un cadre cognitif où l'expérience à laquelle l'individu est confronté est interprétée comme confirmant ces cadres cognitifs[3]. En effet, la situation objective doit être doublée d'un « cadrage », *i.e.* d'une *représentation* de la situation par laquelle elle est perçue et ensuite interprétée comme une injustice. Le cadre cognitif et la réinterprétation en termes normatifs jouent un rôle essentiel[4]. En effet, l'analyse des comportements montre que l'idée de justice ou d'équité sont peut-être plus fondamentalement liées aux dispositions à la violence que les sentiments de privation : ainsi « la *perception* de l'injustice au fondement de la privation conduit à la colère ou à la frustration » (Blumenthal *et al.*, 1975, p. 108). En ce sens, le choc moral traduit, dans la sphère affective et émotionnelle, la conscience du décalage, concernant un état du monde, entre l'être et le devoir-être[5]. Dans les cas évoqués et pour les individus

---

[1] Sylvain, membre d'AD l'évoque aussi (voir supra 5.1, p. 226, note 1*). Il conclut son évocation ainsi : « Pour moi, ils étaient exemplaires donc la photo d'Holger Meins représentait un véritable choc » (Dubuisson, 2018, entretien IV).

[2] Sur ce point, nous prenons quelques distances à l'égard de la perspective proposée par Isabelle Sommier (voir Sommier, 2008, p. 85).

[3] Les deux citations mentionnées précédemment (d'Yvon et Sylvain) soulignent que la situation ne concerne pas l'individu qui s'exprime en première personne. Sur l'idée que l'interprétation et la compréhension d'une expérience peuvent intervenir *a posteriori*, voir ce témoignage : « Je me suis retrouvée dans une école israélite. J'ai un peu appris ce que c'était. Et puis être juive pendant la guerre, voilà : faut pas le dire, c'est dangereux. Donc faut pas parler, faut faire attention quand on va chez une copine de pas monter sans regarder autour s'il n'y a pas des flics ou s'il y a des Allemands. Je me suis une fois fait rattrapée par la concierge, qui m'a dit : "n'y vas pas, il y a des Allemands là-haut". Puis… tout le fait d'assumer un truc qu'on ne connaît pas mais qui met en colère d'être brimée à cause d'un truc qui n'a pas de sens, dont on cherche le sens » (Sabine, mouvance d'AD, d'origine juive).

[4] Il nous semble plus approprié d'évoquer une interprétation ou une traduction « normative » plutôt qu'« idéologique » car le premier terme présente aujourd'hui une neutralité supérieure au second.

[5] Se souvenant de l'après mai 68, Héloïse très active dans les GARI le dit : « Ce qui m'a vraiment déterminée après, par la suite, qui a changé un peu le destin – je sais pas comment dire –, ma vie, c'était de voir que les idées avaient été bonnes et qu'on les suivaient plus, que ceux qui avaient gueulé le plus… de voir que… enfin j'ai voulu trouver des gens et je les ai trouvés par le biais des connaissances, quelques copains et tout, qui n'étaient pas enfin, vous voyez, les plus… en vue en 68. J'ai été très choquée en fait parce que je devais passer le Capes en 68. Et moi, j'y suis venue en pensant que sûrement il y avait une manif et on passait pas et moi-même, j'étais pas forcément…

rencontrés, ce choc témoigne de la prise de conscience que la situation que vit l'individu – ou que vivent des groupes d'individus ou des populations – ne coïncide pas avec ce qu'il(s) mérite(nt), ou avec ce qui est vécu et interprété comme juste ou mérité.

A contrario, certains acteurs de la lutte armée évoqueront des expériences ayant eu un rôle de déclencheur dans le désengagement. Néanmoins c'est encore sous la modalité du « choc » que Ludwig se souvient d'une exécution par la RAF, qui va le conduire à prendre ses distances avec l'organisation :

> « je n'ai pas eu de doutes à propos de ce que nous avions fait car j'avais toujours fait partie de ce groupe pour la libération des prisonniers. Ce n'est qu'après ces actions – le détournement de l'avion et après l'assassinat de Pimental[1] – que j'ai eu un *choc* et que j'ai voulu faire quelque chose contre ce militarisme. Pendant des années, j'ai écrit des lettres et des textes qui ont été publiés. Un des plus importants est "Société ou Ghetto ?". J'ai la conviction qu'avec ce genre d'actions isolées qui sont menées contre la totalité de la population et non seulement contre certaines personnes ciblées, alors le mouvement est voué à l'échec ».

L'usage de la violence armée a eu cet effet sur d'autres militants, les plongeant dans des dilemmes moraux et les conduisant, dans certains cas, à la dissociation[2].

Ces éléments d'analyse confirment non seulement que le creuset et le moteur exclusifs de l'action radicale ne se trouvent pas dans les émotions mais bien plutôt dans l'existence de cadres d'injustice légitimes aux yeux des acteurs. En effet, la colère ou l'indignation éprouvées face à l'arbitraire et à l'illégitimité d'actions ou d'états du monde, qui violent les normes et les valeurs que les individus estiment justes et appropriées, peuvent être données comme des moments nodaux des parcours en radicalité. Toutefois il convient de ne pas isoler ces émotions ni des évolutions contextuelles, dans lesquelles elles surgissent, ni des cadres d'interprétation à partir desquels les acteurs leur donnent sens.

Si le « choc moral » peut se présenter comme un déclic dans les trajectoires en radicalité, il se conçoit comme la résonance cognitive, dans la sphère affective et émotionnelle, de la conscience du décalage, concernant un état du monde donné, entre l'être et le devoir être. La mise en évidence de « chocs moraux » est propice au dévoilement de scènes originelles susceptibles d'exemplifier, par excellence, la thèse du « basculement » dans la violence ou le terrorisme. Pourtant, leur étude permet de nuancer très largement l'interprétation des carrières en radicalité en termes de « solution de continuité », *i.e.* de rupture ou de basculement. La théorie et le paradigme du « point de bascule », notamment développés par les programmes de prévention et de lutte contre la radicalisation[3], traduisent un modèle heuristique exclusivement subjectif et psychologisant d'appréhension de l'entrée en radicalité ou de l'accélération de

---

Et là, j'ai été vraiment sidérée parce que j'ai vu tous les gens que j'avais vus – j'allais dire un mot désobligeant mais je le dis – qui péroraient. Et ils étaient tous là avec la petite serviette et ils passaient leur concours ; et ça… ça m'a fait un choc. Et c'était dans l'été, fin août, début septembre, je sais plus – on n'avait pas pu le passer en juillet – et du coup, là je me suis mise avec Norah à venir, à guetter qu'est-ce qu'il y avait qui pouvait continuer et il y avait pas grand chose. Il y avait quelques meetings contre la répression, il y avait un truc qui s'appelait les comités d'action, il y avait quelques trucs et là alors qu'il y avait presque plus… il y avait beaucoup moins de monde, pas de foule, et là j'ai bien accroché ».

[1] Edward Pimental était un soldat américain, stationné sur la base de Rhein-Main et qui a été tué le 8 août 1985, par le commando conjoint « George Jackson » RAF-AD, pour lui dérober ses papiers d'identité, afin d'entrer sous son identité sur la base américaine.

[2] Alexandra évoquait précédemment le « *choc* assez traumatisant » qu'a été sa première action violente, en l'occurrence « un attentat contre une personne » dont elle effectuait la « couverture rapprochée » (voir supra 4.4.2, p. 110*).

[3] Voir la typologie des cinq modes de basculement, proposée par le Centre de prévention contre les dérives sectaires liées à l'islam (CPDSI). Cette typologie est reproduite dans le document de « Prévention de la radicalisation en milieu scolaire », envoyé par le ministère de l'Éducation nationale à l'Académie de Poitiers.

processus de radicalisation, concernant une situation pourtant plurifactorielle. Dans cette perspective, on estime que seul l'individu évolue, en omettant que la situation peut, pour sa part, atteindre un point au-delà duquel il n'est plus tolérable de ne pas agir (voir Huët, 2015). Dès lors ce n'est pas tant l'individu qui « bascule » dans la radicalité que le contexte sociopolitique ou géopolitique qui « bascule » dans l'inacceptable et l'intolérable.

Conclusion

« Revenir en arrière pour quoi faire ? On n'a plus de vie possible, je crois, à partir du moment où l'espoir, les attentes placées dans le futur […] reposent tous sur le discours de dépassement de l'idée de révolution » (Balzerani, 1997).

Le présent ouvrage, nourri des témoignages d'individus inculpés voire jugés pour des faits terrorisme, fondé sur les méthodes de la sociologie qualitative et de la sociologie de l'éthique, a contribué à mettre en lumière les logiques sous-jacentes aux conduites de ces acteurs ainsi qu'à leurs représentations. Un « paradigme » compréhensif a été privilégié. De la sorte, les règles de conduite de protagonistes minoritaires ayant convoqué la violence politique en vue d'induire des changements sociaux et politiques ont été explicitées, offrant ainsi un autre regard sur eux. Nous avons montré que l'éthique de l'engagement politique armé de l'extrême gauche européenne et de certaines luttes de libération nationale n'était pas une éthique de la conviction, contrairement à ce que l'on pourrait penser à la lecture de certains manifestes politiques, mais une éthique de la responsabilité, comme le montrent leurs discours ainsi que les principes qui ont guidé leurs actions (chap. 2-3).

En matière d'éthique de la violence politique, les valeurs des « terroristes » d'extrême gauche ou de libération nationale ne diffèrent pas de celles de citoyens ordinaires (voir chap. 3). Cette conclusion permet de revisiter les portraits qui en sont couramment peints dans les médias notamment. Contrairement à ce que postulait la théorie de l'association différentielle (Sutherland et Cressey, 1966), la question ne porte pas tant sur la proximité ou la divergence en termes de valeurs, portées par ces acteurs et le reste de la société, ni sur l'apprentissage d'une identité sociale, qu'elle ne concerne un rapport à l'action et à une interprétation de celle-ci comme associée à une injonction morale. De même, si les références normatives sont similaires (solidarité, loyauté, souci du bien commun et de l'humanité, condamnation de l'oppression et de la discrimination, rejet du fascisme), en revanche concernant la partition du légal et de l'illégal, du légitime et de l'illégitime, de l'appréciation des hiérarchies ainsi que des rapports sociaux, on assiste à une inversion axiologique de leur sens par ces individus (voir 3.2.1).

La similitude des principes normatifs explique une convergence des sentiments d'injustice entre les acteurs des groupes étudiés et une large part des populations occidentales. Davantage que la frustration relative – parfois considérée comme un facteur psychologique portant au terrorisme ou à l'action violente[1] – ce sont des représentations du juste, des revendications de justice distributive ainsi que des attentes normatives qui animent les membres des collectifs envisagés. L'indignation constitue un concept heuristique approprié pour expliquer la violence, dans la mesure où sa logique s'enracine à l'intersection de l'éthique et du psychologique, là où les idées de justice, d'équité et de légitimité trouvent leur origine. Ainsi les actes commis – illégaux voire violents – ne sont pas le fruit immédiat d'émotions mais résultent plutôt du constat d'un écart, perçu par les acteurs, entre cadres d'injustice légitimes et réalité sociale. Si la colère ou l'indignation éprouvées face à l'arbitraire et à l'illégitimité d'actions ou d'états du monde,

[1] Voir Gurr, 1970, p. 12-13 ; Davies, 1962, 1973.

qui violent les normes et les valeurs que les individus estiment justes, peuvent être décrites comme des moments nodaux des parcours en radicalité, ces émotions doivent néanmoins être replacées au sein des cadres d'interprétation à partir desquels elles deviennent signifiantes pour les acteurs.

Bien que l'univers normatif promu par ces derniers recouvre partiellement la production idéologique des courants dont ils se revendiquent, ces valeurs sont toutefois réappropriées et re-hiérarchisées par eux. Leurs discours sont autant de plaidoyers pour une société humaine, un refus de l'oppression comme condition normale de toute vie sociale, lesquels sont institués en horizons normatifs légitimant les combats menés. L'ensemble normatif auquel les acteurs adhèrent et au sein duquel s'inscrivent le refus et la critique radicale de l'ordre existant, normativement motivés, forme un tout cohérent de valeurs non conformes quoiqu'acceptables et jugées supérieures, par ces acteurs, à celles de l'univers social existant. Ainsi les individus rencontrés sont bien des « déviants normatifs », si l'on considère qu'ils assument et défendent un univers de normes marginales eu égard aux règles socialement dominantes. Aux confins de l'illégalité, l'éthique du groupe et l'éthique individuelle contribuent à conférer une structure axiologique à des vies qui se sont émancipées des lois de leur pays.

L'approche compréhensive et axiologique de sociologie de l'éthique suggère également de reconsidérer, à partir de ces références normatives, les lectures jusqu'alors proposées de la cohésion de groupes fermés clandestins (voir par exemple Sommier, 1998 ; Della Porta, 2013). La cohésion ne s'engendre pas simplement du fait de l'illégalité et de la potentialité de la répression qui pèse sur les acteurs mais aussi et peut-être surtout à partir de la valeur cardinale de la solidarité et du rapport principiel qu'ils ont à cette dernière. Celle-là est le principal ferment de cohésion, qui s'alimente en outre du fait, pour le collectif, de se concevoir comme une communauté de résistance. Si les interactions entre l'engagement, le risque, la solidarité, la loyauté, la culpabilité, la revanche et l'isolement ont été appréhendées comme des facteurs explicatifs du non désengagement des acteurs (voir Crenshaw, 1981, p. 397), il est erroné d'en proposer une lecture exclusivement psychologisante, dans la mesure où leurs fondements sont également normatifs voire éthiques.

Concernant les logiques individuelles d'engagement, la perspective de sociologie de l'éthique autorise une approche originale et renouvelée de ce dernier. L'engagement total, souvent décrit comme sous-jacent à la démarche terroriste, a été abordé sous l'angle des risques pris par l'acteur (McAdam, 1986) et des conséquences de ses actions sur sa trajectoire de vie. La perspective que nous avons adoptée met en lumière l'importance, pour ce type d'acteurs, d'avoir une vie en accord avec ses idées – dans une logique d'« éthique de vie » (voir chap. 3) – en particulier dans un contexte difficile (lié à l'illégalité et parfois à la clandestinité), mettant à l'épreuve cette convergence, quelles que soient les difficultés que cette coïncidence implique. Cet engagement signifie alors – y compris pour les individus restés en deçà de la clandestinité – que *l'ensemble* de la vie s'organise autour de la lutte et du combat.

La lecture biographique rétrospective[1] de leur parcours par les acteurs, au même titre que la démarche compréhensive, suggèrent la pertinence heuristique de la notion de « bifurcation » – plutôt que de « basculement » – pour interpréter leurs trajectoires[2]. Il est d'autant moins pertinent de parler de « basculement » que les organisations sont pérennes et socialement très implantées (cas du pays basque et de l'Italie). L'usage de cette notion traduit une extériorité de l'analyse à son objet. Une approche compréhensive montre plutôt la récurrence de la référence à la bifurcation, laquelle s'illustre souvent dans le paradigme de l'irréversibilité (voir 5.2.1, γ), qui ne doit pas être confondu avec celui du basculement. En effet, cette transformation

[1] Susceptible toutefois d'être le produit de reconstructions rétrospectives.

[2] Comme nous l'avons vu, le paradigme du basculement n'est pas convoqué par les acteurs pour rendre raison de leur trajectoire. Il est parfois même récusé.

subjective de soi tend à être interprétée, dans les discours rétrospectifs, comme une étape dans une dynamique qui se veut irréversible, et qui l'est d'autant plus que la réalité subjective de l'individu se transforme, conformément au paradigme de l'alternation. Plutôt que la notion de radicalisation, il semble approprié, pour appréhender ces trajectoires, de convoquer le concept d'alternation supposant un travail identitaire. Or celui-ci repose majoritairement sur des formes de « recherche d'identité » et donne lieu à des phénomènes d'« amplification identitaire » (cf. 5.2.2). Ni la thèse du « basculement » ni le paradigme de l'« engagement par défaut » ne rendent donc compte des engagements individuels dans les groupes étudiés. Comme nous l'avons souligné, « la capacité d'une décision existentielle ou d'un choix radical concernant soi-même s'opère toujours au sein de l'horizon d'une histoire de vie, à partir des traces de laquelle l'individu peut apprendre qui il est et qui il aimerait être » (Habermas, 1991, p. 103).

La mise en évidence consciente de cette continuité, par les acteurs eux-mêmes, a permis de réinterroger la thèse de la « redéfinition de l'identité », au sens d'une transformation sensée accompagner les processus d'alternation. Bien que l'on puisse estimer que cette continuité soit le produit d'une reconstruction *a posteriori*, nous avons également constaté qu'une partie des acteurs rencontrés était issue d'une filiation communiste ou de la résistance. Ainsi convoquer la théorie et le paradigme du « point de bascule » comme modèle heuristique pour saisir l'entrée en radicalité ou l'accélération de processus de radicalisation revient à adopter un point de vue exclusivement subjectif et psychologique sur une situation complexe et plurifactorielle. On estime que seul l'individu évolue sans considérer que la situation, en tant que telle, peut atteindre une limite au-delà de laquelle il n'est plus tolérable de ne pas agir. Dans certaines configurations, ce n'est pas tant l'individu qui « bascule » dans la radicalité que le contexte sociopolitique ou géopolitique. L'approche, centrée sur la subjectivité, tend à évacuer la question normative et l'appréciation morale de la situation, *i.e.* le fait que l'action ait un sens moral à la fois pour les acteurs mais peut-être également en et par elle-même.

Ces conclusions conduisent en outre à une relecture du rapport à la violence des acteurs, cet usage intervenant rarement comme un basculement soudain et inattendu, comme l'effet d'un phénomène strictement et exclusivement subjectif. Il constitue plutôt le fruit d'une carrière spécifique marquée, entre autres, par une prise de conscience, une réflexivité critique sur le monde (conformément à un processus d'alternation), une socialisation singulière, des rencontres et des mises en réseau susceptibles de favoriser l'entrée dans l'illégalité. En effet, l'analyse des usages concrets de la violence permet d'aller au-delà de l'approche générique, globalisante et, par conséquent, partiellement erronée du terrorisme pour voir comment, en pratique, les principes théoriques défendus sont effectivement mis en œuvre.

Les « bifurcations » mises en évidence se concatènent dans des prises de conscience parfois suscitées par un choc moral. Dans la reconstruction *a posteriori* des parcours et des étapes de leur engagement, il est fréquent que les acteurs se remémorent des souvenirs jouant le rôle de scène originelle, lors desquelles un puissant sentiment d'injustice a émergé. Ces expériences de l'injustice sont réinvesties par les acteurs rétrospectivement comme point de départ de leur parcours et de leur engagement. La lecture rétrospective de l'« entrée en radicalité » tend à se construire spontanément[1] autour d'une expérience d'injustice vécue comme point de départ explicatif et normatif de l'engagement ultérieur[2]. Dès lors, c'est par un raccourci d'analyse et d'interprétation, négligeant le contexte d'émergence et de maturation des émotions, que l'on tend à construire l'émotion comme le creuset de la radicalisation. Quand bien même l'émotion – rage ou colère – est *présentée* comme un catalyseur de la radicalisation, c'est bien plutôt la

[1] Dans la mesure où aucune question ne conduisait explicitement les acteurs vers cette perspective.

[2] Rappelons que nous n'avons mis en évidence aucun lien direct et immédiat entre émotion et action, en dépit de ce qu'une lecture émotiviste de l'agir humain voudrait suggérer. Nous avons plutôt montré que les émotions exprimées renvoyaient à des cadres d'injustice, reflétant une lecture cognitiviste et axiologique de l'émotion et faisant droit à la démarche compréhensive, attentive aux discours, aux motivations et aux justifications des acteurs.

situation de violence et/ou d'injustice *perçue et interprétée*, par les acteurs, comme illégitime, inéquitable et arbitraire qui suscite une réaction et une réponse, tentant de se placer à un niveau de violence comparable, qu'il soit physique ou symbolique.

À rebours des interrogations auxquelles se confrontent les théoriciens et analystes (telles « comment peut-on devenir terroriste ? »), la question cruciale qui, de façon existentielle, se pose aux acteurs est : comment ne pas s'engager ? Cette interrogation centrale justifie encore une sociologie de l'éthique, susceptible de rendre raison de ce militantisme moral, et dévoile un sens de la responsabilité coïncidant parfois avec des évolutions historiques majeures (cas de l'Italie notamment). Au plan microsocial, l'analyse met en lumière un *ethos* militant consistant à « ne pas pouvoir faire autrement » que de s'engager dans l'action. Aux yeux des acteurs, la valeur de leur engagement passe par la *mise en conformité de ses convictions et de ses actes*, conformément à une « éthique de responsabilité », se formulant comme une injonction, un devoir moral. Cette « éthique de responsabilité » signifie, en l'occurrence, une incapacité à se résoudre à l'état du monde tel qu'il est, chez des personnes qui choisissent *parfois* la violence politique et qui ont souvent balayé l'ensemble du spectre des autres moyens politiques à leur disposition.

Une telle conception de l'engagement authentique, ne supposant pas tant la prise de risque qu'une cohérence entre ses convictions et ses actes voire son mode de vie, est indissociable d'une représentation de l'action politique efficace, plaçant en défaut tout agir ne remettant pas en question radicalement, à court ou moyen terme, l'organisation du pouvoir économique ou politique et dont les manifestations sont l'exemple par excellence. L'engagement jugé authentique se comprend, chez ses acteurs, à partir du paradigme de la cohérence lequel est récurrent dans le discours de ces derniers. Il est présent aussi bien dans les propos d'anciens militants d'ETA, qu'ils aient fait partie de commandos ou de la logistique d'ETA, que d'ex-membres de la RAF, d'AD ou de PL. La cohérence de et dans l'action atteste encore, dans les discours et les représentations de ces acteurs, de l'adoption d'une « éthique de responsabilité » – quoique l'on puisse en penser par ailleurs. Ce paradigme institue la lutte en évidence imposant des moyens qui ne sont pas ceux légalement autorisés mais qui participent de la construction et de la représentation de l'action politique jugée efficace.

Ainsi la capacité de mettre en œuvre des moyens à la hauteur de ses convictions constitue un trait caractéristique des modes de pensée des acteurs rencontrés, jugés pour terrorisme, mais que l'on retrouve également chez d'autres acteurs politiques (voir Guibet Lafaye, 2018), faisant converger rationalité cognitive et praxéologie. Néanmoins il importe de souligner que l'affirmation de la supériorité de la *praxis* ne coïncide pas nécessairement avec une tendance à la militarisation. Ces acteurs se caractérisent plutôt par une capacité critique et agissante, *i.e.* praxéologique, que les analyses psychologisantes en termes de « penchant naturel pour la violence, d'autoritarisme et de radicalité » occultent. Dans ces récits rétrospectifs, les acteurs se pensent et se construisent volontiers autour d'un sens sartrien de la responsabilité, signifiant que l'individu a à prendre ses responsabilités, quelle que soit la situation dans laquelle il se trouve pris mais aussi parce qu'il se trouve toujours déjà engagé dans un contexte. En assumant ce qu'ils considèrent être leur responsabilité, voire leur responsabilité historique, les acteurs confèrent une signification politique à leur existence ainsi qu'à leur trajectoire sociale. Elle s'affirme d'autant plus que les récits rétrospectifs les engagent dans un processus réflexif.

Annexes

ANNEXE 1

Tableau 2 : Liste des enquêtés avec leurs caractéristiques sociodémographiques

Pseudonyme	Sexe	Année de naissance	Organisation	Années de détention[1]	Profession du père
Héloïse	F	1946	GARI	-	Professeur des écoles
Rebecca	F	1946	GARI	-	Employé
Peter	M	1946	GARI	6 mois	Agent de maîtrise (chef d'atelier)
Norah	F	1947	GARI	-	Employé des services comptables (comptable)
Dyane	F	1947	GARI	9 mois	Cadre navigant de l'aviation civile (pilote de ligne)
Jérôme	M	1948	GARI	2 ans	Spécialiste de l'appareillage médical (expert vérificateur en orthopédie)
Natalia	F	1948	GARI	deux mois	Cadre d'administration (inspecteur d'administration)
Maurice	M	1949	GARI	1 an et 9 mois	Ouvrier agricole
Furano	M	a refusé l'entretien	GARI		NR
Laurent	M	1946	NAPAP	deux mois	Ouvrier
Olivier	M	1952	NAPAP	10 mois	Cadre supérieur du privé
Cyprien	M	1952	AD	plus de 10 ans	Professeur des écoles
Damien	M	1952	AD	6 ans	Gendarme
Sylvain	M	1951	AD	3 ans	Ingénieur
Mirko	M	1954	AD	5 ans	Ouvrier qualifié du bâtiment
Jérémie	M	1955	AD	10 ans	Ouvrier
Gabrielle	F	1957	AD	plus de 10 ans	Chaudronnier
Yvon	M	1958	AD	-	Militaire
Sabine	F	1931	Mouvance d'AD	5 ans	NR
Yanick	M	1944	Mouvance d'AD	5 ans	Chef de petite entreprise
Émilie	F	1960	Mouvance d'AD	4 ans	Éducateur
Vincent	M	1959	FTP	3 ans et demi	Employé
Ziggy	M	1985	Antifasciste	-	NR
Samuel	M	1948	GP	4 mois	Cadre supérieur
Ludwig	M	1944	RAF	20 ans	Employé d'un service comptable
Marie	F	1948	RAF	7 ans	Homme du rang (soldat)
William	M	1952	RAF	21 ans	Journaliste et sans emploi
Noémie	F	1957	Comité de soutien aux prisonniers de la RAF	-	Employé
Rana	F	1953	Mouvement du 2 Juin	4 ans et demi	Commerçant
Alexandra	F	1950	BR	15 ans	Avocat

[1] Ces années ne correspondent pas toujours aux années de condamnation. Pour certains protagonistes, l'indication du nombre d'années de détention est indicative car le chiffre exact est identifiant dans les organisations où ils ont été peu nombreux.

Federico	M	1951	BR	23 ans et demi	Maçon
Alberto Franceschini	M	1947	BR	18 ans	Ouvrier
Aloys	M	1956	BR	1 ans et demi	Ouvrier
Pietro	M	1957	BR	18 ans	Fonctionnaire
Paolo Margini	M	1950	PL	5 ans	Chef de petite entreprise
Margareth	F	1950	BR	3 ans et demi	Commerçant
Demis	M	1946	PL	10 ans	Médecin
Eric	M	1954	PL	5 ans	Ouvrier
Sergio Segio	M	1955	PL	24 ans	Ouvrier
Marco	M	1955	PL	7 ans et demi	Employé administratif d'entreprise (employé de banque)
Paolino	M	1956	PL	14 ans	Ouvrier
Massimo Battisaldo	M	1956	PL	11 ans	Commerçant
Anna Soldati	F	1962	PL	2 mois et demi	Entrepreneur
Benoît	M	1965	PL	11 ans	Ouvrier
Guiseppe	M	1947	PO, Autonomie ouvrière	1 ans et demi	Menuisier
Alessandro Stella	M	1956	PO, Autonomie ouvrière	Exilé	Professeur
Théodore	M	1933	PO, Autonomie ouvrière	11 ans	Employé
Tanya	F	1944	IK logistique	-	Commis de restaurant (garçon de café)
Maud	F	1953	IK logistique	-	Agriculteur
Frédéric	M	1953	IK	plus de 10 ans	Couvreur qualifié (charpentier)
Alexis	M	1957	IK politique	6 mois	Agriculteur
Patxi	M	1961	IK	5 ans	Conducteur qualifié d'engins de chantiers du bâtiment (conducteur de bulldozer)
Grégoire	M	1961	IK	plus de 10 ans	Gendarme
Thierry	M	1962	IK	1 an et demi puis gracié	Conducteur livreur (livreur de pommes de terre)
Paul	M	1963	IK	6 ans et trois mois	Agriculteur
Laure	F	1963	IK	9 mois	Agriculteur
Florian	M	1966	IK	4 ans et huit mois	Conseiller technique agricole
Nahil	M	1968	IK	6,5 ans	Ouvrier
Elliot	M	1941	ETA	1 an et 3 mois	Ouvrier
Tanguy	M	1945	ETA-V	8 ans	Employé des services comptables
Zachary	M	1946	ETA	-	Employé
Estrella	F	1949	ETA-pm puis ETA-m	1 an	Agriculteur
Isabella	F	1949	ETA	7 mois	Adulte handicapé
Gaya	F	1951	ETA	6 mois	Agriculteur
Faysal	M	1952	ETA-m	4 ans	Plombier qualifié
Iwann	M	1952	ETA	-	Menuisier qualifié du bâtiment
Madeleine	F	1952	ETA	5 ans	Ouvrier
Pantxo	M	1952	ETA-m	9 ans	Boulanger
Fabienne	F	1953	ETA-pm	4 ans	Ouvrier du bâtiment

Franck	M	1953	ETA-pm	-	Agent civil de sécurité et de surveillance (gardien d'une grande entreprise)
Ferrucio	M	1953	ETA-m	23 ans et 5 mois	Paysan
Amandine	F	1955	ETA-m	-	Employé
Jacques	M	1955	ETA	4 ans	Ouvrier
Idris	M	1955	ETA-pm	-	Agriculteur
Ilyann	M	1955	ETA-m	14 ans	Employé
Leonardo	M	1955	ETA-pm	1 ans	Employé
Thibault	M	1956	ETA-pm puis ETA-m	1 an	Chef de petite entreprise
Mathieu	M	1956	ETA-m	22 ans et demi	Fonctionnaire
Carlito	M	1957	ETA	3 mois	Employé d'industrie
Jaad	M	1957	ETA	3 ans	Agriculteur
Pierre	M	1957	ETA	7 ans	Technicien commercial (représentant d'outillage)
Elodie	F	1958	ETA-pm	18 mois	Boulanger
Laureline	F	1958	ETA-m	-	Chef d'entreprise
Benoît	M	1959	ETA	10 jours	Ouvrier
Jayden	M	1959	ETA-m	1 an	Carrossier d'automobiles qualifié
Julien	M	1960	ETA	2 ans et demi	Commerçant
Rémy	M	1961	ETA-m	14 ans	Agriculteur
Louisa	F	1963	ETA	-	Ouvrier
Nicolas	M	1963	ETA-m	6 ans et demi	Chaudronnier
Ekaitz	M	1964	ETA-m	1 an	Menuisier
François	M	1964	ETA-m	8 ans	Professeur
Isée	F	1964	ETA-m	23 ans	Ébéniste
Xavier	M	1965	ETA-m	8 ans	Employé
Jovani	M	1966	ETA-m	22 ans	Employé de commerce
Elikia	F	1971	ETA	3 ans	Chef de petite entreprise
Etan	M	1971	ETA	3 ans	Charpentier
Dimitri	M	1973	ETA	18 ans	Conducteur d'engin lourd de levage (grutier)
Martial	M	1975	ETA	1 an (en attente de jugement)	Boucher
Ianis	M	1979	ETA	6 ans	Ingénieur
Elyana	F	1984	ETA	5 ans	Ouvrier de l'élevage (apiculteur)
Vicenzo	M	1962	Mouvance d'ETA	1 an	NR
Xavière	F	1960	Commandos autonomes anticapitalistes	-	Maçon qualifié

Quatre des enquêtés ont refusé l'anonymat, en l'occurrence Paolo Margini, Sergio Segio, Alessandro Stella et Anna Soldati. Deux personnes ont accepté que leur identité soit révélée (Massimo Battisaldo et Alberto Franceschini). Les six figurent donc dans le tableau sous leur véritable identité. Furano a refusé l'entretien et a motivé son refus par un courrier. Le tableau 2 répertorie 102 individus. La différence s'explique par la présence dans ce dernier de Furano, qui a refusé l'entretien, de Samuel de la GP dont le groupe s'est tenu en deçà de la lutte armée et enfin de Noémie, membre d'un comité de soutien aux prisonniers. Karl, Milann et Bernard sont cités sans apparaître dans le tableau soit parce qu'ils n'ont pas été jugés pour des faits de terrorisme soit parce que l'entretien n'a pas été mené à son terme.

ANNEXE 2

Tableau 3 récapitulatif des réponses à la question « Pensez-vous qu'il puisse y avoir une morale ou une éthique, lorsque l'on s'engage dans la lutte armée ? »

Réponses	Oui catégorique	Plutôt oui	Non	Non posé ou répondu	Total
Occurrences	76	12	2	9	99

Dans sept entretiens, les réponses proposés à cette question sont indécidables. Pour les « plutôt oui », une personne est très critique sur le sujet, évoquant une « morale perverse ». Les deux « non » sont prononcés par des Italiens dont l'une est dissociée et l'autre repenti.

ANNEXE 3

Tableau 4 récapitulatif des réponses à la question « Qu'est-ce que la violence pour vous ? »

Types de violence	Physique	La contrainte	Sociale (rapports sociaux)	Structurelle	Du pouvoir/domination	D'État	Policière	Rupture du dialogue	Réaction	Outil (défense ou conquête)	Plurielle	Question non posée ou non attribuable	**Total**
Nombres d'occurrences	4	8	6	17 (dont 3 occurrences de violence inhérente à la nature humaine ou à la vie)	13	5	2	4	11	16	8	5	99

Le tableau 4 présente la distribution des réponses à la question « qu'est-ce que la violence pour vous ? » indépendamment des évocations qui ont pu être réalisées, dans le cours des entretiens, du thème de la violence.

Une partie des enquêtés (8) reconnaît la pluralité de ses sphères d'expression. Toutefois la distribution des réponses qu'ils proposent est significative d'une interprétation de la violence prenant très fortement ses distances avec le sens commun qui lui est communément associé puisque la violence n'est envisagée dans sa détermination physique que par quatre enquêtés. *A contrario*, elle est majoritairement conçue comme inhérente à certaines formes structurelles telles que les rapports sociaux, les rapports de domination qu'ils soient ou non institutionnalisés, les rapports de pouvoir. Ayant été contactés pour leurs activités politiques au sein d'organisations illégales ayant employé des moyens illégaux et violents, mais du fait également des réflexions menées ainsi que des formations suivies au sein de ces groupes, les acteurs ont une propension très marquée à interpréter la violence, dont ils anticipent qu'elle est associée par l'enquêtrice à leur organisation, comme une réaction, une réponse, un outil de défense (voir chap. 4, 4.3.1)

Tableau 5 : Synthèse des réponses à la question « Qu'est-ce que la violence pour vous ? »

Types de violence	Contrainte physique	Structurelle	Pouvoir	Rupture du dialogue	Outil défensif	Plurielle
Occurrences	12	23	20	4	27	8

ANNEXE 4 - LES ETAPES DU PARCOURS DE IANIS

Ianis : « Mon engagement. On peut dire que mon parcours ou l'éveil de ma conscience, si on fait les étapes – c'est jamais comme ça – mais [on peut dire] : à 13 ans, il y avait un groupe pour le renforcement de la langue basque, je viens d'une famille de militants. Mes parents ont toujours été engagés dans la politique et on peut dire qu'ils ont été engagés dans la politique nationaliste et… il y avait un engagement politique et après pour des raisons qu'ils étaient pas d'accord à l'époque, dans les années 80-90, avec ce qui se faisait dans la gauche nationaliste, ils ont commencé à militer dans des mouvements plus culturels, le renforcement de la langue. C'était par rapport à la violence politique, ils étaient pas du tout d'accord mais par rapport à cette pratique, ils ont créée à D. [sa ville], un groupe de renforcement de la langue. C'est là que j'ai commencé à m'engager comme jeune, il y avait un groupe de jeunes dans l'association. Si je mets un point de début, c'est là-bas. J'ai commencé à voir qu'il y avait un problème pour me développer en tant que basque, j'ai commencé à avoir une conscience du pays basque. Après, c'est venu surtout au lycée, il y avait un syndicat basque de jeunes étudiants. C'était une période où il y avait beaucoup de répression dans la rue. C'était la période de l'insoumission, on disait non à l'engagement militaire, à l'armée espagnole. Dans les manifs, on se faisait matraquer par la police. Même si on demandait qu'on voulait pas faire le service militaire. C'était un contexte très répressif dans la rue pour les jeunes engagés. Et par rapport à la mouvance des jeunes nationalistes, 1992, pour toute la mouvance nationaliste de gauche, il y a eu un gros coup à l'État en 1992, donc la mouvance jeune, la jeunesse nationaliste a décidé en tant que mouvance que le côté le plus… il fallait prendre des témoins du côté le plus violent. À partir de 1992, ça a commencé à se développer une dynamique de sabotage, c'était plutôt d'amener à visualiser le conflit basque par le sabotage.

Dans ce contexte, j'étais au lycée. Et comment on peut dire ? D'abord, c'était une décision de faire face à la police violement, de faire des sabotages. Ça commence au lycée. Qu'est-ce qui se passe ? L'État frappe la jeunesse d'une façon exagérée. Ma première arrestation avec mon frère dans ce contexte, j'ai 18 ans et lui 17 ans. Ils ont appliqué la loi antiterroriste, pour participer dans des sabotages. L'État espagnol a sorti une théorie : les jeunes qui font des actions de sabotage font partie de la stratégie de l'ETA. Donc ils nous ont arrêtés sous la loi antiterroriste. [Ça a été] trois jours au commissariat de torture au pays basque. Ça a été un gros paiement [/prix] pour faire face à la police et faire des sabotages.

Pour moi, ça été très important aussi, j'avais 14-15 ans. Mon voisin, il était aussi jeune mais avec 2-3 ans de plus. Il était hyper engagé, hyper politisé. Il y a eu une époque, on faisait des réunions dans sa maison pour discuter de politique. On prenait des livres pour les discuter. Il était hyper politisé. On parle des années 1990. À cette époque, pour être militant de la jeunesse nationaliste de gauche, il y avait un processus de deux ans et on les appelait les tables de pré-militance. Avant d'être militant engagé dans cette jeunesse, il fallait passer cette période de deux ans. Il y avait des écoles politiques, des discussions. C'était un profil de jeune militant, presque les cadres politiques.

[Il récapitule.] Il y a eu à 13 ans l'engagement dans l'association de promotion de la langue.

14-15 ans, le voisin hyper engagé dans la jeunesse basque avec qui on faisait les discussions politiques.

Après le contexte de répression totale par rapport à la jeunesse. Au lycée, on a eu la police avec les flash Ball, dans le lycée. Quand on parle de violence, c'était… même à l'intérieur de

l'école. Cette sensation d'être frappé même dans l'école, c'était… donc je m'engage au syndicat des étudiants nationalistes. Pour moi, tout mon engagement, c'est lié à une époque hyper riche au lycée. On est arrivé à comment faire l'union du côté violent de la pratique politique et du côté constructif : les assemblées de 500-600 personnes, au lycée. Quand quelqu'un vient parler, l'auditoire est plein de jeunes. En 1996, on organise la première école politique du pays basque à D. On a parlé d'économie, de sexualité, de la culture, c'était massif par rapport à un petit lycée dans une petite ville. Voir tellement de gens et participer… et à la même époque, à part les assemblées, il y avait des sabotages autour du lycée. Ça a été un moment où l'union des différentes pratiques est devenue réelle. Ça a duré deux ans parce qu'après la répression a été définitive. Ils ont arrêté les gens à l'intérieur des cours. La police en civil est rentrée dans les cours chercher les gens.

Dans ce cadre-là, on est arrêté mon frère et moi. J'avais 18 et lui 17 (on est 3 frères).

C'était un gros coup pour nos vies. Trois jours de non communication, sous la loi antiterroriste. Ils nous ont fait des trucs. Ça a été hyper marquant. À 18 ans, on a fait un mois de prison à Madrid… avec de lourdes demandes d'années en prison. Moi, je viens à San Sébastien pour étudier le droit. À 18 ans, l'expérimentation… j'habitais ici loin de chez moi, un peu plus de liberté, pour m'exprimer de tous les côtés, comme on dit.

Je fais une parenthèse : quand j'étais au lycée à 16 ans, je suis allé aux États-Unis pour faire un séjour. Il y avait le journal *Egin* qui était publié tous les lundis. Il y avait un article d'opinion : *Jota*. C'était l'article politique de KAS, de la mouvance nationaliste. C'était tous les lundis un article de stratégie politique, de stratégie de la violence politique. Je me souviens que quand je suis parti aux États-Unis, j'ai demandé à ma mère de faire la collection des articles et de me les envoyer. Elle le faisait mais elle disait qu'elle était contre l'article de *Jota*. Pour moi, c'est le phare politique. Ma mère était pas d'accord du tout, du tout. Je ferme la parenthèse.

J'avais 18 ans à la Fac. Dans ce contexte, ça commence la stratégie, d'un côté l'État avec le ruban bleu et le côté nationaliste de gauche. […] [Du côté] de l'État, il y a eu une volonté que la confrontation civile devienne violente. C'est pas devenu tant que ça. Il y avait des confrontations, des manifs de tous les côtés. Et la stratégie de l'ETA aussi d'attaquer les élus basques. […] Il y a eu l'assassinat de l'élu espagnol à D. et au même moment de bons amis à moi sont morts en août 2000 en amenant une bombe. Chez nous, quand ces deux jeunes sont morts, c'était important car c'était des bons amis, très connus, mais ils sont morts à 23 ans. À ce moment-là, ça a été dans notre vie un coup hyper dur, de perdre des amis pendant qu'ils font une action de l'ETA.

Août 2000, ces deux amis sont morts. Ça a généré un moment de répression dans ma ville, des gens sont partis en clandestinité, d'autres sont arrêtés. Nous qui étions un peu plus jeunes, moi j'avais 20 ans, ça a été : il faut répondre à la rue – après les arrestations. Dans ma ville, la communauté de communes, il y a eu beaucoup de sabotages. On a monté d'un cran de plus, on peut dire, l'action violente. Et la répression, elle est revenue aussi. Quand il y a d'autres arrestations de jeunes par rapport au sabotage, il y a une liste de jeunes recherchés avec la suspicion d'être arrêtés aussi. À ce moment-là, pour certains d'entre nous, les plus politisés, l'ETA nous donne l'opportunité d'intégrer le réseau clandestin. Donc c'est à 20 ans que je pars dans la clandestinité. »

ANNEXE 5 - « TRAVAIL IDENTITAIRE » ET MODES D'ADAPTATION AUX COLLECTIFS

Tableau 6 : Typologie du travail identitaire à l'œuvre dans les trajectoires des enquêtés

Groupes	Convergence identitaire	Construction identitaire

	« Recherche d'identité » (individu → groupe)	« Appropriation identitaire » (groupe → individu)	« Amplification identitaire » (renforcement d'une identité préexistante)	« Consolidation identitaire » (adoption de deux identités personnelles préalables incompatibles)	« Extension identitaire » (déploiement d'une identité spirituelle)	« Transformation identitaire » (césure nette entre l'identité préalable et celle du « converti »)
ETA	12	12	16	1	2	
RAF	2		1			
Mouvement 2 Juin	1					
CAA					1	
PO	1		2			
BR	4	1	1			
PL	1	2	6			
GARI	4		2		1	1
IK	1	6	4			
AD	4	2	4			
NAPAP	1			1		
FTP			1			
Antifasciste					1	
Total[1]	**31**	**23**	**37**	**2**	**5**	**1**

Recherche d'identité et amplification identitaire apparaissent comme les principales catégories à travers lesquelles, dans l'enquête réalisée, se structure le « travail identitaire » des militants d'organisations illégales. Ces processus laissent néanmoins une part non négligeable au phénomène de l'appropriation identitaire, c'est-à-dire à la propension du groupe à se mettre en quête de recrues. Plusieurs éléments doivent être pris en compte s'agissant des résultats présentés dans ce tableau.

Lorsque les individus ont reconnu explicitement avoir cherché intentionnellement à entrer en contact avec les groupes illégaux, nous les avons placés dans la sous-catégorie « recherche d'identité ». Bien que le nombre d'individus se situant dans le champ de l'« appropriation identitaire » ne soit pas négligeable, sa valeur est relativement faible, du fait que nous n'ayons pas suivi le travail de recrutement des organisations. Elle tient notamment à ce que nous avons privilégié une démarche d'individualisme méthodologique. Les 24 cas identifiés l'ont été sur le fondement de déclarations personnelles, dans lesquelles les individus reconnaissent avoir été contactés par l'organisation qui les a finalement incorporés. De plus, quand bien même ceux-ci ont été contactés par des personnes déjà insérées dans l'organisation clandestine, cela ne signifie pas pour autant que les acteurs ne prennent pas, par eux-mêmes, la décision de s'engager pour nombre de raisons rationnelles (absence d'opportunités politiques, volonté de pousser leur engagement plus loin, possibilité de bénéficier d'une infrastructure leur permettant de parvenir à leurs fins dans de meilleures conditions, etc.). Enfin, dans la mesure où nous ne bénéficions que des témoignages individuels, il convient également de considérer, concernant cette sous-catégorie, que tous les enquêtés ne diront pas qu'ils ont été contactés pour entrer dans

[1] Cette correction tient compte du fait que pour quatre individus, il s'est avéré difficile de les attribuer de façon univoque à l'une ou l'autre catégorie.

l'organisation[1]. L'aveu d'avoir été contacté ne signifie pas que les personnes ont été forcées. Néanmoins c'est parce que l'organisation connaît leur profil et anticipe qu'elles seront prêtes à assumer un degré supérieur d'illégalité dans leur engagement qu'elle se tourne vers elles et leur offre de rejoindre le collectif.

Nous avons plus volontiers placé les individus sous le chapeau de l'« amplification identitaire », lorsqu'ils situaient leur parcours politique en référence à leurs antécédents familiaux. Concernant celle-ci encore, il convient de rappeler que la plupart des enquêtés ont initié leur parcours politique, alors qu'ils étaient adolescents ou très jeunes adultes, par conséquent la participation aux groupes d'action intervient comme l'occasion d'un développement et d'un accomplissement d'une identité préexistante, congruente avec l'identité collective d'un mouvement, la première n'ayant pu totalement se développer du fait de l'âge et de l'absence d'accès aux moyens autorisant l'action illégale et l'activisme dit violent. Figurent également dans le sous-ensemble de l'« amplification identitaire » les individus pour lesquels la structure a effectivement permis la réalisation d'actions illégales, indépendamment de leur imprégnation familiale, ou leur passage à un niveau qualitativement supérieur d'action et de participation politique illégales. D'activiste résolu, de militant déterminé, l'acteur voit son identité s'amplifier dans celle du « révolutionnaire professionnel » voire du terroriste. Ainsi beaucoup des personnes rencontrées ont été à l'origine de la constitution des groupes étudiés (GARI, AD, PO, PL, FTP). Dès lors, leur recrutement dans ces derniers ne peut être considéré comme celui qui s'opère au sein d'une organisation préconstituée. Lorsque les acteurs sont à l'origine ou presque de leur structure (Cyprien, Gabrielle, Frédéric, Vincent, etc.), ils ont été placés dans le sous-ensemble « amplification identitaire », dans la mesure où celle-ci leur a permis de développer leurs actions conformément à leur idéologie et à leurs ambitions politiques. De façon générale, l'entrée dans le groupe clandestin donne l'occasion à l'acteur d'une « amplification identitaire » du fait des moyens alors mis à sa disposition et de l'intégration dans une structure organisée autour de commandos et d'une logistique large. Cette catégorie n'est donc pas, à strictement parler, antinomique de la « recherche d'identité » ni de l'« appropriation identitaire ».

Notons enfin que pour certains individus (quatre en l'occurrence), il est difficile de les attribuer de façon univoque à l'une ou l'autre catégorie, l'amplification identitaire pouvant intervenir comme un fait récurrent et sous-jacent aux discours retraçant les parcours individuels, en particulier parce que les acteurs, comme dans la majorité des cas, ont eu des carrières ou des trajectoires politiques conventionnelles avant d'embrasser la lutte armée.

ANNEXE 6

Tableau 7 : Effets de la répression sur les acteurs et leurs engagements.

Le tableau 7 récapitule les réponses à la question de l'incidence de la répression sur le parcours d'engagement des acteurs. La question était formulée ainsi : « Qu'est-ce que vous avez fait après ? Est-ce que cette expérience a eu une incidence/un effet sur votre engagement par la suite ? Lequel ? », cette question faisant suite à celle interrogeant l'enquêté sur sa première expérience avec la police ou la garde civile.

[1] Lorsque nous interrogeons sur leur trajectoire politique les acteurs, nous posons la question de savoir comment s'est passée leur entrée dans l'organisation, éventuellement si c'était par « une personne en particulier » mais une partie des enquêtés a pratiqué l'art de l'esquive ou bien a omis de donner des détails sur les modalités de l'incorporation au collectif.

Effets	Radicalisation accrue	Aucun	Prudence	Désengagement	Non réponse ou non attribuable
Réponses	27	64	3	1	2 NP, 2 NA

Cette « première expérience avec la police » est variable selon les individus : il peut s'agir de scènes dont ils ont été témoin, en particulier pour les jeunes Basques, de situations où eux-mêmes ont subi la répression, que ce soit lors de manifestations soit au cours d'une arrestation. Pour certains, plus rares, cette première expérience peut être la prison (les Italiens ont souvent répondu sur l'incidence de leur expérience carcérale sur leur engagement ultérieur). De rares individus avouent un effet sans préciser lequel. Lorsque cela a été possible, en l'occurrence trois fois, nous avons attribué la réponse (aucun ou radicalisation accrue) à partir des trajectoires ensuite prises par les acteurs.

Parmi les 64 personnes n'ayant reconnu aucun effet sur leur engagement, on peut toutefois noter, pour cinq d'entre elles, une tendance à la radicalisation passant soit par une entrée dans les commandos clandestins[1] soit un appui logistique plus marqué à l'organisation soit un retour vers leur organisation après une incarcération. Cette « absence d'effet » signifie, dans la plupart des cas, que les individus continuent à l'identique leurs activités car ils étaient conscients avant de s'engager ou à l'initiale de leur engagement que la répression les frapperait[2], conformément à l'adage : il n'y a pas que trois issues : la mort, la prison ou l'exil. Les acteurs persistent dans la continuité d'un même engagement. La répression les conforte dans le chemin pris et dans la conviction de la justesse du choix réalisé. Les leaders des groupes (AD[3], IK) – bien que nous en ayons rencontrés peu – ont tendance à affirmer un surcroît de radicalisation après leur expérience de la répression. Tel est également le cas des plus jeunes militants masculins d'autres organisations comme ETA.

Un acteur de la mouvance d'AD – rencontré dans le cadre plus large de l'enquête sur l'extrême gauche française – s'est désengagé suite à la répression.

[1] Tel Idris : « Ça te réaffirme plus dans ce que tu fais. Tu sors plus fort. Parce que s'ils te… mettent des trempes, s'ils te frappent, et te font ça, ça n'est pas parce que tu fais des choses mal mais parce que tu les fais bien. C'est ce qu'on pense. Après, ça ne signifie pas c'est certain ou que c'est la vérité. Mais c'est ce qu'on se dit [quand ils te frappent]. [Ils me haïssent ; et tu te sens plus proche des compagnons, et ce faisant, tu te sens plus fort. Parce qu'il y a des moments dans la vie… quand tu es là, tu mets à distance tes sentiments. On est humain mais tu dois mettre à distance tes sentiments. Parce que s'ils te voient faible et tout ça, ils en profitent pour t'écraser davantage, pour te baiser] ».

[2] Damien, comme bien d'autres, le souligne : « on y est préparé quand on s'engage dans ce type de lutte » ou Maurice : « aucune, aucune incidence, ni dans un sens ni dans l'autre : c'était un accident de parcours. Je savais que ça pouvait arriver… De toute façon, j'avais fait des choix en conséquence : vivre seul, etc. Ça, c'était clair dans ma tête aussi… Ça a rien changé ». Voir aussi Isée et Xavier.

[3] Cyprien est explicite : « au contraire. Ça active : c'est comme le fouet avec les orties, ça fait activer le sang. Quand on se fait tabasser dans un commissariat, on n'a pas tendance à dire que le système est super sympa ! C'est toujours le problème. On était confrontés quand même dans les années 60-70 à des inspecteurs qui étaient passés par… » la torture en Algérie.

Références

Action Directe, *Pour un projet communiste*, Docom, 1982.

Action Directe, « Une tâche révolutionnaire, le combat international », 1984, http://lesmaterialistes.com/action-directe-tache-revolutionnaire-combat-international-1984.

Action Directe, *Textes de prison, 1992-1997*, Paris, Jargon libre, 1997.

Action Directe (Joëlle Aubron, Nathalie Ménigon, Jean-Marc Rouillan), « Les prisonniers politiques et la question de la violence révolutionnaire », 19 juin 1998, https://infokiosques.net/lire.php?id_article=103

Aebischer Verena *et al.*, « Conduite de changement et intégration européenne », *Connexions*, vol. 2, n° 84, 2005, p. 175-190.

Agrikoliansky Eric, « Carrières militantes, et vocation à la morale : les militants de la Ligue des droits de l'homme dans les années 1980 », *Revue française de science politique*, 51(1), janv. 2001, p. 27-46.

Anheier H. K., F. Neidhardt et W. Vorkamp, « Movement Cycles and the Nazi Party: Activities of the Munich NSDAP, 1925-1930 », *American Behavioral Scientist*, 41, 1998.

Alcedo Moneo M., *Militar en ETA, Historias de Vida y Muerte,* San Sébastian, éd. Antropologia Haranburu, 1996.

Alcedo Moneo M., *Militar en ETA*, San Sébastian, Haranburu, 1997.

Alcedo Moneo M., *Mujeres de ETA: la cuestión del género en la clandestinidad*, La Factoria, 4, 1997, p. 1-9.

Alonso Rey D., 2007, La imagen del terrorista en la novela española actual, Lectura y signo, 2, p. 325-354.

Alvesson M. et H. Willmott, « Identity regulation as organizational control: producing the appropriate individual », *Journal of Management Studies*, 39 (5), 2002, p. 619-644.

Aminzade Ronald R. et Doug McAdam, « Emotions and Contentious Politics », in R. Aminzade *et al.* (dir.), *Silence and Voice in the Study of Contentious Politics*, Cambrigde, Cambrigde University Press, 2001, p. 155-178.

Anheier Helmut K., Friedhelm Neidhardt et Wolfgang Vortkamp, « Movement Cycles and the Nazi Party: Activities of the Munich NSDAP, 1925-1930 », *American Behavioral Scientist*, vol. 41, 1998, p. 1262-1281.

Antolin M., *Mujeres de ETA, Piel de serpiente*, Madrid, Temas de hoy, 2002.

Alexander George (dir.), *Western State Terrorism*, Londres, Routledge, 1991.

Apel Karl-Otto, *La controverse expliquer-comprendre. Une approche pragmatico-transcendantale* [1979], Paris, Le Cerf, 2000.

Archambault Fabien, « "On a tiré sur Togliatti !" La difficile interprétation de l'attentat du 14 juillet 1948 », *La Révolution française - Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française*, Institut d'Histoire de la Révolution française, n° 1, 2012, http://lrf.revues.org/466.

Ardica Giuseppe, *Io, l'uomo nero. Intervista a Pierluigi Concutelli*, Venise, Marsilio, 2008.

Arena Michael P. et Bruce A. Arrigo, « Social Psychology, Terrorism, and Identity : A Preliminary Re-examination of Theory, Culture, Self and Society », *Behavioral Sciences and the Law*, 23, 2005, p. 485-506.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1990.

Araujo A.-M., *Tupamaras : des femmes de l'Uruguay*, Paris, Édition des Femmes, 1980.

Armani Barbara, « La production historiographique, journalistique et mémorielle sur les années de plomb », in M. Lazar et M.-A. Matard-Bonucci (dir.), *L'Italie des années de plomb : le terrorisme entre histoire et mémoire*, Paris, Autrement, 2010.

Ariza Tiburcio et François Coudray, *Les GARI – 1974 : la solidarité en actes*, Toulouse, éd. CRAS, 2013.

Aron R., *Introduction à la philosophie de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1981.

Association Internationale des Travailleurs, *Procès de l'AIT* [1870], Paris, EDHIS, 1968.

Atran S., *Talking to the Enemy: Religion, Brotherhood, and the (Un)Making of Terrorists*, Ecco, 2011.

Audi Robert, « On the Meaning and Justification of Violence », in Jerome A. Shaffer (dir.), *Violence*, New York, David McKay Company, 1971, p. 45-99.

Auriat Nadia, *Les défaillances de la mémoire humaine. Aspects cognitifs des enquêtes rétrospectives*, Paris, PUF-INED, 1996.

Baby Sophie, *Le mythe de la transition pacifique : Violence et politique en Espagne (1975-1982).* Nouvelle édition [en ligne], Madrid, Casa de Velázquez, 2013, http://books.openedition.org/cvz/734.

Bacqué Marie-Frédérique, « La fabrique du terroriste », *Études sur la mort*, 2/ 2006, n° 130, p. 61-69.

Baechler J., *Les Suicides*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

Bakounine Michel, *Catéchisme révolutionnaire*, 1865, https://www.marxists.org/francais/general/bakounine/works/1865/00/bakounine-cat.htm

Balan Jorge et Elizabeth Jelin, « La structure sociale dans la biographie personnelle », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. 69, (Juillet-Décembre 1980), p. 269-289.

Balestrini N. et P. Moroni, *L'orda d'oro. 1968-1977. La grande ondata rivoluzionaria e creativa, politica ed esistenziale*, Milan, Feltrinelli, 1988.

Ballen Ken, *Terrorists in Love: The Real Lives of Islamic Radicals*, New York, Free Press, 2011.

Balzerani Barbara, in Loredana Bianconi, « Do You Remember Revolution », documentaire, 1997.

Balzerani Barbara, *Camarade Lune*, éditions Cambourakis, 2017.

Bandura Albert, *Aggression: A social learning analysis*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall, 1973.

Basso L., *Critica marxista*, juillet-août 1965.

Batifoulier Philippe, Laurent Cordonnier et Yves Zenou, « L'emprunt de la théorie économique à la tradition sociologique », *Revue Économique*, n° 5, septembre 1992, p. 917-946.

Baudelot Christian et Michel Gollac, *Travailler pour être heureux. Le bonheur et le travail en France*, Paris, Fayard, 2003.

Baumann Bommi, *Tupamaros Berlin-Ouest ou Comment tout a commencé*, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1976.

Beaud S., « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'entretien 'ethnographique' », *Politix*, 35, 1996, p. 56-74.

Beaud S. et F. Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1997.

Beauvoir (de) Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, 1947.

Becker H.S., « Notes on the Concept of Commitment », *American Journal of Sociology*, 66, 1960, p. 32-40.

Becker Howard S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance* [1963], Paris, Métailié, 1985.

Becker Howard S., *Tricks of the Trade: How to Think about Your Research While You're Doing It*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Beernaert M.-A., « “Repentis” ou “collaborateurs de justice” : quelle légitimité dans le système pénal ? », *Droit et société*, 2003/3, n° 55, p. 696.

Begin Menachem, *The Revolt*, Londres, W.H. Allen, 1951.

Béjean Sophie, Fabienne Midy et Christine Peyron, « La rationalité simonienne : interprétations et enjeux épistémologiques », LATEC - Document de travail - Economie (1991-2003) 1999-14, novembre 1999, https://ideas.repec.org/p/lat/lateco/1999-14.html.

Benford R.D. et D.A. Snow, « Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization », *International Social Movement Reseach*, vol. 1, 1988 p. 197-217.

Benford R. D. et D. A. Snow, « Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment », *Annual Review of Sociology*, 26, 2000.

Benford R. D. et D. L. Valadez, « From Blood on the Grapes to Poison on the Grapes: Strategic Frame Changes and Resource Mobilization in the Farm Workers' Movement », communication à la conférence de l'American Sociological Association, San Francisco, 1998.

Benford Robert D. *et al.*, « Processus de cadrage et mouvements sociaux : présentation et bilan », *Politix*, 3, 2012, n° 99, p. 217-255.

Benedict Ruth, *Continuities and Discontinuities in Cultural Conditioning* [1938], Irvington Pub, 1993.

Benedict Ruth, *Patterns of Culture* [1934], Mariner Books, 2008.

Bennani-Chraïbi Mounia et Olivier Fillieule, « Pour une sociologie des situations révolutionnaires. Retour sur les révoltes arabes », Revue française de science politique, 2012/5, vol. 62, p. 767-796.

Benslama Fathi, *Un furieux désir de sacrifice. Le Surmusulman*, Paris, Seuil, 2015.

Bentham Jeremy, *Deontology or the Science of Morality*, 1834.

Benveniste E., *Problèmes de linguistique générale*, tome 2, Paris, Gallimard, 1974.

Berger Peter et Thomas Luckmann, *La construction sociale de la réalité* [1966], Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

Berkowitz L., « The frustration-aggression hypothesis: Examination and reformulation », *Psychological Bulletin*, 1989, 106, p. 59-73.

Berkowitz L., *Aggression: Its causes, consequences, and control*, New York, McGraw-Hill, 1993.

Berman Emanuel, « Valeurs et transferts dans l'étude psychanalytique du terrorisme et de la politique », *Le Coq-héron*, vol. 205, n° 2, 2011, p. 9-19.

Bermani Cesare, *Il nemico interno. Guerra civile e lotte di classe in Italia (1943-1976)*, Rome, Odradek, 1997.

Bertaux D., « L'approche biographique : sa validité méthodologique, ses potentialités », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, LXIX, 1980, p. 198-225.

Bertaux D., *Les récits de vie*, Paris, Nathan, 1997.

Berten A., *Déontologisme*, in M. Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale*, Paris, PUF, 1996, p. 477-483.

Betta Emmanuel, « Memorie in conflitto. Autobiografie della lotta armata », *Contemporanea*, XII, 4, octobre 2009, p. 673-701.

Bianconi Giovanni, *A mano armata. Vita violenta di Giusva Fioravanti*, Milan, Baldini & Castoldi, 1992.

Bianconi Loredana, « Do You Remember Revolution », documentaire, 1997.

Bidegain Eneko, *IK, Histoire d'une organisation politique armée* [2007], Ascain, Gatuzain, 2010.

Bigo Didier et Daniel Hermant, « La relation terroriste : cadre sociologique pour une approche comparatiste », *Études Polémologiques*, n° 3, 1988.

Birnbaum Pierre, « Mobilisations, structures sociales et types d'État », *Revue française de sociologie*, 24, 1983, p. 421-439.

Bjørgo Tore, *Racist and Right-Wing Violence in Scandinavia*, Oslo, Tano Aschehougs, 1997.

Bjørgo T. et J. Horgan (dir.), *Leaving Terrorism Behind. Individual and collective disengagement*, Londres et New York, Routledge, 2009.

Black D., « The Epistemology of Pure Sociology », *Law and Social Inquiry*, 20, 1995, p. 829-870.

Black Antony, *The history of Islamic political thought*, New York, Routledge, 2001.

Blincoe Nicholas *et al.* (eds.), *Peace Under Fire : Israel, Palestine, and the International Solidarity Movement*, Londres, Verso Book, 2004.

Blom Amélie, « Les "martyrs" jihadistes veulent-ils forcément mourir ?. Une approche émique de la radicalisation autosacrificielle au Pakistan », *Revue française de science politique*, 5/2011, vol. 61, p. 867-891.

Blumer Herbert G., « Collective Behavior », *in* R.E. Park, *An Outline of the Principles of Sociology*, New York, Barnes & Noble, 1939, p. 221-280.

Blumer H., « Collective Behavior » [1939], *in* A. McLung Lee (dir.), *Principles of Sociology*, New York, Barnes and Noble, 1953, p. 166-222.

Bobbio Luigi, *Storia di Lotta continua* [1979], Milan, Feltrinelli, 1988.

Bocca G., *Storia dell'Italia partigiana*, Bari, Laterza, 1966.

Bonelli Laurent, « De l'usage de la violence en politique », *Cultures & Conflits*, n° 81-82, printemps/été 2011, p. 7-16.

Boock Peter, « Im Schützengraben für die falsche Sache », *Der Spiegel*, 23/02/1981, p. 110-115, http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-14328242.html.

Borum Randy, « Radicalization into Violent Extremism I: A Review of Social Science Theories », *Journal of Strategic Security*, vol. 4, n° 4, 2011, p. 7-36.

Bosi Lorenzo, « Explaining Pathways to Armed Activism in the Provisional IRA, 1969-1972 », *Social Science History*, 36(3), 2012, p. 347-390.

Bosi Lorenzo et Donatella Della Porta, « Micro-mobilization into Armed Groups: Ideological, Instrumental and Solidaristic Paths », *Qualitative Sociology*, vol. 35, n° 4, 2012, p. 361-383.

Boudon R., *Le juste et le vrai*, Paris, Fayard, 1995.

Bouillet Marie-Nicolas, *Dictionnaire universel des Sciences, des Lettres et des Articles* [1860], Paris, Hachette, 1884.

Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Bourdieu Pierre, « Ce que parler veut dire », *Libération*, 19 octobre 1982.

Bourdieu Pierre, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 62/63, juin 1986, p. 69-72.

Bourdieu P., *Réponses*, Paris, Seuil, 1992.

Bourdieu P., *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994.

Bourdieu P., « Comprendre », in P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Seuil (Libre examen), 1998, p. 1389-1424.

Bourdin J.-C. *et al.*, « Introduction », in J.-C. Bourdin, F. Chauvaud, L. Gaussot et P.-H. Keller (dir.), *Faire justice soi-même*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

Bourricaud F., *L'individualisme institutionnel*, Paris, PUF, 1977.

Bourseiller Christophe, *Les Maoïstes, la folle histoire des gardes rouges français*, Paris, Plon, 1996.

Boutih Malek, « Génération radicale », rapport du député PS de l'Essonne, juin 2015.

Bouzar Dounia, « Les professionnels de la jeunesse face au discours radical musulman », *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 2/2007, n° 38, p. 125-139.

Bouzar D., *Comment sortir de l'emprise « djihadiste » ?*, Les éditions de l'atelier, 2015.

Braud Philippe (dir.), *La violence politique dans les démocraties européennes occidentales*, Paris, L'Harmattan, coll. « Cultures et conflits », 1993.

Braud Philippe, « La violence politique : repères et problèmes », *Cultures & Conflits*, 09-10, printemps-été 1993, mis en ligne le 16 janvier 2002. URL : http://conflits.revues.org/406

Bravo Anna, « Noi e la violenza. Trent'anni per pensarci », in *Genesis*, III, I, 2004.

Brochier H., « À propos de l'individualisme méthodologique : l'ouverture d'un débat », *Revue d'Économie Politique*, vol. 104, n° 1, janv-fév. 1994, p. 25-52.

Brockett Charles D., *Political movements and violence in Central America*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Bronner G., « Fanatisme, Croyance axiologique extrême et rationalité », *L'Année sociologique*, vol. 51, n°1, 2001, p. 137-160.

Bronner Gérald, *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*, Paris, Denoël, 2009.

Brown Donald E., *Human Universals*, New York, McGraw Hill, 1991.

Bufacchi V., « Two Concepts of Violence », *Political Studies Review*, vol. 3, 2005, p. 193-204.

Bufacchi V., « Violence by omission », in F. O'Murchadha (dir.), *Violence, Victims, Justifications*, Oxford, Peter Lang, 2006.

Bugnon Fanny, « De l'"agitation" au "terrorisme". Enjeux de la médiatisation de la violence révolutionnaire en France (1973-1986) », *Lien social et Politiques*, n° 68, 2012, p. 247-263.

Burgat François, « La génération Al-Qaeda. Les courants islamistes entre "dénominateur commun identitaire" et internationalisation de la résistance "islamique" », *Mouvements*, vol. 6, n° 36, 2004, p. 77-87.

Burger James A., « International humanitarian law and the Kosovo crisis: Lessons learned or to be learned », *International Review of the Red Cross*, vol. 82, n° 837, Mars 2000, p. 129-145.

Buskens V. et W. Raub, « Rational Choice Research on Social Dilemmas: Embeddedness Effects on Trust », in Rafael Wittek, Tom A. B. Snijders, Victor Nee (dir.), *The Handbook of Rational Choice Social Research*, Stanford (California), Stanford University Press, 2013, p. 113-150.

Campbell D. et M. Dillon (dir.), *The Political Subject of Violence*, Manchester, Manchester University Press, 1993.

Carli Ballola R., *La resistenza armata*, Milan, éd. del Gallo, 1965.

Casals Xavier, *La Transición española. El voto ignorado de las armas*, Barcelone, Pasado & Presente, 2016.

Casquete Jésus, *En el nombre de Euskal Herria, la religión politíca del nacionalismo vasco radical*, Madrid, Tecnos, 2009.

Catanzaro Raimondo (dir.), *La politica della violenza*, Bologne, Il Mulino, 1990.

Chalvidant Jean, *ETA, l'enquête*, Le Coudray-Macouard, éd. Cheminements, 2003.

Chamboredon Jean-Claude, « La délinquance juvénile, essai de construction d'objet », *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, 1971.

Chanial Philippe, « L'"ère altruiste" ou le socialisme selon Benoît Malon », *Revue du MAUSS*, vol. 1, n° 31, 2008, p. 155-174.

Charnay Jean-Paul, « Théorie stratégique de la praxis terroriste », *Cahiers de la Fondation pour les études de défense nationale*, supplément du n° 11, « Terrorisme et culture », 1981.

Chazel F., « Les ajustements cognitifs dans les mobilisations collectives : questions ouvertes et hypothèses », *in* R. Boudon, A. Bouvier, F. Chazel (dir.), *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997, p. 194-195.

Chazel F., « De la question de l'imprévisibilité des révolutions et des bonnes (et moins bonnes) manières d'y répondre », *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 126, n° 41, 2003, p. 125-136.

Clark Robert P., *The Basque Insurgents: ETA, 1952-1980*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.

Clausewitz K. (von), *De la Guerre* [1815], Paris, Éditions de Minuit, 1966.

Clutterbuck Lindsay, « The Progenitors of Terrorism: Russian Revolutionaries or Extreme Irish Republicans? », *Terrorism and Political Violence*, vol. 16, 2004, p. 154-81.

Coady Cathy A. J., « The Idea of Violence », *Journal of Applied Philosophy*, vol. 3, n° 1, 1986, p. 3-19.

Codaccioni Vanessa, « Expériences répressives et (dé)radicalisation militante », *Cultures & Conflits*, vol. 1, n° 89, 2013,p. 29-52.

Cohen Albert K., *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*, Glencoe (IL), Free Press, 1955.

Collard David, « Edgeworth's Propositions on Altruism », *Economic Journal*, vol. 85, 1975, p. 355-360.

Collovald A. et B. Gaïti, « Questions sur une radicalisation politique », in A. Collovald et B. Gaïti (dir.), *La démocratie aux extrêmes*, Paris, La Dispute, 2006, p. 19-45.

Colonomos A., *La morale dans les relations internationales : Rendre des comptes*, Paris, O. Jacob, 2005.

Comte Auguste, *Discours sur l'ensemble du Positivisme*, Paris, Carilian-Goeury, 1848.

Contamin Jean-Gabriel, « Le choix des armes : Les dilemmes pratiques d'un mouvement de doctorants et le modèle des avantages comparatifs », *Genèses*, 2/2005, n° 59, p. 4-24.

Corcuff Philippe, *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan, 1995.

Corcuff Philippe, « Frustrations relatives », in Olivier Fillieule *et al.*, *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) « Références », 2009, p. 242-248.

Cortéséro Régis, « Entre l'émeute et le ghetto. Quels cadres de socialisation politique pour les jeunes des banlieues populaires ? », *Éducation et sociétés*, vol. 1, n° 25, 2010, p. 65-81.

Crenshaw Martha, « The Psychology of Terrorism : An Agenda for the 21st Century », *Political Psychology*, vol. 21, 2, 2000, p. 405-420.

Crenshaw M., « Explaining Suicide Terrorism: A Review Essay », *Security Studies*, vol. 16, janv. 2007, p. 133-162.

Crenshaw M., *Explaining Terrorism: Causes, Processes and Consequences*, Londres, Routledge, 2011.

Crettiez X., *La violence ethno-nationaliste contre l'État. Les exemples basque et corse*, Paris, Université Paris 1, thèse de doctorat de troisième cycle en science politique, 1997.

Crettiez Xavier, « Les modèles d'appréhension du terrorisme », in *Les Cahiers de la sécurité intérieure*, n° 38, 2000, http://www.xaviercrettiez.typepad.fr/diffusion_du_savoir/comprendre_le_terrorisme/.

Crettiez Xavier, « "*High risk activism*" : essai sur le processus de radicalisation violente (première partie) », *Pôle Sud*, vol. 1, n° 34, 2011, p. 45-60.

Cuadros Daniela, « Répression, transition démocratique et ruptures biographiques », *Cultures & Conflits* [En ligne], 89 | printemps 2013, http://conflits.revues.org/18639.

Curcio Renato, *À visage découvert : entretiens avec Mario Scialoja*, Paris, Éditions Lieu commun, 1993.

Curcio Renato, *La mappa perduta*, Rome, Edizioni Sensibili alle foglie, 1994.

Curtin Deane et Robert Litke (dir.), *Institutional Violence*, Amsterdam, Rodopi, 1999.

Dajani Souad, « Nonviolent Resistance in the Occupied Territories: A Critical Reevaluation », in Stephen Zunes, Lester R. Kurz et Sarah Beth Asher (dir.), *Nonviolent Social Movements, A Geographical Perspective*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 52-74.

Daguzan Jean-François et Pascal Lorot, *Sécurité globale*, 2010, vol. 2, n° 12.

Dalla Chiesa Nando, « Del sessantotto e del terrorismo », *Il Mulino*, 1981.

Darwall Stephen, « Moore, Normativicy, and Intrinsic Value », *Ethics*, vol. 113, n° 3, 2003, p. 468-89.

Davenport C., « Introduction. Repression and Mobilization: Insights from Political Science and Sociology », in Christian Davenport, Carol Mueller et Hank Johnston (dir.), *Repression And Mobilization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, p. vii-xii.

David E., « Principes de droit des conflits armés », *Refugee Survey Quarterly*, Oct. 2003, vol. 22, n° 2/3, p. 475-475.

David-Jougneau Maryvonne, « Ulysse, médiateur ou comment sortir de la logique de la vengeance », *Droit et société*, 29, 1995, p. 11-24.

Davies James C., « Toward a Theory of Revolution », *American Sociological Review*, 27(1), 1962, p. 5-19.

Davies James C., « Aggression, Violence, Revolution, and War », in J. N. Knutson (dir.), *Handbook of Political Psychology*, San Fransisco (CA), Jossey-Bass, 1973, p. 234-260.

Debray Loïc *et al.*, *Paroles Directes. Légitimité, révolte et révolution : autour d'Action directe*, La Bussière, Acratie, 1990.

Dedieu François et Jean-Noël Jouzel, « Comment ignorer ce que l'on sait ? La domestication des savoirs inconfortables sur les intoxications des agriculteurs par les pesticides », *Revue française de sociologie*, 2015/1, vol. 56, p. 105-133.

Defalvard H., « Critique de l'individualisme méthodologique revu par l'économie des conventions », *Revue Économique*, n° 1, janv. 1992, p. 127-144.

De Groot Gerard J. (dir.), *Student Protest. The Sixties and After*, Oxford, Routledge, 1998.

De La Calle Luis et Ignacio Sanchez-Cuenca, « La selección de víctimas en ETA », *Revista Española de Ciencia Política*, n° 10, avril 2004, p. 53-79.

De La Calle Luis et Ignacio Sanchez-Cuenca, « The Production of Terrorist Violence: Analyzing Target Selection within the IRA and ETA », Working Paper, Instituto Juan March, n° 230, 2006.

De Nardo James, *Power in Numbers. The Political Strategy of Protest and Rebellion*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Della Porta Donatella (dir.), *Terrorisms in Italia*, Bologne, Il Mulino, 1984.

Della Porta D., *Il terrorismo di sinistra*, Bologne, Il Mulino, 1990.

Della Porta Donatella, *Social Movements, Political Violence and the State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Della Porta D., « Gewalt und die neue Linke », in Wilhelm Heitmeyer et John Hagan (dir.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden, Westdeutscher, 2002, p. 479-501.

Della Porta D., « Mouvements sociaux et violence politique », *in* X. Crettiez et L. Mucchielli (dir.), *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*, Paris, La Découverte, 2010, p. 271-291.

Della Porta Donatella, *Clandestine Political Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

Della Porta Donatella et Gianni Piazza, *Voices of the Valley, Voices of the Straits: How Protest Creates Communities*, Oxford, Berghahn Books, 2008.

Della Porta D., « Leaving underground organizations: a sociological analysis of the Italian case », in T. Bjørgo et J. Horgan (dir.), *Leaving Terrorism Behind: Individual and Collective Disengagement*, Londres, Routledge, 2009, p. 66-87.

Della Porta D. et D. Rucht, « Left-Libertarian Movements in Context : Comparing Italy and West Germany, 1965-1990 », in C. J. Jenkins et B. Klandermans (dir.), *The Politics of Social Protest. Comparative Perspectives on State and Social Movements*, Minnesota, Univ. Press of Minnesota, 1995, p. 229-272.

Delmotte Florence, « Max Weber : comprendre et expliquer », in Alain Boyer *et al.* (dir.), *Explication - Compréhension. Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003, p. 35-50.

Delori Mathias, « Humanitarian violence. How Western airmen kill and let die in order to make live », *Critical Military Studies*, 2017/2018.

Delorme R., « Agir en situation complexe », Communication aux journées de l'ICAD (Institut des Cadres Dirigeants), Paris, 3-5 février 1998.

Demant F., M. Slootman, F. J. Buijs et J. Tille, « Decline and disengagement. An analysis of processes of deradicalisation », Amsterdam, IMES Report Series, 2008.

Demazière Didier, « À qui peut-on se fier ? Les sociologues et la parole des interviewés », *Langage et société*, 2007a, vol. 3, n° 121-122, p. 85-100.

Demazière Didier, « Quelles temporalités travaillent les entretiens biographiques rétrospectifs ? », *Bulletin de méthodologie sociologique*, 93 | 2007b, p. 5-27.

Demazière Didier, « L'entretien biographique comme interaction négociations, contre-interprétations, ajustements de sens », Langage et société, 2008/1, n° 123, p. 15-35.

Devji Faisal, *The Terrorist in Search of Humanity. Militant Islam and Global Politics*, Londres, Hurst, 2008.

Dewey J., « Force, Violence and Law » et « Force and Coercion », in Jo Ann Boydston (dir.), John Dewey, *The Middle Works, 1899-1924*, vol. 10: 1916-1917, Carbondale (IL), Southern Illinois University Press, 1980, p. 211-215 et p. 244-251.

Diani Mario, « Linking Mobilization Frames and Political Opportunities », *American Sociological Review*, 61, 1996, p. 1053-1069.

Diani M. et D. McAdam (dir.), *Social Movements and Networks. Relational Approaches to Collective Action*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Diego Gambetta, « Can We Make Sense of Suicide Missions ? », in Diego Gambetta (dir.), *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 259-300.

Dillon M. et J. Reid, *The liberal way of war: Killing to make life live*, Londres et New York, Routledge, 2009.

Dilthey Wilhelm, *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften* [1896], in W. Dilthey, *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte : Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, (Gesammelte Schriften, vol. V), Stuttgart-Göttingen, Teubner-Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, p. 241-316.

DiMaggio Paul et Walter Powell, « Introduction », in P. DiMaggio et W. Powell (dir.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1991, p. 1-38.

Dobry Michel, *Sociologie des crises politiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 1986.

Dobry M., « Le politique dans ses états critiques : retour sur quelques aspects de l'hypothèse de continuité », in M. Bessin, C. Bidart et M. Grossetti (dir.), *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, Paris, La Découverte, 2010, p. 64-88.

Dorlin Elsa, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

Dubar, Claude, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin, 1996.

Dubet, François, « Conduites marginales des jeunes et classes sociales », *Revue Française de sociologie*, vol. 28, n° 2, Avril-Juin 1987, p. 265-286.

Dubet F., *Injustices. L'expérience des inégalités au travail*, Paris, Seuil, 2006.

Dubet F. et D. Martuccelli, « Théories de la Socialisation et définitions sociologiques de l'école », *Revue française de sociologie*, 37(4), 1996, p. 511-535.

Dubuisson Aurélien, *Action Directe, les premières années*, Montreuil, Libertalia, 2018.

Dumont Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

Duriez B. et F. Sawicki, « Réseaux de sociabilité et adhésion syndicale : le cas de la CFDT », *Politix*, 63, 2003, p. 17-57.

Durkheim Émile, *Le suicide* [1897], Paris, PUF, 2007.

Durkheim É., « La détermination du fait moral » [1906], in É. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, Alcan, 1924.

Edgeworth F., *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Sciences*, Londres, Kegan Paul, 1881.

Eide Kjell, « Note on Galtung's Concept of "Violence" », *Journal of' Peace Research*, vol. 8, 1971.

Eichler Jan, « La guerre globale contre le terrorisme et ses conséquences pour les relations euro-americaines », Revue internationale et stratégique, vol. 63, n° 3, 2006, p. 7-18.

Eisinger Peter K., « The Conditions of Protest Behavior in American Cities », *American Political Science Review*, vol. 67, 1973, p. 11-28.

Elias Norbert, *Logiques de l'exclusion* [1965] Paris, Fayard, 1997.

Elorza Antonio (dir.), *ETA, une histoire* (Titre original : *La Historia de ETA*), Paris, Editions Denoël, 2002.

Elsaesser Thomas, *Terrorisme, mythe et représentations. La RAF, de Fassbinder aux T. shirts Prada-Meinhof*, La Madeleine, éd. Tausend Augen, 2005.

Elster Jon, « Motivations and Beliefs in Suicide Missions », in Diego Gambetta, *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Elster Jon, *Le désintéressement. Traité critique de l'homme économique I*, Paris, Seuil, 2009.

Emane Augustin, « La santé au travail sous l'angle de la protection et de la réparation des risques professionnels », *Revue Française des Affaires sociales*, 2/2008, n° 2-3, p. 279-300.

Engels Friedrich et Karl Marx, *Manifeste du Parti communiste* [1848], Paris, GF-Flammarion, 1999.

Engene Jan Oskar, *Terrorism In Western Europe: Explaining The Trends Since 1950*, Cheltenham, Edward Elgar, 2004.

Erickson Bonnie H., « Secret Societies and Social Structures », *Social Forces*, 60, 1981, p. 188-210.

Evans John H., « Multi-Organizational Fields and Social Movement Organization Frame Content: The Religious Pro-Choice Movement », *Sociological Inquiry*, 67, 1997.

European Commission's Expert Group on Violent Radicalisation, *Radicalisation Processes Leading to Acts of Terrorism*, 2008, http://www.fhs.se/documents/externwebben/forskning/centrumbildningar/cats/2008/expert%20group%20report%20violent%20radicalisation%20final.pdf.

Eyerman R., « How social movements move: Emotions and social movements », in H. Flam et D. Kings (dir.), *Emotions and Social Movements*, Londres, Routledge, 2005, p. 41-57.

Fangen K., « Right-Wing Skinheads- Nostalgia and Binary Oppositions », *Young*, 6, n° 3, 1998, p. 33-49.

Fanon Franz, *Les Damnés de la terre* [1961], Paris, Gallimard, 1991.

Faranda Adriana, in Bianconi Loredana, « Do You Remember Revolution », documentaire, 1997.

Fare I. et F. Spirito, *Mara et les autres*, Milan, Feltrinelli, 1982.

Fasanella Giovanni et Franceschini Alberto, *Brigades rouges : L'histoire secrète des BR racontée par leur fondateur*, Paris, Éditions Panama, 2005.

Fassin Didier, *La Force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, Paris, Seuil, 2011.

Fehr Ernst et Herbert Gintis, « Human Motivation and Social Cooperation: Experimental and Analytical Foundations », *Annual Review of Sociology*, vol. 33, n° 1, 2007, p. 43-64.

Felices-Luna M., « Déviance et politique : la carrière des femmes au sein de groupes armés contestataires », *Déviance et Société*, n° 2, vol. 32, 2008, p. 163-185.

Ferracuti Franco et Francesco Bruno, « Psychiatric aspects of terrorism in Italy », *in* I. L. Barak-Glantz et C. R. Huff (dir.), *The mad, the bad and the diffferent: Essays in honor of Simon Dinitz*, Lexington (MA), Lexington Books, 1981.

Ferree Myra M., W. A. Gamson, J. Gerhards et D. Rucht, « Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies », *Theory and Society*, vol. 31, 2002, p. 289-324.

Fillieule Olivier, *Stratégies de la rue. Les manifestations en France*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

Fillieule O., « Dynamics of Commitment in the Sector Known as "Solidarity": Methodological Reflections Based on the Case of France », *in* M. Giugni et F. Passy (dir.), *Solidarity Movements*, Rowman & Littlefield Pub, New York et Oxford, 2001a, p. 51-66.

Fillieule O., « Post-scriptum : propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel », *Revue française de science politique*, vol. 51, 2001b, p. 199-215.

Fillieule Olivier, « Some Elements of an Interactionnist Approach to Political Disengagement », *Social movement studies*, 2010, vol. 9, n° 1, p. 1-15.

Fillieule Olivier, Éric Agrikoliansky et Isabelle Sommier, *Penser les mouvements sociaux conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 2010.

Finlay Christopher, « How to do things with the word 'terrorist' », *Review of International Studies*, 35(4), 2009, p. 751-774.

Flam H., « Anxiety and Successful Oppositional Construction of Societal Reality: The Case of KOR », *Mobilization*, 1, 1996.

Flam H., « Emotions' map: a research agenda », in H. Flam et D. Kings (dir.), *Emotions and Social Movements*, Londres, Routledge, 2005, p. 19-41.

Foote N. N., « Identification as a basis for a theory of motivation », *American Sociological Review*, 16, 1951, p. 14-21.

Forsé M., et M. Parodi, *La priorité du juste*, Paris, PUF, 2004.

Forsé M., et Parodi M., *Une théorie empirique de la justice sociale*, Paris, Hermann, 2010.

Fraction Armée Rouge, « Construire l'armée rouge », 5 juin 1970, http://etoilerouge.chez-alice.fr/docrevinter/allemagne17.html. [Consulté le 29 juin 2019.]

Franceschini Alberto, Pier Vittorio Buffa et Franco Giustolisi, *Mara, Renato e io: storia dei fondatori delle BR*, Milan, Mondadori, 1988.

Francisco Ronald A., « The Dictator's Dilemma », in Christian Davenport, Carol Mueller et Hank Johnston (dir.), *Repression And Mobilization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, p. 58-83.

Frazer Elizabeth et Kimberly Hutchings, « Argument and Rhetoric in the Justification of Political Violence », *European Journal of Political Theory*, vol. 6, n° 2, April 2007, p. 180-199.

Friedland N., *Becoming a terrorist: Social and individual antecedents. In Terrorism: Roots, impact, responses*, edited by L. Howard, New York, Praeger, 1992.

Gabriel Nicole, « État de droit, violence et poésie dans l'Allemagne des années de plomb. L'exemple de Peter-Paul Zahl », in G. Gargiulo et O. Seul (dir.), *Terrorismes : l'Italie et l'Allemagne à l'épreuve des années de plomb (1970-1980). Réalités et représentations du terrorisme*, Paris, éd. Michel Houdiard, 2008, p. 122-149.

Galante Severino, « Alle origini del partito armato », *Il Mulino*, May-June 1981, vol. 30, n° 275, p. 44-47.

Gallego Ferran, *El mito de la transición. La crisis del franquismo y los orígenes de la democracia (1973-1977)*, éd. Crítica, Barcelone, 2008.

Galli Giorgio, *Storia del partito armato, 1968-1982*, Milan, Rizzoli, 1986.

Gallinari Prospero, *Un contidano nella metropolis. Ricordi di un militante delle Brigate rosse*, Milan, Bompiani, 2006.

Galtung J., « Violence, Peace and Peace Research », *Journal of Peace Research*, 6, 1969, p. 167-191.

Galtung Johan, « Gewalt, Frieden und Friedenforschung », in Dieter Senghaas (dir.), *Kristische Friedenforschung*, Francfort, Suhrkamp, 1971, p. 55-104.

Gambetta Diego, *Making Sense of Suicide Missions*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Gamson W. et D. Meyer, « Framing Political Opportunity », in D. McAdam, J. McCarthy, et M. Zald (dir.), *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 275-290.

Gargiulo G., « Frapper au cœur. Considérations sur la notion de cible de la violence extrême », in G. Gargiulo et O. Seul (dir.), *Terrorismes : l'Italie et l'Allemagne à l'épreuve des années de plomb (1970-1980). Réalités et représentations du terrorisme*, Paris, éd. Michel Houdiard, 2008, p. 275-335.

Garver N., « What Violence Is », in J. Rachels et F. Tillman (dir.), *Philosophical Issues. A Contemporary Introduction*, Londres, Harper Row, 1972.

Genet Jean, « Violence et brutalité », 2 septembre 1977, http://lesmaterialistes.com/violence-brutalite-jean-genet-septembre-1977.

Giddens Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.

Giddens A., *La constitution de la société* [1984], Paris, PUF, 1987.

Giddens A., *Modernity and self-identity*, Cambridge, Polity, 1991.

Ginkel John et Alastair Smith, « So You Say You Want a Revolution: A Game Theoretic Explanation of Revolution in Repressive Regimes », *Journal of Conflict Resolution*, 1999, 43, p. 291-316.

Ginsborg Paul, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, Turin, Einaudi, 1989.

Giraud Isabelle, « Radicalisation et présence des jeunes dans la Marche mondiale des femmes : un processus de construction de nouvelles formes de radicalités féministes contemporaines », *Lien social et Politiques*, n° 68, 2012, p. 63-78.

Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

Giugni Marco, *Entre stratégie et opportunité : Les nouveaux mouvements sociaux en Suisse*, Genève, Broschiert, 1995.

Giugni M. et F. Passy (dir.), *Political Altruism? Solidarity Movement in International Perspective*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2001.

Glaser Barney G., *Theoretical Sensitivity*, San Francisco, University Press, 1978.

Goffman E., *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday Anchor Books, 1956.

Goffman Erving, *Encounters*, New York, Bobbs-Merrill Company, 1961.

Goffman E., *Frame Analysis: An Essay on the Organization of the Experience*, New York, Harper Colophon, 1974a.

Goffman Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Minuit, 1974b.

Goffman E., *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Éd. de Minuit, 1975.

Goffman E., « The Interaction Order », *American Sociological Review*, vol. 48, n° 1, Fev. 1983, p. 1-17.

Goffman E., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.

Goodwin Jeff, « What Do We Really Know About (Suicide) Terrorism? », *Sociological Forum*, 21, 2006, p. 315-330.

Goodwin J., J. Jaspers et F. Polletta, *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.

Gould R.V., « Multiple Networks and Mobilization in the Paris Commune, 1871 », *American Sociological Review*, 56, 1991, p. 716-729.

Gould Roger V., *Insurgent Identities: Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Graham Hugh Davies et Ted Gurr, *Violence in America*, New York, Signet Books, 1969.

Garver Newton, « What Violence Is », *in* J. Rachels et F. Tillman (dir.), *Philosophical Issues. A Contemporary Introduction*, Londres, Harper Row, 1972.

Gray Glenn J., « The Enduring Appeals of Battle », *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, New York, 1970.

Grawitz Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Précis Dalloz, 9e éd., 1993.

Grojean Olivier, « Les répertoires du conflit kurde », in Gilles Dorronsoro (dir.), *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régimes sécuritaires*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 167-182.

Gronow Jukka et Jorma Hilppô, « Violence, Ethics and Politics », *Journal of Peace Research*, vol. 7, 1970, p. 311-320.

Grundy Kenneth W. et Michael A. Weinstein, *The Ideologies of Violence*, Columbus (OH), Merrill, 1974.

Gueniffey Patrice, *La Politique de la Terreur : Essai sur la violence révolutionnaire, 1789-1794*, Paris, Gallimard, TEL, 2003.

Guibet Lafaye Caroline, « Quelle politique fiscale ? », *in* M. Forsé et O. Galland (dir.), *Les Français face aux inégalités et à la justice sociale*, Paris, Colin, 2011, p. 216-225.

Guibet Lafaye Caroline, *Le juste et l'inacceptable. Les sentiments d'injustice contemporains et leurs raisons*, Paris, Presses Universitaires Paris Sorbonne (PUPS), coll. L'intelligence du social, 2012.

Guibet Lafaye Caroline, « Légitimation sociale et intériorisation de la domination », *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, Université de la Compplutense de Madrid, Madrid, vol. 7, n° 1, 2013, p. 57-82.

Guibet Lafaye C., « Juger de la société française et de ses inégalités », *Res Cogitans : Journal of Philosophy*, Université du Sud Danemark, Odense (Danemark), 2014.

Guibet Lafaye Caroline, « Pour une typologie des médecins psychiatres », *L'Information Psychiatrique*, John Libbey Eurotext, Montrouge (France), 2016a, p. 1-13.

Guibet Lafaye Caroline, « Quelle éthique pour quels psychiatres ? », *Sociologie*, Paris, PUF, n°2, vol. 7, 2016b, p. 169-186.

Guibet Lafaye C., « Interprétations politiques de la causalité terroriste », *Métabasis.it*, Frammenti 3, XI, n° 21, Univ. Insubria – Varese (Italie), mai 2016c, DOI: 10.7413/18281567079. http://www.metabasis.it/articoli/21/21_Guibet%20Lafaye.pdf

Guibet Lafaye C., « Portraits de terroristes. Décrire et juger plutôt que comprendre : l'action politique violente vue par la presse », *Communication*, 34/2, Laval (Canada), Université de Laval, 2017a, p. 1-32.

Guibet Lafaye Caroline, « "Choc moral", émotion, violence : la violence politique est-elle le fruit de la colère ? », *Klesis*, Centre de Recherches Interdisciplinaires en Sciences humaines et Sociales (CRISES) de Montpellier, 37, 2017b, p. 62-91.

Guibet Lafaye Caroline, « Engagement radical, extrême ou violent : Basculement ou "continuation" de soi ? », *Sens public*, Université de Montréal, Canada, 2017c, http://sens-public.org/article1254.html, p. 1-42.

Guibet Lafaye C., « Légitimer, rationaliser, expliquer la violence politique. Rationaliser la violence politique », *Sociologie et sociétés*, Presses de l'Université de Montréal, Canada, 2017d.

Guibet Lafaye C., « "Comment peuvent-ils ne pas s'engager ?" Comprendre l'engagement de l'extrême gauche non partisane », *Participations*, n° 2/97, 2018, p. 163-198.

Guibet Lafaye C., « "Ce qui est intolérable, il ne faut pas le tolérer" : Sentiments d'injustice et usage de la violence illégale », in Hayet Moussa et Imed Melliti (dir.), *Injustices. Pour une sociologie du bien commun et des frustrations*, Tunis, Karthala, 2019. [À paraître] https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01523508v3

Gunaratna Rohan, *Inside Al Qaeda: global network of terror*, New York, Columbia University Press, 1999.

Gurr Ted Robert, *Why Men Rebel ?*, Princeton, Princeton University Press, 1970.

Gurr Ted, « Ethnic Warfare on the Wane », *Foreign Affairs*, vol. 79, n° 3, mai-juin, 2000.

Gurvitch Georges, *Morale théorique et science des mœurs*, Paris, Alcan, 1973.

Habermas Jürgen, *De l'éthique de la discussion* [1991], Paris, Cerf, 1992.

Hafez Mohammed, « From Marginalization to Massacres: A Political Process Explanation of GIA Violence in Algeria, *in* Q. Wiktorowicz (dir.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approa*ch, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2004.

Hairgrove Franck et Douglas M. Maclead, « Circles Drowing Toward High Risk Activism », *Studies in Conflict and Terrorism*, n° 31, 2008, p. 399-411.

Hamilton Carrie, *Women and ETA, the gender politics of radical basque nationalism*, Manchester, Manchester University Press, 2007.

Hannerz U., *Explorer la ville*, Paris, Minuit, 1983.

Hardin Russell, *One for All: The Logic of Group Conflict*, Princeton, Princeton University Press, 1995.

Harsanyi J. C., « Cardinal welfare, individualistic ethics, and interpersonal comparisons of utility », *Journal of Political Economy*, vol. 63, 1955, p. 309-321.

Hegel Georg W.F., *Phénoménologie de l'esprit* [1807], 2 tomes, Paris, Aubier, 1941.

Hegghammer Thomas, « Combattants saoudiens en Irak : modes de radicalisation et de recrutement », *Cultures & Conflits* [En ligne], 64 | hiver 2006, http://conflits.revues.org/2128, mis en ligne le 5 mars 2007.

Heinich Nathalie, « Objets, problématiques, terrains, méthodes : pour un pluralisme méthodique », *Sociologie de l'Art*, 2006/2 (OPuS 9 & 10), p. 9-27.

Heintz M., « Principes éthiques *a priori* et justifications *a posteriori* », *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, vol. 26, 2015/4, p. 57-73.

Heitmeyer Wilhelm, « Populisme d'extrême droite au sein de la population, développements sociétaux et violence d'extrême droite », *in* X. Crettiez et L. Mucchielli (dir.), *Les violences politiques en Europe. Un état des lieux*, Paris, La Découverte, 2010, p. 67-85.

Held Virginia, « Legitimate Authority in Non-state Groups Using Violence », *Journal of Social Philosophy*, vol. 36, n° 2, 2005, p. 175-193.

Herskovits Melville J., *Cultural Relativism Perspectives in Cultural Pluralism*, New York, Random House, 1972.

Higgins Rosalyn, « The General International Law of Terrorism », *in* Maurice Flory et Rosalyn Higgins (dir.), *Terrorism and International Law*, Londres, Routledge, 1997.

Hirschman Albert O., *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States* [1970], Harvard, Harvard University Press, 1990.

Hirschman A.O., « Against Parsimony: three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse », *American Economic Review*, vol. 74, n° 2, 1984, p. 89-96.

Hobbes Thomas, *Léviathan* [1651], Paris, Dalloz, 1999.

Hoffman Bruce, *Inside Terrorism*, New York, Columbia University Press, 1998.

Holmes Robert L., « The Concept of Physical Violence in Moral and Political Affairs », *Social Theory and Practice*, 2(4), 1973, p. 388-403.

Honderich Ted, *Violence for Equality. Inquiries in Political Philosophy*, Londres, Routledge, 1989.

Honneth A., « Capitalisme et réalisation de soi : les paradoxes de l'individuation », *La société du mépris* [2000], Paris, La Découverte, 2006.

Horgan John, « De-radicalisation or Disengagement? A Process in Need for Clarity and a Counterterrorism Initiative in Need of Evaluation », *Perspectives on Terrorism*, vol. 2, n° 4, 2008, p. 3-8.

Horgan J., *Walking away from terrorism*, Londres, Routledge, 2009.

Huberman A. M. et B. M. Miles, *Analyse des données qualitatives : recueil de nouvelles méthodes*, Bruxelles, De Boeck, 1991.

Huët Romain, « Quand les "malheureux" deviennent des "enragés" : ethnographie de moudjahidines syriens (2012-2014) », *Cultures & Conflits*, n° 97, printemps 2015, p. 31-75.

Hughes Everett, *Men and their Work*, Glencoe, IL, Free Press, 1958.

Hughes Everett, *Le regard sociologique*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1996.

Hurd Ian, « Legitimacy and Authority in International Politics », *International Organization,* 53/2, 1999.

Hutchings K., « Simone de Beauvoir and the Ambiguous Ethics of Political Violence », *Hypatia,* 22/3, 2007.

Ibarra Güel Pedro, *La evolución estratégica de ETA (1963-1987)* [1987], San Sébastian, Kriselu, 1989.

Isambert François-André, Paul Ladrière et Jean-Paul Terrenoire, « Pour une sociologie de l'éthique », *Revue française de sociologie*, vol. 19, n° 3, 1978, p. 323-339.

Israël M., T. Lyons et C. Mason, « Women, Resistance and Africa: the Role of Women in the Zimbabwean, South African and Eritrean Armed Struggles, *Humanity and Society*, vol. 26, n° 3, 2002, p. 196-213.

Itçaina Xabier, *Les virtuoses de l'identité : religion et politique en Pays Basque*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

Iula Emanuele, « La médiation pour retisser les fils du temps », *Revue Projet*, vol. 3, n° 340, 2014, p. 55-58.

Iveković Rada, « Terror/isme comme politique ou comme hétérogénéité. Du sens des mots et de leur traduction », *NAQD*, vol. 1, n° 24, 2007, p. 139-174.

Jackson Richard, « In Defence of "Terrorism" : Finding a Way Through a Forest of Misconceptions », *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, vol. 3, 2011.

Jaffro Laurent, « Éthique et morale », in D. Kambouchner, *Notions de philosophie*, Paris, Gallimard, 1995, p. 221-303.

Jäger Herbert, « Die individuelle Dimension terroristischen Handelns », in Herbert Jäger, Gerhard Schmidtchen et Liselotte Süllwold (dir.), *Lebenslaufanalysen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1981, p. 120-174.

Jaime-Jiménez Oscar et Fernando Reinares, « The Policing of Mass Demonstrations in Spain », in Donatella Della Porta et Herbert Reiter (dir.), *The Policing Protest: The Control of Mass Demonstrations in Western Democracies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998, p. 166-187.

Jauregui Bereciartu Gurutz, *Ideología y estrategia política de ETA: Análisis de su evolución entre 1959 y 1968*, Madrid, éd. Siglo XXI, 1981.

Jauregui Bereciartu Gurutz, « National Identity and Political Violence in the Basque Country », *European Journal of Political Research*, 14, 1986, p. 587-605.

Jenkins R., *Social identity*, Londres, Routledge, 1996.

Jenkins J. Craig et Charles Perrow, « Insurgency of the Powerless: Farm Worker Movements (1946-1972) », *American Sociological Review*, vol. 42, n° 2, 1977, p. 249-268.

Johnston Hand et D. A. Snow, « Subcultures and the Emergence of the Estonian Nationalist Opposition (1945-1990) », *Sociological Perspectives*, vol. 41, 1998, p. 473-497.

Jonas Hans, *Le principe responsabilité : une éthique pour la civilisation technologique* [1979], Paris, Le Cerf, 1991.

Jongerden Joost, « Making sense: Research as active engagement », *Kurdish Studies*, vol. 4 n° 1, 2016, p. 94-104.

Kahneman D. et A. Tversky (dir.), *Judgment under Uncertainty. Heuristics and Biases*, New York, Cambridge University Press, 1982.

Kant Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?* [1784], Paris, Classiques Larousse, 2013.

Kant E., *Fondation de la métaphysique des mœurs* [1785], Ak IV, in *Œuvres philosophiques*, t. II, Paris, Gallimard, 1985.

Kant E., *Sur la question mise au concours par l'Académie royale des sciences pour l'année 1791 : quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff ?* [1791], in *Œuvres philosophiques*, t. III, *Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 1213-1291.

Kant E., *La Religion dans les limites de la simple raison* [1793], Ak VI, in *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, 1986.

Kant E., *Doctrine du droit* [1796], in *Métaphysique des mœurs*, Paris, Vrin, 1988.

Kant E., *Théorie et pratique. D'un prétendu droit de mentir par humanité* [1797], Paris, Garnier Flammarion, 1993.

Kapitan Tomis et Erich Schulte, « The rhetoric of 'terrorism' and its consequences », *Journal of Political and Military Sociology*, 30(1), 2002, p. 172-196.

Kaase Max et Friedhelm Neidhardt, « Politische Gewalt und Repression - Ergebnisse von Bevölkerungsfragen », vol. IV, *in* H.D. Schwind et J. Bauman (dir.), *Ursachen, Prävention und Kontrolle von Gewalt. Analysen und Vorschlage der Unabhängigen Regierungskommission zur Verhinderung und Bekämpfung von Gewalt* (Gewaltkommission), Berlin, Dunker et Humblot, 1990.

Kaufmann Jean-Paul, *L'entretien compréhensif*, Paris, Nathan, 1996.

Kaufmann Jean-Claude, *Le cœur à l'ouvrage*, Paris, Nathan, 1997.

Kaufmann Jean-Claude, *Sociologie du couple*, Paris, PUF, 2003.

Keane J., *Reflections on Violence*, Londres, Verso, 1996.

Khosrokhavar Farhad, *Quand Al-Qaïda parle. Témoignages derrière les barreaux*, Paris, Grasset, 2006.

Khosrokhavar F., « De la terreur au terrorisme », La pensée de midi, vol. 31, n° 2, 2010, p. 185-199.

Khosrokhavar F., « Les trajectoires des jeunes jihadistes français », *Études*, 2015/6 (juin), p. 33-44.

Kitschelt Herbert, « Political Opportunity Structures and Protest: Anti-Nuclear Movements in Four Democracies », *British Journal of Political Science*, 16, p. 57-85.

Klandermans Bert et Nonna Mayer (dir.), *Extreme Right Activists in Europe. Through the magnifying glass*, Oxford, Routledge, 2006.

Klandermans Bert et Cornelis van Stralen (dir.), *Movements in Times of Democratic Transition*, Philadelphie, Temple University Press, 2015.

Klaus A., *Aktivitäten und Verhalten inhaftierter Terroristen* [1983], Bonn, Bundesministerium des Innern, 1985.

Klein Hans-Joaquim, *La mort mercenaire. Témoignage d'un ancien terroriste ouest-allemand*, Paris, Seuil, 1980.

Koopmans R. et J.W. Dyvendak, « The Political Construction of the Nuclear Energy Issue and Its Impact on the Mobilization of Anti-Nuclear Movements in Western Europe », *Social Problems*, 42, 1995.

Koopmans Ruud et Susan Statham, « Discursive Opportunities and the Evolution of Right - Wing Violence in Germany », *American Journal of Sociology*, vol. 110, n° 1 (July 2004), p. 198-230.

Koubi Geneviève, « Penser le *droit de résistance à l'oppression* dans les sociétés démocratiques contemporaines », in P.-Alain Perrouty (dir.), *Obéir et désobéir. Le citoyen face à la loi*, Univ. de Bruxelles, ULB, 2000, p. 121-146.

Kraushar Wolfgang, « À l'ombre de la Fraction Armée Rouge. Genèse des cellules révolutionnaires », in G. Gargiulo et O. Seul (dir.), *Terrorismes: l'Italie et l'Allemagne à l'épreuve des années de plomb (1970-1980). Réalités et représentations du terrorisme*, Paris, éd. Michel Houdiard, 2008, p. 122-149.

Kriesi Hanspeter, « The Political Opportunity Structure of New Social Movements », in C. J. Jenkins et B. Klandermans (dir.), *The Politics of Social Protest*, Londres, UCL, 1995, p. 167-198.

Kriesi H., R. Koopmans, J.W. Duyvendak, M. Giugni, *New social movements in western Europe*, Londres, UCL Press, 1995.

Kropotkine Pierre, *Morale Anarchiste* [1889], Paris, éd. Mille et une nuits, 2004.

Kropotkine Pierre, *L'Entraide* [1919], Antony, TOPS-Trinquier, 2002.

Kropotkine Pierre, *Éthique* [1921] Antony, TOPS-Trinquier, 2002.

Kropotkine Pierre, *Aux jeunes gens*, Paris, Librairie sociale, 1922.

Krutwig Sagredo Federico, *Vasconia : estudio dialéctico de una nacionalidad*, Buenos Aires, Norbait, 1963.

Kurzman C., « Structural Opportunities and Perceived Opportunities in Social-Movement Theory: Evidence from the Iranian Revolution of 1979 », *American Sociological Review*, 61, 1996, p. 153-170.

L'Heuillet Hélène, *Aux sources du terrorisme. De la petite guerre aux attentats-suicides*, Paris, Fayard, 2009.

Lacroix Isabelle, « Les femmes dans la lutte armée au Pays basque », *Champ pénal*, vol. VIII | 2011, mis en ligne le 11 juin 2011, http://champpenal.revues.org/8076.

Lacroix Isabelle, « "C'est du vingt-quatre heures sur vingt-quatre !". Les ressorts du maintien de l'engagement dans la cause basque en France », *Politix*, 2013/2, n° 102, p. 35-61.

Laïdi Ali, *Comment la mondialisation a accouché du terrorisme*, Paris, Calmann-Lévy, 2006.

Ladd John, « The Idea of Collective Violence », in J. Brady et N. Garver (dir.), *Justice, Law and Violence*, Philadelphia (PA), Temple University Press, 1991.

Lamine Anne-Sophie, « Les croyances religieuses : entre raison, symbolisation et expérience », *L'Année sociologique*, 2010/1, vol. 60, p. 93-114.

Laqueur Walter et Barry Rubin (dir.), *The Israel-Arab Reader*, New York, Penguin, 2001.

Larzillière Pénélope, « Fermeture ou transformation des "possibles protestataires" ? : l'évolution de l'engagement politique dans les Territoires palestiniens », in *Israël Palestine : les enjeux d'un conflit*, Paris, CNRS Éditions, 2010, p. 195-207.

Laurens Sylvain, « "'Pourquoi' et 'comment' poser les questions qui fâchent ?". Réflexions sur les dilemmes récurrents que posent les entretiens avec des "imposants" », *Genèses*, 2007/4, n° 69, p. 112-127.

Laval C., *L'homme économique. Essai sur les racines du néolibéralisme*, Paris, Gallimard, NRF Essais, 2007.

Lawler P., *A Question of Values: Johan Galtung's Peace Research*, Boulder (CO), Lynne Rienner, 1995.

Lazar Marc, « Le terrorisme en Italie et en France. Questions de recherche », Vingtième Siècle. Revue d'histoire, 2017/2, n° 134, p. 37-50.

Le Flanchec Alice « Médiation, autonomie et justice procédurale », *Négociations*, 2/2006, n° 6, p. 113-126.

Lebœuf Aline, « Les conflits fluides : concepts et scénarios », *Politique étrangère*, 3/2005 (Automne), p. 625-638.

Leclercq C., « Histoires d'"ex". Une approche socio-biographique du désengagement des militants du Parti communiste français », thèse pour le doctorat de science politique, Institut d'études politiques, Paris, 2008.

Lee Steven, « Poverty and Violence », *Social Theory and Practice*, 22(1), 1996, p. 67-82.

Lefort Claude, *Essai sur le politique : XIX-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1986.

Lénine [Vladimir Illitch Oulianov], *Que faire ?*, 1902, https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/19020200.htm.

Lentillon-Kaestner Vanessa, « Les élèves de second degré face à l'évaluation en éducation physique et sportive », *Staps*, vol. 1, n° 79, 2008, p. 49-66.

Leroy Max, *Emma Goldman. Une éthique de l'émancipation*, éd. Atelier de création libertaire, 2014.

Lévi-Strauss Claude, « Culture et nature. La condition humaine à la lumière de l'anthropologie », *Commentaire*, vol. 15, n° 3, 1981, p. 365-372.

Levine Saul, « Youths in terroristic groups, gangs and cuits: The allure, the animus, and the alienation », *Psychiatric Annals*, 29, 1999, p. 342-349.

Lew Roland, « Rubel et la question de l'éthique chez Marx », *L'Homme et la société*, n° 84, 1987, Éthique et science sociale, p. 55-69.

Lia B. et K. Skjolberg, « Causes of Terrorism : An Expanded and Updated Review of the Literature », FFI/RAPPORT-2004/04307, rapport déclassifié, Norvège, 28/06/2005.

Linse Ulrich, « "Propaganda by Deed" and "Direct Action": Two Concepts of Anarchist Violence », in Wolfgang J. Mommsen et Gerhard Hirschfeld (dir.), *Social Protest, Violence and Terror in Nineteenth- and Twentieth-century Europe*, Londres, MacMillan, 1982, p. 201-229.

Lochak Danièle, « Désobéir à la loi », *Mélanges J. Mourgeon, Pouvoir et liberté*, Bruxelles, éd. Bruylant, 1998, p. 191-208.

Lofland John, *Social Movement Organizations: Guide to Research on Insurgent Realities*, Hawthorne (NY), Aldine de Gruyter, 1996.

Loyer Barbara, « Identités et pouvoir local : le cas de la revendication d'un département Pays basque », *Hérodote*, vol. 3, n° 110, 2003, p. 103-128.

Loyer Barbara, « Conflit et représentations du conflit au Pays basque : la fin de l'ETA », *Hérodote*, 2015/3, n° 158, p. 16-38.

Lupsha Peter, « Explanation of Political Violence: Some Psychological Theories Versus Indignation », *Politics and Society*, vol. 2, 1971, p. 89-104.

Mabilon-Bonfils Béatrice, « La République et la "question scolaire" : quelle légitimité pour une école en crise ? », *Adolescence*, vol. 1, n° 59, 2007, p. 177-187.

McAdam Doug, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

McAdam D., « Recruitment to High Risk Activism. The Case of Freedom Summer », *American Journal of Sociology*, vol. 92, n° 1, 1986, p. 64-90.

McAdam D. *et al.*, *Silence and voice in the study of contentious politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

McCarthy J. et Mayer Zald, « Ressource Mobilization and Social Movements : A Partial Theory », *American Journal of Sociology*, vol. 82, n° 7, 1977, p. 1212-1241.

McCormick Gordon H., « Terrorist Decision Making », *Annual Review of Political Science*, 6 (2003), p. 473-507.

McCormick G. H. et Guillermo Owen, « Revolutionary Origins and Conditional Mobilization », *European Journal of Political Economy*, vol. 12, 1996, p. 377-402.

McDowell John, « Value and Reason », *The Monist*, vol. 62, 1979, p. 331-350.

McDowell John, « Non-Cognitivism and Rule-Following » [1981], in *Mind: Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, p. 198-218.

Malon Benoît, *La Morale sociale. Morale socialiste et politique réformiste* [1886], Latresne, Le Bord de l'Eau, 2007.

Malon Benoît, *Précis historique, théorique et pratique du socialisme*, Paris, Alcan, 1892.

Malthaner Stefan et Peter Waldmann (dir.), *Radikle Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, 2012.

Mancur Olson, *Logique de l'action collective* [1965], Paris, PUF, 1987.

Manheim K., *Idéologie et Utopie* [1929], Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 2006.

Mantovani Nadia, *in* Bianconi Loredana, « Do You Remember Revolution », documentaire, 1997.

Marchand Pascal, « Expliquer la radicalisation (1) : individus, interactions, identités et croyances », *The Conversation*, 27 janvier 2016, https://theconversation.com/expliquer-la-radicalisation-1-individus-interactions-identites-et-croyances-53520

Marenssin Émile (dir.), *La bande à Baader ou la violence révolutionnaire*, Paris, Champ Libre, 1972.

Martuccelli Danilo, *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*, Paris, Armand Colin, 2006.

Massicotte Marie-Josée et Dan Furukawa Marques, « Processus de radicalisation et radicalité au quotidien : discours et pratiques des communautés rurales au Brésil », *Lien social et Politiques*, n° 68, 2012, p. 167-191.

Matard-Bonucci Marie-Anne, « Des usages de l'antifascisme et de la Résistance par les Brigades rouges », *in* Marc Lazar et Marie-Anne Matard-Bonucci (dir.), *L'Italie des années de plomb : le terrorisme entre histoire et mémoire*, Paris, Autrement, 2010, p. 15-35.

Mathieu Lilian, « Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux », *Revue française de science politique*, vol. 52, n° 1, 2002, p. 75-100.

Mathieu Lilian, « Des mouvements sociaux à la politique contestataire : les voies tâtonnantes d'un renouvellement de perspective », *Revue française de sociologie*, n° 3, vol. 45, 2004, p. 561-580.

Marighella Carlos, *Manuel du guérillero urbain*, juin 1969, http://download.tuxfamily.org/defi/pdf/Carlos_Marighella_-_Manuel_du_guerillero_urbain.pdf.

Martinez Luis, « Structures, environnement et basculement dans le jihadisme », *Cultures & Conflits*, 69 | 2008, p. 133-156.

Marullo S., R. Pagnucco et J. Smith, « Frame Changes and Social Movement Contraction: US Peace Movement framing After the Cold War », *Sociological Inquiry*, vol. 66, 1996.

Marx K., *La question juive* [1843], Paris, La Fabrique, 2006.

Marx K., *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, Paris, Vrin, 2007.

Marx Karl et Friedrich Engels, *La social-démocratie allemande* [1871], Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 2002.

Marx Karl et Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* [1875], Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 1949.

Massari R., *Marxismo e critica del terrorisme*, Rome, Newton Compton, 1979.

Matard-Bonucci Marie-Anne, « Des usages de l'antifascisme et de la Résistance par les Brigades rouges » *in* Marc Lazar et Marie-Anne Matard-Bonucci (dir.), *L'Italie des années de plomb : le terrorisme entre histoire et mémoire*, Paris, Autrement, 2010, p. 15-35.

Matza David, *Delinquency and drift*, New York, Wiley, 1964.

Matza D., *Becoming Deviant*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1969.

Mead Margaret, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Terre Humaine, 1963.

Meinhof Ulrike, « Déclaration au procès », 1974, http://lesmaterialistes.com/ulrike-meinhof-declaration-proces-1974.

Meinhof Ulrike, « La position de classe », 1976, http://lesmaterialistes.com/ulrike-meinhof-position-classe-1976.

Meinhof Ulrike, *Mutineries et autres textes d'Ulrike Meinhof ; Déclarations et analyses des militants de la Fraction armée Rouge emprisonnés à Stammheim*, Paris, édition Des Femmes, 1977.

Melucci Alberto, « Getting Involved: Identity and Mobilization in Social Movements », *International Social Movement Research*, vol. 1, 1988, p. 329-348.

Melucci Alberto, « The Process of Collective Identity », in Hank Johnston et Bert Klandermans (dir.), *Social Movements and Culture*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995, p. 41-63.

Mendras Henri, *La sagesse et le désordre*, Paris, Gallimard, 1980.

Merari Ariel, « The readiness to kill and die: Suicidal terrorism in the Middle East », in W. Reich (dir.), *Origins of terrorism: Psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, Washington (DC), Woodrow Wilson Center Press, 1998, p. 192-207.

Merleau-Ponty Maurice, *Humanisme et terreur. Essais sur le problème communiste*, Paris, Éditions Gallimard, 1947.

Merton Robert K., « Social structure and anomie », *American Sociological Review*, vol. III, 1938, p. 672-682.

Merton R. K., « Épilogue : social problems and sociological theory », *in* R. K. Merton et R. Nisbet (dir.), *Contemporary social problems, New York, Harcourt Brace Jovanovich*, 1971, p. 793-845.

Meyer J., « The Concealed Violence of Modern Peace(-Making) », *Millennium*, vol. 36, n° 3, 2008.

Meyer Till, *Staatsfeind. Erinnerungen*, Hambourg, Spiegel-Verlag, 1996.

Meyer David S. et Suzanne Staggenborg, « Movements, Countermovements, and the Structure of Political Opportunity », *The American Journal of Sociology*, vol. 101, n° 6, 1996, p. 1628-1660.

Michaud Y., *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978.

Michelat G., « Sur l'utilisation de l'entretien non directif en sociologie », *Revue Française de Sociologie*, vol. XVI-1, 1975, p. 229-247.

Möller Irmgard, *Das war für uns Befreiung : Ein Gespräch mit Irmgard Möller über bewaffneten Kampf, Knast und die Linke*, Konkret Literature Verlag, 2002.

Monin Philippe *et al.*, « Conflits de normes de justice distributive dans les fusions entre égaux », *Revue française de gestion*, vol. 5, n° 158, 2005, p. 145-162.

Moore Barrington, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Paris, La Découverte/Maspéro, 1973.

Moretti M., *Brigate Rosse. Une histoire italienne* [1994] Paris, Éditions Amsterdam, 2010.

Morin E., « De la complexité : Complexus », *in* F. Fogelman Soulié (dir.), *Les théories de la complexité. Autour de l'œuvre d'Henri Atlan*, Paris, Seuil, 1991, p. 283-296.

Morin Edgar, *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005.

Mulligan S., « The Uses of Legitimacy in International Relations », *Millennium,* 34/2, 2006.

Murdoch Iris, *The Sovereignty of Good*, Londres, Routledge et Kegan Paul, 1970.

Nadel S., *La théorie de la structure sociale*, Paris, Minuit, 1970.

Nadisic Thierry et Dirk D. Steiner, « Le management juste des ressources humaines à l'international : Universalité ou spécificités culturelles ? », *Revue de l'organisation responsable*, 2/2010, vol. 5, p. 59-75.

Negri Antonio, *Du retour. Abécédaire biopolitique*, Entretiens avec Anne Dufurmantelle, Paris, Calmann-Lévy, 2002.

Neidhardt Friedhelm, « Soziale Bedingungen terroristischen Handelns », in Wanda von Baeyer-Katte, Dieter Claessens, Hubert Feger et Friedhelm Neidhardt (dir.), *Gruppenprozesse. Analysen zum Terrorismus*, Opladen, WDV, 1982, p. S. 318-391.

Netchaïev Sergueï, *Catéchisme révolutionnaire* [1868], extraits traduits du russe par René Cannac in *Netchaïev, du nihilisme au terrorisme. Aux sources de la Révolution russe*, Paris, Payot, 1961.

Neuberg Marc, « Responsabilité », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 2004, p. 1679-1687.

Neuman Peter, « Prisons and Terrorism Radicalisation and De-radicalisation in 15 Countries », *A policy report* published by the International Centre for the Study of Radicalisation and Political Violence (ICSR), Londres, 2010.

Neveu Érik, *Sociologie des mouvements sociaux*, Paris, La Découverte, 1996.

Nieburg Harold L., *Political Violence. The Behavioral Process*, New York, St Martin's Press, 1969.

Novelli Diego et Nicola Tranfaglia, *Vite sospese*, Milan, Garzanti, 1988.

Nussbaum Martha, « Reinventing the Civil Religion: Comte, Mill, Tagore », *Victorian Studies*, vol. 54, n° 1, 2011, p. 7-34.

Oberschall Anthony, *Social conflict and social movements*, New Jersey, Prentice-Hall, 1973.

Oberschall A., « The manipulation of ethnicity : from ethnic cooperation to violence and war in Yugoslavia », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n° 6, novembre 2000, p. 982-1001.

O'Boyle Garrett, « Theories of Justification and Political Violence: Examples from Four Groups », *Terrorism and Political Violence*, vol. 14, 2002, n° 2, p. 23-46.

Ogien Albert, *Le raisonnement psychiatrique*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

Ogien Albert, *Sociologie de la déviance*, Paris, Armand Colin, 1995.

Ogien R., « Le rasoir de Kant », in *Le rasoir de Kant et autres essais de philosophie pratique*, Arles, éd. de L'Éclat, 2003, p. 75-94.

Ogien Ruwen, *L'éthique aujourd'hui. Maximalistes et minimalistes*, Paris, Gallimard, coll. Folio Essais, 2007.

Ogien Ruwen et Christine Tappolet, *Les concepts de l'éthique*, Paris, Hermann, 2008.

Ottolini Teresa, « La victime en Italie : histoire d'un difficile équilibre entre les intérêts privés et publics à la réponse au crime », in Geneviève Giudicelli-Delage et Christine Lazerges (dir.), *La victime sur la scène pénale en Europe*, Presses Universitaires de France, Paris, 2008, p. 123-141.

Papa Emilio Raffaele, *Il processo alle BR*, Turin, Giappichelli, 1979.

Pape Robert A., « The strategic logic of suicide terrorism », *American Political Science Review*, vol. 97, 2003, p. 343- 361.

Pape Robert, *Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, New York, Random House, 2006.

Pareto Vilfredo, *Traité de sociologie générale*, Paris/Genève, Droz, 1917.

Parker Kelly A., « Takin' It to the Streets: Hare and Madden on Civil Disobedience », *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, vol. 46, n° 1, 2010, p. 35-40.

Parodi Maxime, « Les discriminations entre les hommes et les femmes au prisme de l'opinion », *Revue de l'OFCE*, 2010, vol. 3, n° 114, p. 135-166.

Parsons Talcott, *The Structure of Social Action* [1937], New York, The Free Press, 1949.

Pascual Rodríguez Esther et Julián Carlos Ríos Martín, « Reflexiones desde los Encuentros Restaurativos », *Oñati Socio-legal* Series, vol. 4, n° 3, 2014, p. 427-442.

Passy F., *L'action altruiste - Contraintes et opportunités de l'engagement dans les mouvements sociaux*, Droz, Genève, 1998.

Paugam Serge (dir.), *L'enquête sociologique*, PUF, 2010.

Perry Donna, *The Israeli-Palestinian Peace Movement : Combatants for Peace*, Londres, Palgrave Macmillan, 2011.

Persichetti Paolo, *Pour une critique du paradigme victimaire*, Insorgenze, 2013, https://insorgenze.net/2013/05/29/pourune-critique-du-paradigme-victimaire/.

Persichetti Paolo et Oreste Scalzone, *La révolution et l'État : insurrections et contre-insurrection dans l'Italie de l'après 68*, Paris, Dagorno, 2000.

Pfefferkorn Roland, « Le partage inégal des "tâches ménagères" », *Les Cahiers de Framespa*, 7 | 2011, mis en ligne le 15 avril 2011, http://journals.openedition.org/framespa/646.

Pharo Patrick, « La cruauté et l'éclipse des convictions morales », in Raymond Boudon *et al.*, *Cognition et sciences sociales*, Paris, PUF, 1997.

Pizzorno Alessandro, « Political change and collective identity in industrial conflict », *in* C. Crouch et A. Pizzorno (dir.), *The resurgence of class conflict in Western Europe since 1968*, Londres, Macmillan, 1978, p. 277-298.

Pizzorno Alessandro, « Considérations sur les théories des mouvements sociaux », *Politix*, vol. 3, n° 9, 1990, p. 74-80.

Pizzorno Alessandro, *Il velo della diversità*, Milan, Feltrinelli, 2007.

Platt T., « The Concept of Violence as Descriptive and Polemical », *International Social Science Journal*, vol. 44, n° 2, 1992, p. 185-192.

Pleyers Geoff, « Les jeunes alter-activistes : altermondialisme, indignés et transition écologique », in V. Becquet (dir.), *Jeunesses engagées*, Paris, Syllepse, 2014, p. 51-68.

Pleyers Geoffrey et Brieg Capitaine (dir.), *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2016.

Polkinghorne D. E., « Narrative and self-concept », *Journal of Narrative and Life History*, 1, 1991, p. 135-153.

Popitz Johannes, *Die Soziologie schweigt*, H. Dieckmann, *Popitz Johannes. Entwicklung Und Wirksamkeit in der Zeit der Weimarer Republik*, Berlin-Dahlem, Colloquium Verlag, 1960.

Potter J. et S. Reicher, « Discourses of community and conflict: The organization of social categories in accounts of a 'riot' », *British Journal of Social Psychology*, vol. 26, n° 1, Mars 1987, p. 25-40.

Post Jerrold M., « Terrorist psychologic: terrorist behaviour as a product of psychological forces », in W. Reich (dir.), *Origins of terrorism; psychologies, ideologies, theologies, states of mind*, New York, Cambridge University Press, 1990.

Post J.M., *Leaders and their followers in a dangerous world: The psychology of political behavior*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2004.

Post J. M., Ehud Sprinzak et Laurita M. Denny, « The terrorists in their own words: Interviews with thirty-five incarcerated Middle Eastern terrorists », *Terrorism and Political Violence*, vol. 15, 2003, p. 171-84.

Primoratz Igor (dir.), *Terrorism. The Philosophical Issues*, Londres, Palgrave, 2004.

Pritchard Harold Arthur, *Moral Obligation. Essay and lectures,* Oxford, Clarendon Press, 1949.

Prost Antoine, « Les limites de la brutalisation. Tuer sur le front occidental. 1914-1918 », *Vingtième Siècle*, n° 81, janvier-mars 2004, p. 5-20.

Proudhon P.-J., « Idées générales de la Révolution au XIXe siècle » [1851], *Justice et liberté. Textes choisis* par J. Muglioni, Paris, PUF., collection Les grands textes, 1962.

Pudal Bernard, *Prendre parti*, Paris, Presses de Sciences Po, 1989.

Putnam Hilary, « L'objectivité et la distinction entre science et éthique », in *Le réalisme à visage humain*, trad. C. Tiercelin, Paris, Le Seuil, 1994.

Putnam Hilary, *Fait/valeur : la fin d'un dogme*, Arles, éd. de L'Éclat, 2003.

Qumsiyeh Mazin, *Popular Resistance in Palestine : A History of Hope and Empowerment*, Londres, Pluto Press, 2011.

Rabinovitch G., « Terrorisme/résistance », *in* G. Gargiulo et O. Seul (dir.), *Terrorismes: l'Italie et l'Allemagne à l'épreuve des années de plomb (1970-1980). Réalités et représentations du terrorisme*, Paris, éd. Michel Houdiard, 2008, p. 73-84.

Railton Peter, « Normative Force and Normative Freedom. Hume and Kant but not Hume versus Kant », in Jonathan Dancy (dir.), *Normativity*, Londres, Blackwell, 2000, p. 1-33.

RAF, *Sur la conception de la guérilla urbaine*, *in* Émile Maressin, *Bande à Baader libre*, Ivrea Champ Libre ,1972 ; http://lesmaterialistes.com/fraction-armee-rouge-conception-guerilla-urbaine-1972.

RAF, *Mutineries et autres textes d'Ulrike Meinhof ; Déclarations et analyses des militants de la Fraction armée Rouge emprisonnés à Stammheim*, Paris, édition Des Femmes, 1977a.

RAF, textes des prisonniers de la Fraction armée rouge et dernières lettres d'Ulrike Meinhof, éd. Maspero, coll. Cahiers libres, n° 340, 1977b.

RAF, « Nous devons trouver du neuf », 1992 ; http://lesmaterialistes.com/fraction-armee-rouge-nous-devons-trouver-neuf-1992.

RAF, Weiterstadt, 1993 ; http://lesmaterialistes.com/fraction-armee-rouge-weiterstadt-1993.

RAF, Communiqué, 1994 ; http://lesmaterialistes.com/fraction-armee-rouge-communique-1994.

RAF, « Pourquoi nous arrêtons », 1998 ; http://lesmaterialistes.com/fraction-armee-rouge-pourquoi-nous-arretons-1998.

RAF, brochure publiée par Black-star éditions, Grignoble (sic), Décembre 2008, http://infokiosques.net/.

Raflik Jenny, *Terrorisme et mondialisation. Approches historiques*, Paris, Éditions Gallimard, 2016.

Rapin Ami-Jacques, « Le professionnel de la lutte armée, militant par excellence ou pernicieux déviant ? Le terrorisme d'extrême gauche en Europe, 1969-1979 », *in* José Gotovitch et Anne Morelli (dir.), *Militantisme et militants*, Bruxelles, EVO, 2000, p. 54-64.

Rapin A.-J., « L'objet évanescent d'une théorie improbable : le terrorisme et les sciences sociales », *Cahiers du Réseau Multidisciplinaire d'Études Stratégiques*, 5(1), p. 165-213, 2008.

Rapin A.-J., « Does terrorism create terror? », *Critical Studies on Terrorism*, 2/2, 2009, p. 165-179.

Rasch Wilfried, « Psychological Dimensions of Politicial Terrorism in the Federal Republic of Germany », *International Journal of Law and Psychiatry*, vol. 2, 1979, p. 79-85.

Rechtman Richard et Maria Luisa Cesoni, « Le droit des victimes et la défiance envers l'amnistie aujourd'hui », *in* Sophie Wanich (dir), *Une histoire politique de l'amnistie*, Paris, PUF, 2007, p. 155-169.

Reemtsma Jan Philipp, *Confiance et violence. Essai sur une configuration particulière de la modernité*, Paris, Gallimard, 2011.

Reinares Fernando, *Patriotas de la Muerte, Quiénes han militado en ETA y por qué*, Madrid, éd. Taurus, 2001.

Reinares Fernando et Werner Herzog, « Baskenland: Es hat uns unvorbereitet getroffen », in Peter Waldmann (dir.), *Beruf: Terrorist*, Munich, Beck, 1993, p. 16-41.

Renar Murielle, *Les infractions de terrorisme contemporain au regard du droit pénal*, thèse de doctorat, Univ. Paris-I - Panthéon-Sorbonne, 1996.

Rennes Juliette, « Illégitimer des distinctions en droit. Stratégies politiques et enjeux épistémologiques », *Politix*, 2011/2, n° 94, p. 35-57.

Reynaud E., « Le militantisme moral », in H. Mendras (dir.), *La sagesse et le désordre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 271-286.

Ricœur P., *Temps et récit*, tome 2, *La configuration dans le récit de fiction*, Paris, Seuil, 1984.

Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

Ricœur P., « Éthique. De la morale à l'éthique et aux éthiques », in Monique Canto-Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004, p. 689-694.

Ricolfi L., « Palestinians 1980-2001 », in D. Gambetta (dir.), *Making sense of suicide terrorism*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

Riga Peter J., « Violence: A Christian Perspective », *Philosophy East and West*, 19, 1969, p. 143-153.

Rogers Carl (dir.), *Psychothérapie et relations humaines. Théorie et pratique de la thérapie non-directive* [1962], vol. 1, Paris-Louvain, Nauwellaerts, 1966.

Rogers C., *L'approche centrée sur la personne*, Lausanne, Randin, 2001.

Rohrmoser Günter, « Ideologische Ursachen des Terrorismus », in I. Fetscher et Günter Rohrmoser (dir.), *Ideologien und Strategien*, Opladen, Westdeutscher, 1981, p. 274-339.

Rosanvallon Pierre, *La Démocratie inachevée*, Gallimard, Paris, 2000.

Rouillan Jean-Marc, *De Mémoire (1)*, Marseille, Agone, 2007.

Rouillan Jean-Marc, *De Mémoire (2)*, Marseille, Agone, 2009.

Rouillan Jean-Marc, *De Mémoire (3)*, Marseille, Agone, 2011.

Roy Olivier, « Le djihadisme est une révolte nihiliste », *Le Monde*, 24/11/2015.

Ruggiero V., « Brigate Rosse: Political Violence, Criminology and Social Movement Theory », *Crime, Law and Social Change*, 43, 2005, p. 289-307.

Ruthven Malise, *Islam in the world*, Londres, Penguin, 2000.

Sabbata (De) Lorenzo, « Une affaire autour des "années de plomb" : le cas du film *La Prima Linea* et du livre *Miccia Corta* », intervention dans le séminaire consacré aux *Usages Publics du passé*, EHESS, Paris, 19/02/2016.

Sageman Marc, *Understanding Terror Networks*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004.

Sageman Marc, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2008.

Salmi Jamil, *Violence and Democratic Society*, Londres, Zed Books, 1993.

Samuelson Paul A., « The Pure Theory of Public Expenditure », *The Review of Economics and Statistics*, The MIT Press, vol. 36, n° 4, novembre 1954, p. 387-389.

San Lorenzo Dino, *Gli anni spietati*, Milan, éd. Associate, 1989.

Sanchez-Cuenca Ignacio, *ETA contra el Estado : las estrategias del terrorismo*, Barcelone, Tusquets éd., 2001.

Sanchez-Cuenca Ignacio, « Terrorism and the State », *in* Victor Nee, Tomas Snijders et Rafael Wittek (dir.), *Handbook of Rational Choice Social Research*, Stanford, Stanford University Press, 2013, p. 381-410.

Sánchez Soler Mariano, *La transicion sangrienta: una historia violenta del proceso democratico en España (1975-1983)*, Barcelone, Peninsula, 2010.

Sarrasin Rachel, Anna Kruzynski, Sandra Jeppesen et Émilie Breton, « Radicaliser l'action collective : portrait de l'option libertaire au Québec », *Lien social et Politiques*, n° 68, 2012, p. 141-166.

Sartori Giovanni, *The Theory of Democracy Revisited*, vol. I, Chatham, Chatham House, 1987.

Sartre J.-P., *Carnets de la drôle de guerre (Septembre 1939 - Mars 1940)*, in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, Pléiade, 2010.

Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

Sartre J.-P., *Cahiers pour une morale (1947-1948)*, Paris, Gallimard, 1983.

Sawicki F. et J. Siméant, « Décloisonner la sociologie de l'engagement militant. Note critique sur quelques tendances récentes des travaux français », *Sociologie du Travail*, vol. 51, n° 1, janvier-mars 2009, p. 97-125.

Scanlon Thomas, « Thickness and Theory », *The Journal of Philosophy*, vol. 100, 6, 2003, p. 275-287.

Schatzman Leonard et Anselm L. Strauss, *Field Research. Strategies for a Natural Sociology*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1973.

Scheffler S., « Is terrorism morally distinctive? », *Journal of Political Philosophy*, 14(1), 2006, p. 1-17.

Schelling Thomas, *The Strategy of Conflict*, New York, Galaxy Book, 1963.

Schelling Thomas C., *Micromotives and Macrobehavior*, New York, Norton, 1978.

Schmitt C., *La notion de politique. Théorie du partisan* [1932], Paris, Champs classiques, 2009.

Schubert Alexander, « *Rote Armee Fraktion : "Das Konzept der Stadtguerilla"* », in *Stadtguerilla. Tupamaros in Uruguay – Rote Armee Fraktion in der BRD*, Berlin, Verlag Wagenbach, 1971.

Schwartz O., « Symposium sur "Analyser les entretiens biographiques, de D. Demazière et C. Dubar" », *Sociologie du Travail*, 4, 1999, p. 463-468.

Scott Brown Timothy, *West Germany and the Global Sixties: The Anti-Authoritarian Revolt, 1962-1978*, Cambridge, Cambridge University Press, coll. New Studies in European History, 2015.

Secchia P., *I comunisti e l'insurrezione*, Rome, éd. Cultura Sociale, 1954.

Seegmiller B., « Radicalized margins : Eric Rudolph and Religious Violence », *Terrorism and Political Violence*, n° 19, 2007.

Sen Amartya, « Des idiots rationnels » [1976], in A. Sen, *Éthique et économie*, Paris, PUF, 1993, p. 87-116.

Serge Victor, *La Pensée Anarchiste*, Le Crapouillot, janvier 1938. https://www.marxists.org/francais/serge/works/1938/01/serge_19380100.htm#_ftnref24

Shalkowski Scott A., « Modal Integration », *Philosophia Scientiæ*, 16-2 | 2012, mis en ligne e 1er October 2015, http://philosophiascientiae.revues.org/739.

Shulman David, *Dark Hope : Working for Peace in Israel and Palestine*, Chicago, University of Chicago Press, 2007.

Silj A., *« Mai più senza fucile ! » Alle origini dei Nap e delle BR*, Florence, Vallecchi, 1977.

Silke A., « The Psychology of Suicidal Terrorism », in A. Silke (dir.), *Terrorists, Victims and Society: Psychological Perspectives on Terrorism and its Consequences*, Londres, Wiley, 2003, p. 93-108.

Simmel Georg, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 1991.

Simon H., *Models of bounded rationality: Behavioral economics and business organization*, vol. 1 et 2, Cambridge et Londres, The MIT Press, 1982.

Simon H.A., *Reason in human affairs*, Basil Blackwell, 1983.

Simonnot Dominique, « Une militante historique, de l'anarchisme au soutien des réseaux terroristes », *Libération*, 2 juillet 2003.

Skocpol Theda, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, New York, Cambridge University Press, 1979.

Skocpol T., *États et révolutions sociales. La Révolution en France, Russie et en Chine*, Paris, Fayard, 1985.

Smelser Neil J., *The Faces of Terrorism: Social and Psychological Dimensions*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2007.

Smith-Prei Carrie, *Revolting Families: Toxic Intimacy, Private Politics, and Literary Realisms in the German Sixties*, Toronto, University of Toronto Press, 2013.

Snow D.A. et P.E. Oliver, « Social Movements and Collective Behavior: Social Psychological Dimensions and Considerations », in K.S. Cook, G.A. Fine et J.S. House (dir.), *Sociological Perspectives on Social Psychology*, Boston, Allyn and Bacon, 1995.

Snow D.A., L.A. Zurcher et S. Ekland-Olson, « Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment », *American Sociological Review*, 45, 1980, p. 787-801.

Snow D. A. et D. McAdam, « Identity Work Processes in the Context of Social Movements: Clarifying the Identity/Movement Nexus », in Sheldon Stryker, Timothy Owens et Robert

White (dir.), *Self, Identity, and Social Movements, Minneapolis*, University of Minnesota Press, 2000 p. 41-67.

Snow D.A. et Machalek R.A., « The Sociology of Conversion », *Annual Review of Sociology*, 10, 1984, p. 167-190.

Soccorso Rosso, *Brigate Rosse, che cosa hanno fatto, che cosa hanno delto, che cosa se ne è detto*, Milan, Feltrinelli, 1976.

Somers M. R., « The narrative constitution of identity: A relational and network approach », *Theory and Society*, 23, 1994, p. 605-649.

Sommier Isabelle, « La Résistance comme référence légitimatrice de la violence », *Politix,* n° 17, 1er trimestre 1992, p. 86-103.

Sommier Isabelle, « Virilité et culture ouvrière : pour une lecture des actions spectaculaires de la CGT », *Cultures & Conflits* [En ligne], 09-10 | printemps-été 1993 ; *Cultures & Conflits* n° 9-10, 1993, p. 341-366.

Sommier I., « Les "années 68". Entre l'oubli et l'étreinte des années de plomb », *Politix,* 8, 30, 2ème semestre 1995.

Sommier Isabelle, *La violence politique et son deuil. L'après 68 en France et en Italie*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1998.

Sommier I., *Le Monde 2*, n° 109, 18 mars 2006.

Sommier Isabelle, *La violence révolutionnaire*, Paris, coll. Contester, Presses de Sciences Po, 2008a.

Sommier Isabelle, « Les processus de radicalisation », *La violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.), « Contester », 2008b, p. 59-93.

Sommier Isabelle, « Histoire inachevée : enjeux et limites des interprétations des "années de plomb" », in Marc Lazar et Marie-Anne Matard-Bonucci (dir.), *L'Italie des années de plomb : le terrorisme entre histoire et mémoire, Paris, Autrement,* 2010, p. 133-146.

Sommier Isabelle, « Engagement radical, désengagement et déradicalisation. Continuum et lignes de fracture », *Lien social et Politiques*, n° 68, 2012, p. 15-35. http://id.erudit.org/iderudit/1014803ar

Sorel Georges, *Réflexions sur la violence*, Chicoutimi, Les classiques des sciences sociales, 1908.

Soto Carmona Álvaro, *La transición a la democracia : España, 1975-1982*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.

Soto Carmona Álvaro, « Violencia política y transición a la democracia: Chile y España », in Sophie Baby et Eduardo González Calleja (dir.), *Violencia y transiciones políticas a finales del siglo XX. Europa del Sur - América Latina*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez, 2009, p. 113-130.

Speitel Volker, « Wir wollten alles und gleichzeitig nichts. I », *Der Spiegel*, 31, 1980, p. 36-49.

Steger Manfred, *Judging Nonviolence: The Dispute Between Realists and Idealists*, Londres, Routledge, 2003.

Steiner Anne et Loïc Debray, *RAF : Guérilla urbaine en Europe occidentale*, Paris, Éditions l'Échappée, 2006.

Steinhof Patricia, « Portrait of a Terrorist », *Asian Survey*, vol. 16, 1976, p. 830-845.

Stella Alessandro, *Années de rêves et de plomb. Des grèves à la lutte armée en Italie (1968-1980)*, Marseille, Agone, 2016.

Stepniak Kravtchinski Serge, *La Russie clandestine* [1863], J. Lévy, 1885.

Stern K., *Die „Bewegung 2. Juni" und die Lorenzentführung. Die Entführung als Aspekt politisch motivierter Gewalt unter besonderer Berücksichtigung des Reaktion des Staates und der daraus resultierenden Folgen für den Deutschen Herbst*, Universität Gesamthochschule Kassel, Diplomarbeit, Fachbereich Politikwissenschaften, 1998.

Strauss A., *Miroirs et masques. Une introduction à l'interactionnisme* [1959], Paris, Éditions Métailié, 1992.

Stroud Sarah et Christine Tappolet, « Introduction », in S. Stroud et C. Tappolet (dir.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford, Clarendon Press, 2003, p. 1-16.

Stryker S. et R. Serpe, « Commitment, identity salience, and role behavior: A theory and research example », *in* W. Ickes et E. S. Knowles (dir.), *Personality, roles, and social behavior*, New York, Springer-Verlag, 1982, p. 199-218.

Sunstein Cass R., *Why societies need dissent*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

Sutherland Edwin H. et Donald R. Cressey, *Principes de criminologie*, Paris, Cujas, 1966.

Sykes Gresham et David Matza, « Techniques of Neutralization: A Theory of Delinquency », *American Sociological Review*, vol. 22, n° 6, 1957, p. 664-670.

Talbot R., « Myths in the Representation of Women Terrorists », *Éire-Ireland: a Journal of Irish Studies*, vol. 35, 2001, p. 165-186.

Tarragoni Federico, « Se radicaliser au pays des radicalités : les bifurcations populaires au Venezuela de Chávez », *Lien social et Politiques*, n° 68, 2012, p. 101-117.

Tarrow Sidney, « National Politics and Collective Action: Recent Theory and Research in Western Europe and the United States », *Annual Review of Sociology*, vol. 14, 1988, p. 421-440.

Tarrow Sydney, *Power in Movement. Social Movements, Collective Action and Politics*, Cambridge, CUP, 1994.

Tartakowsky Danielle, « La politique et la rue », *Ethnologie française*, vol. XXI, n° 3, 1991, p. 317-322.

Taylor Maxwell et Helen Ryan, « Fanaticism, political suicide and terrorism », *Terrorism*, vol. 11, 1988, p. 91-111.

Tejerina Benjamín, « Protest Cycle, Political Violence and Social Movements in the Basque Country », *Nations and Nationalism*, vol. 7, 2001, p. 39-57.

Thireau Isabelle et Linshan Hua, « Le sens du juste en chine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 6, 2001 (56ème année), p. 1283-1312.

Thomas Claire, « Why don't we talk about 'violence' in International Relations? », *Review of International Studies*, vol. 37, n° 4, Octobre 2011, p. 1815-1836.

Thomas W. et F. Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America* [1918-1919], Boston, Richard G. Badger ; réimpr. New York, Octagon Books, 2 vol., 1974.

Thompson J.B., *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Polity, 1964.

Thoreau Henry D., *La désobéissance civile* [1849], Québec, Typo, 1994.

Tilly Charles, « Collective Violence in European Perspective », *in* Gurr et Graham (dir.), *Violence in America*, vol. 1, Washington (D.C.) U.S. Government Printing Office, 1969, p. 5-34.

Tilly Charles *et al.*, *The Rebellious Century : 1830-1930*, Harvard, Harvard University Press et De Gruyter, 1975.

Tilly Charles, « Getting it Together in Burgundy, 1675-1975 », *Theory and Society*, n° 4, 1977, p. 479-504.

Tilly Charles, *From Mobilization to Revolution*, Londres, Addison-Wesley Publishing Company (Mass.), 1978.

Tilly C., « Social Movements and Nacional Policics », in C. Bright et S. Harding (dir.), *Statemaking and Social Movements,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 1984, p. 297-317.

Tilly Charles, « Terror, Terrorism, Terrorists », *Sociological Theory*, vol. 22, n° 1, « Theories of Terrorism: A Symposium », Mar. 2004, p. 5-13.

Tocqueville Alexis (de), *De la Démocratie en Amérique* [1835], Paris, Gallimard, 1961.

Toros Harmonie, « "We Don't Negotiate with Terrorists!" : Legitimacy and Complexity in Terrorist Conflicts », *Security Dialogue*, vol. 39, n° 4, 2008, p. 407-426.

Toscano Emanuele, « Le mouvement de CasaPound : la nouvelle droite radicale en Italie », *in* Geoffrey Pleyers et Brieg Capitaine (dir.), *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2016, p. 207-216.

Traïni Christophe, « Choc moral », *in* O. Fillieule, L. Mathieu et C. Péchu (dir), *Dictionnaire des mouvements sociaux*, Paris, Presses de Science Po, 2009.

Traïni C. et J. Siméant, « Introduction. Pourquoi et comment sensibiliser à la cause ? », in C. Traïni (dir.), *Émotions... mobilisation ! Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009, p. 11-34.

Trotsky Léon, *Terrorisme et communisme* [1920], Paris, 10/18, 1963.

Trotzier Christian, « Le choc du licenciement : femmes et hommes dans la tourmente », *Travail, genre et sociétés*, vol. 2, n° 16, 2006, p. 19-37.

Tufo (del) Mariavaleria, « La Riparazione alle vittime e il fondo di garanzia », in Giorgio Lattanzi, Vitto Monetti *et al.*, *La Corte penale internazionale : Organi, Competenza, Reati, Processo*, Milan, Giuffrè, 2006, p. 875-900.

Turchetti Mario, « Droit de Résistance, à quoi ? Démasquer aujourd'hui le despotisme et la tyrannie », *Revue historique*, vol. 640, n° 4, 2006, p. 831-878.

Turina Isacco, « Éthique et engagement dans un groupe antispéciste », L'Année sociologique, n° 1, vol. 60, 2010, p. 161-187.

Turner Ralph H. et Lewis M. Killian, *Collective Behavior*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1957.

Ventura Angelo, « Il problema storico del terrorismo italiano », *Rivista storica italiana*, vol. 92, 1980, p. 125-151.

Ventura Angelo, « La responsabilità degli intellettuali e le radici culturali del terrorismo di sinistra », *in* Carlo Ceolin (dir.), *Università, cultura, terrorismo,* Milan, Angeli, 1984.

Verdier Raymond, *La vengeance : études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie*, Paris, Cujas, 1984.

Verdier Raymond, *Vengeance. Le face à face victime/agresseur*, Paris, Autrement, 2004.

Viett Inge, *Nie war ich furchtloser. Autobiographie*, Hambourg, Edition Nautilus, Verlag Lutz Schulenburg, 1997.

Virno P., « Do you remember revolution ? », *Il Manifesto*, 20-22 février 1983.

Voëgtli M., « Du jeu dans le je : ruptures biographiques et travail de mise en cohérence », *Lien social et politiques – RIAC*, vol. 51, 2004, p. 145-158.

Voegtli Michael, « "Quatre pattes oui, deux pattes, non !". L'identité collective comme mode d'analyse des entreprises de mouvement social », in O. Fillieule *et al.* (dir.), *Penser les mouvements sociaux. Conflits sociaux et contestations dans les sociétés contemporaines*, Paris, La Découverte, 2010, p. 203-223.

Wade Francis C., « Comments and Criticism on "On Violence" », *Journal of Philosophy*, 68(12), 1971, p. 369-377.

Wagner Rolf-Clemens, *Lettre*, Schwalmstadt, avril 1998, http://lesmaterialistes.com/lettre-rolf-clemens-wagner-1998. [Consulté le 29/06/2019.]

Wahnich Sophie, « Les normes de la clémence, le sentiment d'humanité et la violence légitime une approche historienne », *Archives de politique criminelle*, 2006/1, n° 28, p. 95-107.

Wallis Roy, « The Social Construction of Charisma », *Social Compass*, 29, 1982, p. 25-39.

Walzer Michael, *Guerres justes et injustes* [1999], Paris, Gallimard, Folio essais, 2006.

Watson Gary, « L'agentivité libre » [1975], tr. fr. in M. Jouan, *Psychologie morale. Autonomie, responsabilité et rationalité pratique*, Paris, Vrin, 2008, p. 155-177.

Watson T. J., « Managing identity: Identity work, personal predicaments and structural circumstances », *Organization*, 15(1), 2008, p. 121-43.

Watson T. J., « Narrative, life story and manager identity: A case study in autobiographical identity work », *Human relations*, 62, 2009, p. 425-452.

Weatherman, *Manifeste des Weathermen*, in *Temps Modernes*, n° 286, mai 1970.

Weber Max, *Rudolf Stammler et le matérialisme historique. Aux origines de la sociologie wébérienne* [1907], Québec-Paris, Presses de l'Université Laval-Éditions du Cerf, 2001.

Weber Max, « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques » [1917], in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 475-526.

Weber Max, *La vocation du politique* [1918/19], Paris, 10/18, 1959.

Weber M., *Le savant et le politique* [1919], Paris, Plon, UGE, 1996.

Weber Max, *Économie et société* [1922a], Paris, Plon, 1995.

Weber Max, « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive » [1922b], in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

Weber M., *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

Weyembergh M., *Le volontarisme rationnel de Max Weber*, Bruxelles, Édition de l'Académie, 1972.

Whittier N., « Political generations, micro-cohorts, and the transformation of social movements », *American Sociological Review*, vol. 62, n° 5, 1997, p. 760-778.

Wieviorka Michel, « Un outil pour l'analyse de la violence politique : la notion d'inversion », *Études Polémologiques*, n° 37, premier trimestre 1986, p. 191-213.

Wieviorka M., *Sociétés et terrorisme*, Paris, Fayard, 1988.

Wieviorka Michel, *La violence*, Paris, Baland, 2004.

Wieviorka Michel, « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », *FMSH working paper*, n° 16, 2012.

Wieviorka Michel, « Le nouveau paradigme de la violence (Partie 1) », *Cultures & Conflits*, n° 29-30, 1998, p. 9-23.

Williams Bernard, *L'éthique et les limites de la philosophie* [1985], Paris, Gallimard, 1990.

Wilkinson P., *Terrorism and Liberal State*, Londres, McMillan Press, 1977.

Wilkinson Paul, « Is Terrorism Still a Useful Analytical Term or Should it be Abandoned ? Yes : The utility of the Concept of Terrorism », *in* R. Jackson et S. J. Sinclair (dir.), *Contemporary Debates on Terrorism*, Londres, Routledge, 2012.

Wilson Thomas P., « Conceptions of Interaction and Forms of Sociological Explanation », *American Sociological Review*, vol. 35, n° 4, Août 1970, p. 697-710.

Wilson Thomas, *Introduction to Social Movements*, New York, Basic Books, 1973.

Wintrobe Ronald, « Extremism, Suicide Terror, and Authoritarianism », *Public Choice*, vol. 128, 2006, p. 169-195.

Wittgenstein L., *Le cahier bleu et le cahier brun,* Paris, Gallimard, 1965.

Wolff Robert, « On Violence », *in* M. Steger et N. Lind (dir.), *Violence and its Alternatives. An Interdisciplinary Reader*, Basingstoke, Macmillan Press, 1999.

Wood E., *Insurgent Collective Action and Civil War in El Salvador*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Wright (von) Georg Henrik, *The Varieties of Goodness*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1963.

Wright (von) Georges Henrik, « On the Logic of Norms and Action », *Practical Reason, Philosophical Papers,* vol. l, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

Wright (von) Georges Henrik, « Y a-t-il une logique des normes ? », in Jean-Louis Petit (dir.), *La querelle des normes. Cahiers de philosophie politique et juridique*, Presses Universitaires de Caen, 1995, p. 31-53.

Ybema S. *et al.*, « Articulating identities », *Human Relations*, vol. 62, n° 3, 2009, p. 299-322.

Yon Karel, « Modes de sociabilité et entretien de l'habitus militant. Militer en bande à l'AJS-OCI », *Politix*, 2005, n° 70, p. 137-167.

Zaccaï-Reyners Nathalie (dir.), *Explication-compréhension. Regards sur les sources et l'actualité d'une controverse épistémologique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2003.

Zald M. N., « Culture, Ideology, and Strategic Framing », in D. McAdam *et al.* (dir.), *Comparative Perspectives on Social Movements*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 261-274.

Zimmermann Doron, « Terrorism Transformed: The "New Terrorism", Impact Scalability, and the Dynamic of Reciprocal Threat Perception », *The Quarterly Journal*, vol. 3, n° 1, mars

2004, disponible sur <www.pfpconsortium.org/ PRODUCTS/ publications/ journals/ pfpc_qj_vol3_no1_en. pdf>

Zimmermann Ekkart, *Political Violence, Crises and Revolutions. Theories and Research*, Cambridge (Mass.), Shenkman, 1983.

Zizek Slavoj, *Violence*, Londres, Profile Books, 2009.

Zwerman Gilda, « Conservative and Feminist Images of Women Associated with Armed, Clandestine Organisations in the United States », *International Social Movements Research*, 4, 1992, p. 133-159.

Zwerman G. et P. Steinhoff, « When Activists Ask for Trouble: State-Dissident Interactions and the New Left Cycle of Resistance in the United States and Japan », in C. Davenport *et al.* (dir.), *Repression and Mobilization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, p. 85-107.

Zwerman G., P. G. Steinhoff et D. Della Porta, « Disappearing social movements: Clandestinity in the cycle of new left protest in the United States, Japan, Germany, and Italy », *Mobilization*, 5, 2000, p. 85-104.

Index

Abertzale, 87, 137, 141, 186, 219, 256, 279, 280, 282, 289, 297, 317
Action Directe, 2, 4, 28, 29, 40, 44, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 58, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 77, 78, 90, 97, 107, 109, 110, 111, 115, 116, 126, 127, 132, 134, 135, 136, 150, 152, 154, 155, 156, 157, 161, 162, 163, 167, 169, 170, 175, 177, 181, 197, 206, 216, 218, 225, 226, 229, 231, 232, 235, 238, 239, 240, 246, 247, 248, 249, 253, 260, 262, 265, 270, 274, 278, 279, 280, 283, 297, 304, 306, 307, 309, 310, 314, 316, 321, 322, 323, 329, 330, 337, 338, 339, 346
Allende Salvador, 43, 181, 183, 186, 259, 321
Anarchisme, 230, 353, 361
Antich Puig, 27, 111, 238, 253, 268, 283, 287, 288
Antifascisme, 29, 286, 330
Arafat Yasser, 45, 69, 170, 302
Aristote, 31, 96, 157, 168, 340
Armes, 11, 31, 44, 45, 48, 55, 60, 61, 63, 68, 71, 73, 80, 81, 86, 89, 90, 96, 104, 107, 108, 109, 113, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 125, 130, 131, 133, 136, 145, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 161, 163, 168, 169, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 186, 189, 195, 196, 197, 198, 204, 206, 212, 216, 217, 218, 219, 226, 229, 230, 237, 242, 243, 246, 248, 251, 253, 260, 261, 264, 266, 270, 280, 284, 286, 291, 297, 306, 313, 344
Association internationale des travailleurs (AIT), 84, 245, 340
Autonomie, 4, 25, 28, 75, 119, 132, 136, 160, 167, 251, 253, 286, 331
Baader Andreas, 1, 2, 25, 51, 72, 114, 124, 125, 126, 127, 133, 175, 225, 262, 355
Bakounine Michel, 85, 180, 192, 340
Balzerani Barbara, 26, 79, 82, 95, 209, 227, 229, 273, 326, 340
Basculement (dans la radicalisation), 350
Becker, 239
Becker Howard, 18, 22, 23, 38, 228, 239, 281, 340
Ben Barka Mehdi, 316, 322
Bidart Philippe, 26, 133
Bifurcation, 346
Blacks Panthers, 136
Boudon, 241
Boudon Raymond, 236, 241, 309, 314, 342
Bourdieu Pierre, 6, 7, 11, 23, 181, 191, 207, 214, 220, 233, 342
Brigades Internationales, 28, 115, 202, 203, 246
Brigades Rouges, 4, 21, 25, 26, 29, 51, 52, 58, 59, 66, 76, 81, 82, 84, 86, 90, 91, 93, 97, 98, 104, 109, 110, 112, 115, 120, 121, 122, 124, 140, 150, 152, 155, 156, 159, 161, 166, 174, 179, 181, 194, 196, 202, 204, 205, 207, 216, 227, 236, 240, 242, 247, 248, 251, 253, 254, 272, 278, 282, 286, 287, 290, 291, 298, 304, 330, 331, 347, 348, 357, 361
Brigate Rosse per la costruzione del Partito Comunista Combattente, 26, 181, 253
Burgos (procès), 8, 286, 288, 289, 297, 316, 323
Calabresi Luigi, 25, 48, 139, 199, 204, 310
Capitalisme, 351
Carrero Blanco Luis, 25
Chahine Gabriel, 314
Chili, 54, 108, 136, 181, 183, 186, 197, 198, 248, 259, 286, 307
Choc moral, 350, 364
Collettivo Politico Metropolitano, 26
Commandos Autonomes Anticapitalistes, 4, 27, 29, 48
Communisme, 26, 272
Congrès national africain (ANC), 209
Curcio Renato, 26, 38, 66, 120, 124, 147, 344, 348
Della Porta Donatella, 3, 8, 12, 13, 14, 15, 19, 22, 29, 40, 47, 75, 77, 88, 97, 99, 108, 111, 112, 115, 118, 120, 123, 128, 131, 132, 133, 134, 139, 140, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 157, 159, 173, 174, 178, 183, 185, 186, 187, 188, 190, 202, 205, 208, 215, 252, 276, 280, 281, 283, 288, 295, 297, 302, 311, 318, 320, 327, 342, 345, 352
Dellwo Karl-Heinz, 125, 126

Démocratie Chrétienne, 26, 159, 172, 181, 204, 356
Durkheim Émile, 35, 36, 40, 85, 288, 346
Dutschke Rudi, 133, 245
Eco Umberto, 266
Égoïsme, 83, 84, 85, 99, 100, 105, 131, 135
Émancipation, 69
ETA, 4, 5, 8, 25, 26, 27, 29, 33, 34, 36, 40, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 69, 70, 71, 77, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 97, 98, 101, 102, 103, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 117, 118, 125, 132, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 142, 149, 150, 152, 155, 159, 160, 161, 163, 165, 167, 177, 178, 179, 184, 186, 196, 198, 203, 205, 213, 216, 217, 219, 226, 235, 237, 238, 243, 246, 247, 250, 253, 255, 256, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 269, 271, 272, 275, 276, 277, 279, 280, 285, 289, 293, 296, 297, 300, 305, 306, 307, 308, 309, 311, 313, 315, 316, 317, 322, 329, 331, 332, 334, 335, 338, 339, 343, 345, 346, 350, 351, 352, 354, 359, 360
Éthique de la conviction, 33, 34, 35, 162, 326
Éthique de la responsabilité, 24, 33, 34, 35, 94, 162, 240, 241, 255, 326
Fanon Frantz, 18, 33, 63, 69, 70, 139, 182, 205, 347
FARC, 36, 66
FIAT, 25, 28, 204
Formazione Comunista Combattente, 173, 287, 305
Fraction Armée Rouge, 1, 4, 5, 21, 25, 27, 29, 44, 46, 52, 56, 63, 64, 66, 67, 71, 72, 76, 79, 82, 84, 87, 90, 92, 94, 99, 110, 112, 124, 125, 126, 127, 131, 133, 137, 138, 140, 145, 147, 149, 150, 154, 155, 158, 166, 171, 175, 180, 181, 193, 194, 197, 205, 218, 222, 225, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 246, 248, 253, 278, 283, 285, 299, 301, 306, 313, 321, 324, 329, 330, 346, 348, 353, 359, 361, 362
Franceschini Alberto, 2, 26, 72, 77, 81, 110, 116, 117, 120, 122, 219, 331, 332, 347, 348
Franco, 25, 77, 108, 184, 185, 255, 279, 299, 311, 348
Francs-tireurs Partisans, 29, 115, 171, 330, 337
Front de Libération National Corse, 169
Front Polissario, 203
Front Populaire de Libération de la Palestine, 5, 133
GAL, 27, 45, 48, 84, 118, 170, 209, 272, 301
Galtung Johan, 114, 176, 212, 213, 214, 346, 348, 354
GARI, 4, 27, 28, 29, 77, 89, 105, 111, 115, 116, 132, 136, 192, 229, 238, 249, 250, 252, 262, 275, 277, 278, 298, 311, 314, 323, 330, 337, 340
Gauche Prolétarienne, 28, 92, 95, 115, 132, 142, 152, 202, 203, 274, 275, 277, 308, 322, 330
Général Audran, 28, 48, 62, 64, 107, 110, 175, 314
Genet Jean, 67, 71, 348
Georges Besse, 28, 48, 64, 77, 107, 109, 110, 115, 155, 161, 206, 262, 310, 314
Giannino Zibecchi, 141, 322
Goldman Pierre, 165
Grèce, 186, 194, 259
Groupe Gramsci, 286, 287
Groupes de Résistance Antifasciste Premier Octobre (GRAPO), 140, 194
Guérilla, 28, 33, 36, 44, 67, 70, 96, 98, 102, 113, 122, 125, 127, 134, 140, 151, 166, 171, 172, 193, 195, 197, 202, 203, 218, 231, 235, 245, 246, 253, 262, 272, 274, 284, 295, 300, 355, 359
Guerre, 122, 172, 247, 343, 364
Guevara Ernesto Rafael, 51, 57, 115, 136, 180, 202, 203, 245
Guibet Lafaye Caroline, 1, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 29, 33, 45, 54, 59, 60, 93, 140, 155, 206, 218, 226, 229, 234, 238, 241, 272, 282, 283, 288, 298, 302, 308, 312, 313, 316, 317, 329, 349, 350
Heidelberg (base américaine), 46, 110, 149, 159, 175, 181, 232, 313
Herri Batasuna, 160
Hipercor, 25, 47, 159, 163, 263
Honneth Axel, 59, 228, 289, 314, 351
Idéologie, 355
Ikastola, 217, 279
Indignation, 317, 354, 358
Injustice, 308, 346, 350
Iparretarrak, 4, 5, 26, 29, 33, 40, 42, 45, 48, 51, 57, 60, 61, 66, 69, 70, 81, 82, 83, 88, 108, 111, 113, 117, 124, 125, 134, 137,

139, 150, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 163, 164, 165, 169, 177, 182, 183, 192, 195, 198, 199, 216, 219, 229, 236, 237, 241, 246, 247, 248, 249, 250, 259, 270, 280, 282, 284, 291, 293, 298, 301, 305, 307, 316, 320, 322, 331, 338, 341
IRGOUN (Organisation Militaire Nationale pour la Terre d'Israël), 209, 231
Italie, 4, 8, 11, 13, 15, 21, 25, 26, 29, 33, 43, 44, 45, 48, 52, 54, 56, 59, 60, 62, 65, 66, 68, 73, 76, 77, 80, 86, 87, 91, 95, 99, 107, 108, 110, 112, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 132, 133, 135, 138, 139, 140, 141, 147, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 172, 173, 174, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 186, 187, 188, 189, 190, 192, 195, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 215, 217, 218, 219, 221, 237, 242, 243, 244, 246, 247, 251, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 262, 265, 266, 267, 274, 278, 280, 281, 283, 285, 286, 287, 290, 291, 299, 300, 305, 307, 310, 311, 312, 327, 329, 340, 348, 350, 353, 354, 356, 357, 358, 359, 362, 363
Justice, 353, 358
Kant Emmanuel, 11, 19, 32, 33, 34, 53, 57, 61, 62, 65, 164, 225, 226, 227, 236, 243, 352, 357, 359
Khosrokhavar Farhad, 33, 51, 67, 132, 201, 283, 302, 303, 320, 352, 353
Klein Hans Joachim, 38, 136, 301, 353
Kropotkine Pëtr, 49, 58, 73, 84, 88, 353
Lahouari Benchellal (Farid), 200, 316
Lénine [Vladimir Illitch Oulianov], 180, 235, 354
Liberté, 4, 192, 193
Loi Reale, 196
Lorenz Peter, 27, 125, 133, 362
Lotta Continua, 25, 28, 48, 122, 133, 140, 178, 199, 227, 235, 251, 253, 342
Lutte armée, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 11, 16, 19, 31, 35, 39, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 61, 63, 64, 65, 71, 72, 79, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 94, 103, 104, 107, 108, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 126, 129, 131, 136, 137,138, 139, 143, 145, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 157, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 178, 180, 181, 184, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 202, 204, 209, 213, 215, 216, 229, 232, 234, 236, 238, 240, 241, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 253, 257, 259, 260, 264, 265, 270, 274, 282, 286, 287, 291, 293, 309, 315, 317, 321, 324, 333, 337, 353, 362
Mao Tsé-toung, 87, 193, 218, 226, 230, 247, 251
Mara Cagol, 120, 139, 347, 348
Marx Karl, 58, 59, 63, 64, 65, 71, 84, 154, 306, 347, 354, 355, 356
Marxisme, 4, 15, 16, 59, 62, 63, 64, 65, 68, 70, 76, 83, 112, 113, 150, 151, 170, 206, 243, 312, 313
Meinhof Ulrike, 26, 51, 64, 73, 79, 114, 124, 126, 127, 140, 145, 175, 232, 234, 235, 262, 356, 359
Meins Holger, 26, 133, 203, 225, 321, 323
Ménigon Nathalie, 28, 115
Merleau-Ponty Maurice, 18, 85, 146, 182, 356
Moro Aldo, 26, 62, 95, 110, 125, 150, 161, 166, 179, 181, 190, 232, 247, 262
Mouesca Gabriel, 26, 125, 301
Mouvement du 2 Juin, 4, 27, 29, 72, 115, 116, 128, 197, 246, 307, 330, 362
Mouvement Ibérique de Libération, 27, 253
Mouvement Social Italien, 28, 122, 159, 172, 287
Nanclares de la Oca, 142, 266
NAPAP, 4, 28, 29, 92, 95, 132, 152, 161, 202, 234, 275, 284, 308, 330
Narodnaïa Volia, 180, 192, 247
Nazisme, 33, 52, 76, 77, 107, 115, 119, 193, 213, 225, 244, 323
Negri Antonio, 25, 75, 119, 357
Netchaïev Serge, 34, 225, 226, 357
Neusel, 46, 140
Nicaragua, 33, 124, 209, 272
Nietzsche Friedrich, 260
Opéraïsme, 25
Ouvrier, 330, 331, 332
Overney Pierre, 28, 146, 203, 322
Palestine, 3, 5, 81, 99, 114, 115, 128, 160, 170, 230, 311, 354
Pays basque, 3, 4, 5, 8, 9, 15, 21, 25, 26, 27, 29, 33, 34, 42, 44, 48, 49, 57, 59, 60, 61, 66, 69, 70, 71, 77, 82, 86, 87, 92, 96, 97, 99, 103, 108, 110, 112, 117, 118, 125,

132, 137, 138, 139, 141, 142, 150, 155, 157, 160, 161, 169, 174, 175, 177, 179, 183, 184, 186, 187, 189, 193, 197, 198, 199, 207, 209, 213, 216, 220, 221, 222, 236, 241, 243, 246, 249, 250, 251, 253, 256, 258, 261, 264, 266, 271, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 289, 291, 292, 297, 299, 300, 301, 303, 305, 307, 309, 311, 316, 317, 318, 322, 327, 334, 335, 344, 350, 353, 354
Piazza Fontana, 8, 33, 49, 72, 77, 117, 122, 139, 172, 173, 176, 187, 199, 227, 244, 254, 259, 282, 290, 291, 312
Pinelli Guiseppe, 48, 139, 199
PKK, 36, 66, 114, 140, 195, 285, 299
Police, 86, 189, 330, 331
Potere Operaio, 4, 25, 27, 66, 108, 122, 155, 156, 167, 178, 247, 249, 251, 261, 287, 331, 337
Prima Linea, 4, 21, 27, 29, 51, 59, 91, 110, 133, 136, 139, 140, 141, 151, 152, 153, 154, 156, 158, 162, 173, 185, 196, 202, 204, 216, 226, 238, 247, 248, 249, 251, 254, 268, 287, 291, 292, 315, 329, 331, 337, 360
Radicalisation, 8, 14, 18, 31, 33, 65, 67, 72, 75, 78, 92, 93, 101, 107, 197, 202, 205, 218, 228, 231, 232, 237, 238, 241, 246, 267, 269, 277, 281, 282, 283, 288, 289, 291, 294, 295, 302, 303, 305, 308, 309, 312, 314, 315, 320, 321, 322, 324, 327, 328, 329, 338, 347
RAF, 127, 133, 171
Renault, 28, 48, 110, 155
Repenti, 341
Répression, 3, 7, 8, 11, 13, 14, 18, 24, 26, 27, 69, 72, 76, 82, 83, 90, 95, 97, 99, 108, 113, 121, 124, 135, 137, 138, 139, 146, 148, 151, 153, 155, 158, 159, 164, 167, 172, 174, 178, 180, 184, 185, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 202, 207, 211, 213, 228, 232, 237, 244, 246, 251, 255, 264, 265, 266, 277, 278, 283, 285, 289, 292, 293, 297, 299, 301, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 324, 327, 334, 335, 337, 338, 343
Résistance, 75, 77, 92, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 198, 209, 227, 254, 356, 362, 364
Révolution, 4, 27, 34, 44, 62, 73, 74, 86, 98, 115, 133, 158, 207, 226, 232, 268, 270, 271, 286, 306, 339, 357, 358, 361
Ricœur Paul, 31, 32, 53, 95, 142, 144, 164, 165, 168, 225, 255, 266, 267, 303, 359, 360
Rouillan Jean-Marc, 2, 28, 55, 218, 253, 266, 273, 316, 360
Sabotage, 27, 107, 116, 145, 146, 152, 158, 176, 246, 250, 289, 290, 297, 334, 335
Salvador, 33, 181, 186, 259, 300, 365
Sand Karl Ludwig, 245, 249
Sartre Jean-Paul, 75, 94, 228, 233, 240, 256, 257, 258, 263, 264, 268, 269, 290, 292, 293, 315, 323, 329, 360
Schleyer Hans Martin, 26, 108, 110, 125, 129, 133, 166, 171, 193, 262
Segio Serge, 39, 58, 59, 65, 71, 80, 83, 133, 139, 152, 155, 177, 179, 181, 184, 195, 196, 208, 209, 213, 238, 243, 247, 288, 306
Sentiment d'injustice, 302, 304, 350
Solidarité, 28, 36, 39, 51, 52, 56, 57, 83, 84, 85, 96, 97, 101, 102, 103, 104, 106, 113, 115, 116, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 145, 146, 148, 149, 171, 195, 248, 250, 251, 261, 262, 265, 272, 296, 299, 301, 302, 307, 311, 321, 326, 327, 340
Sorel Georges, 18, 71, 165, 182, 192, 215, 230, 362
Sossi Mario, 125, 202, 248
Structure des opportunités politiques, 178, 187, 188, 189, 190, 191, 252, 253, 254, 285
Suarez Angel Balthazar, 27, 105, 136, 275, 314
Terrorisme, 21, 118, 170, 343, 346, 359, 364
Théologie de la Libération, 44, 121, 198, 226, 299, 300
Tramoni Antoine, 28, 146, 161, 203, 314
Trotsky Léon, 165, 180, 201, 364
Union des Communistes Combattants, 26
Vengeance, 199, 201, 204, 364
Vietnam, 33, 51, 102, 115, 133, 134, 137, 149, 180, 208, 233, 248, 306, 313, 320, 321
Violence, 71, 192, 211, 219, 303, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349,

351, 352, 353, 354, 356, 357, 358, 360, 361, 363, 364, 365, 366
Weatherman, 103, 364
Weber Max, 10, 11, 23, 33, 34, 35, 36, 46, 79, 85, 90, 105, 162, 176, 186, 230, 231, 235, 240, 241, 299, 312, 340, 345, 364, 365
Wieviorka Michel, 14, 73, 78, 152, 179, 199, 222, 365
Wintrobe Ronald, 101, 102, 103, 104, 128, 129, 130, 131, 226, 365
Yoyes, 25, 97, 109
Zimmermann Ernst, 149, 152, 159, 181, 183, 366

Table des matières

Armes et principes 1
Introduction 1
1. Du terroriste à l'acteur politique d'une violence non conventionnelle 1
2. Préalables méthodologiques 5
2.1 L'illusion biographique 6
2.2 Que faut-il entendre par le terme « violence » politique ? 12
2.3 Quels outils sociologiques pour analyser la violence politique ? 13
2.4 Pour une sociologie de l'éthique de la violence 19
2.5 En marge de toute apologie 21
Chapitre 1 - Groupes illégaux 25
Euskadi Ta Askatasuna 25
Potere Operaio 25
Fraction Armée Rouge 25
Brigades Rouges 26
Iparretarrak 26
Groupe d'Action Révolutionnaire Internationaliste 27
Mouvement du 2 Juin 27
Commandos Autonomes Anticapitalistes 27
Prima Linea 27
Noyaux Armés Pour l'Autonomie Populaire 28
Action Directe 28
Francs-tireurs Partisans 29
Chapitre 2 - Éthique de la responsabilité et éthique de l'action 31
2.1 De quelle éthique parle-t-on ? 31
2.1.1 La mise à distance contemporaine de la violence physique 31
2.1.2 S'agit-il de morale ou d'éthique ? 31
2.1.3 Éthique de la responsabilité et éthique de la conviction 33
2.2 L'éthique abordée par la sociologie 35
Chapitre 3 - Une morale dans l'engagement politique armé ? 38
3.1 Normes et valeurs dans l'action politique illégale 39
3.1.1 Cartographie des normes et valeurs 39
3.1.2 La constitution d'un univers normatif légitime 40
3.2 La soumission à des loyautés supérieures ou l'adhésion à un système de normes non conforme 52
3.2.1 Un ordre moral supérieur 52
3.2.2 L'idéal normatif, horizon de la lutte 57
a. Une lutte émancipatrice 62
a.1 Le paradigme classique de l'émancipation 63
a.2 Émancipation et libération nationale 69
a.3 Violence et émancipation 71
b. Se battre, résister : la valeur de la lutte 73
3.3 Une déontologie propre : esquisse d'une morale individuelle 79
3.3.1 L'altruisme révolutionnaire 83
3.3.2 Travail sur soi et alternation morale 89
3.3.3 Sincérité, honnêteté, fidélité à soi : l'engagement par rapport à soi 92
3.3.4 Le courage 95
3.4 L'individu et le collectif : convergence et divergence des univers normatifs 97
3.4.1 Des préférences altruistes : un dilemme entre autonomie et solidarité 97
3.4.2 Un dilemme entre deux systèmes normatifs ? 106
3.5 Valeurs constitutives de l'identité des groupes armés 111
3.5.1 Le paradigme de la résistance 114
3.5.2 La solidarité 123
Chapitre 4 - Une éthique de la violence politique ? 143
4.1 Comment peut-on parler d'une éthique de la violence ? 143

4.1.1 L'éthique, du normatif à l'axiologique 143
4.1.2 Valeurs sous-jacentes à l'usage de la violence 148
4.2 Quelle structuration ? 151
4.2.1 Les principes 151
4.2.2 Une « éthique appliquée » 168
4.3 Le paradigme de la contre-violence 172
4.3.1 La contre-violence 172
4.3.2 Une violence nécessaire ? 182
α. Y a-t-il des circonstances où l'usage de la violence s'impose ? 182
β. Perceptions de la SOP et des événements transformateurs 187
γ. Violence et avant-gardisme 192
δ. La violence, un moyen inéluctable 194
4.3.3 Vengeance, justice populaire ou désir de justice ? 199
4.4 La redéfinition de la violence 205
α. Qu'est-ce que la violence ? 206
β. Violence sociale, violence symbolique 211
γ. Analyse de discours 217
Chapitre 5 - Une éthique individuelle de l'action : la posture du radical « conséquent » 224
5.1 Être « conséquent », c'est agir 225
5.1.1 L'impératif catégorique de l'action 225
α. La nécessité de l'engagement 228
α.1 L'interdit social de la violence 229
α.2 La valeur de l'engagement : passer à l'action 231
α.3 Rationalité cognitive et rationalité praxéologique 234
β. L'engagement qui suppose d'agir 236
γ. Ne pas démissionner 239
δ. Le devoir moral 242
5.1.2 Agir plutôt que discourir. Des discours aux actes 245
α. La « propagande par le fait » 245
β. Les limites de l'action légale 249
γ. La forclusion des opportunités politiques 252
5.1.3 Assumer la responsabilité 255
5.2 « Engagement corps et âme », engagement « par défaut » ou basculement ? 267
5.2.1 Un choix existentiel 268
α. L'engagement comme *attachment*, « engagement corps et âme » 268
β. Un engagement total 272
β.1 Engager sa vie 273
β.2 Aller jusqu'au bout 276
γ. La continuité 279
γ.1 Continuité personnelle et continuité familiale 279
γ.2 Un « engagement par défaut » ? 281
δ. La rupture biographique 283
δ.1 Irréversibilité, « prise de conscience » ou basculement 283
δ.2 Un choix 290
5.2.2 La redéfinition d'une identité individuelle 294
5.2.3 Sentiments d'injustice et émotions 302
α. Sentiments d'injustice typiques 304
α.1 L'injustice du système 304
α.2 L'oppression par le système 309
α.3 L'injustice de la répression 310
β. Émotion et action 315
β.1 L'indignation morale 316
β.2 Le choc moral 318
Conclusion 326
Annexes 330

Annexe 1 330
Annexe 2 333
Annexe 3 333
Annexe 4 - Les étapes du parcours de Ianis 334
Annexe 5 - « Travail identitaire » et modes d'adaptation aux collectifs 335
Annexe 6 337
Références 339
Index 367
Table des matières 372