

DROIT DE RÉSISTANCE
ET HISTOIRE DES IDÉES

« Il n’y a nul besoin de se réclamer de l’homme pour résister », 29
écrivait Gilles Deleuze dans son essai sur Foucault¹. Ni de
l’homme, ni de ses droits, ni du droit : l’éloge du vitalisme suffirait,
puisque tout est rapport de force. Pourtant, à rebours de ce manifeste
aux accents nietzschéens, les doctrines proclamant, à des degrés divers,
un *droit* de résistance à l’oppression ont été légion dans l’histoire. La
question de la loi injuste, qui est à leur racine, continue d’ailleurs de
posséder valeur de « problème-test » pour tout un courant de la philo-
sophie du droit contemporaine². Que signifie donc *s’autoriser du droit*
pour résister ? Et quelles sont les conditions requises pour que soit ins-
titutionnalisé un *droit* de résister ? La réponse la plus immédiate à la
première question est de légitimer l’acte de résister en invoquant l’au-
torité de principes juridiques supérieurs devant s’imposer à un pouvoir
qui les bafoue. Ceci suppose une conception juridique du politique,
selon laquelle le pouvoir s’articule intimement au droit, aux mêmes
fins de légitimation (la justice, naturelle ou divine – sans laquelle l’État
ne serait qu’une bande de voleurs, selon saint Augustin – ou les droits
de l’homme, dans une perspective lockienne). Quant à savoir à quelles
conditions il est possible de consacrer un droit de résistance, elles relèvent
d’un complexe mental – d’une philosophie du droit et d’une philosophie
politique, plus largement d’une ontologie – récusant le relativisme ou
l’historicisme au profit d’un objectivisme axiologique des valeurs³, et

1. *Foucault*, Paris, Minit, 1986, p. 98.

2. Alain Renaut et Lukas Sosoe, *Philosophie du droit*, Paris, PUF, 1991, p. 44.

3. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 1953, chap. 1.

considérant qu'il appartient de droit à l'individu, par nature, d'assurer en dernière instance sa propre intégrité.

30 Ainsi, l'idée d'un droit de résistance n'a pu s'épanouir que dans le cadre des théories jusnaturalistes, pour lesquelles existe un ordre juridique naturel, antérieur et supérieur au droit posé par les hommes et qui en constitue l'étalon. Dans un tel contexte, le droit de résistance est l'outil qui permet de neutraliser une norme juridique positive contrevenant au droit non posé et ainsi de rétablir la justice naturelle. Mais, pour que ce droit de résistance soit opératoire, il est nécessaire que soient réunies un certain nombre de conditions épistémologiques permettant de dénoncer de façon infaillible l'injustice ou l'illégalité de l'acte auquel on entend s'opposer. Il faut donc qu'il soit possible de connaître avec certitude la vérité du droit – universellement valable –, c'est-à-dire la signification « objective » des deux ordres de droit, et de faire par suite une interprétation incontestable de l'antinomie de la loi naturelle et de la loi positive (on ne dira rien, enfin, de l'appréciation prudentielle des conséquences de l'usage du droit de résister...). Au regard de ces pré-supposés, ontologiques et épistémologiques, s'il existe un creuset des théories du droit de résistance, il est donc bien celui des doctrines du droit naturel moderne telles qu'elles s'épanouissent au XVII^e siècle, en prélude à leur réception par le droit positif dans les déclarations de droits et les constitutions du XVIII^e siècle.

Pour les doctrines positivistes en revanche, ces conditions ne sont jamais réunies : le droit naturel serait inconnaissable objectivement, tenu pour de la morale, du fait, ou encore pour une construction psychique du sujet, un pur fantasme⁴. Un conflit entre du droit posé et du droit non posé est donc hors de propos : bien sûr, l'acte de résister est toujours possible mais, comme l'a parfaitement montré Hobbes, il renvoie à « la liberté qu'a chacun d'user comme il le veut de son pouvoir propre, pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie, et en conséquence de faire tout ce qu'il considérera, selon son jugement et sa raison propres, comme le moyen le plus adapté à cette fin⁵ ». Dans une telle perspective, il n'est ainsi pas besoin de se réclamer du droit pour résister... Pour autant resterait la possibilité

4. Cf. le très convaincant article de Denys de Béchillon, « Retour sur la nature. Critique d'une idée classique du droit naturel », in Jean-François Niort et Guillaume Vannier (dir.), *Michel Villey et le droit naturel en question*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 94 et suiv. : si le droit naturel est un fantasme alors le *droit* de résistance est un délire, ce que n'est pas loin d'expliquer Hobbes dans sa préface au *De cive* de 1642.

5. Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), trad. fr. François Tricaud, Paris, Sirey, 1971, XIV.

d'imaginer la consécration d'un droit de résistance – du type « droit de résistance du fonctionnaire » – ayant pour cadre des règles juridiques positives et hiérarchisées (un droit de résistance à la Constitution injuste est par définition impensable, sauf à le rattacher à la primauté du droit international...). Encore faudrait-il, pour que ce droit de résistance soit effectif, que les présupposés épistémologiques rappelés plus haut ne soient pas contestés : or la théorie de l'interprétation comme acte de volonté qui accompagne le positivisme juridique (de Thomas Hobbes à Hans Kelsen et aux théories réalistes de l'interprétation) les remet radicalement en cause. Car il n'existerait pas de « sens vrai » du droit, seulement des interprétations, la seule possédant une valeur juridique (celle de norme) étant celle à laquelle l'ordre juridique a conféré une autorité légale (l'interprétation authentique). Toute autre interprétation du droit n'a, dans ce contexte, que valeur d'opinion, d'avis, sans portée juridique normative. Dans ces conditions, s'il s'agit de s'autoriser d'un jugement *en droit* pour contester l'action d'un organe de l'État, il appert qu'un juge – ultime interprète authentique du droit – est seul légitime pour statuer sur l'illégalité d'un acte. Hobbes, avant Kelsen, résumait cela parfaitement, lorsqu'il affirmait que « c'est l'autorité, non la vérité qui fait la loi » : « L'interprétation de toutes les lois dépend donc de l'autorité souveraine, et les interprètes ne peuvent être personne d'autre que ceux qu'aura institués le souverain, à qui seuls les sujets doivent obéissance. Autrement, l'astuce d'un interprète peut faire exprimer à la loi une pensée contraire à celle du souverain, et par ce moyen l'interprète devient législateur⁶. » Pour des raisons épistémologiques, on peut alors dire que le droit de résistance, parce que postulant une décentralisation dissolvante de l'interprétation du droit, est aussi impraticable que peu souhaitable. Kelsen a tenu sur cette question des propos définitifs : « Un ordre social qui confère à tous ses membres le pouvoir de décider si une norme de cet ordre est valable ou non n'est pas très éloigné de l'anarchie. L'absence d'un organe centralisé chargé de se prononcer sur la validité des normes juridiques caractérise les droits primitifs⁷. » Un système politico-juridique « civilisé » ne saurait ainsi sérieusement accorder de place à un droit de résistance, qui ne peut être que le vestige d'un temps où la politique n'était pas pleinement saisie par le droit mais livrée au jeu délétère des rapports de force. D'une certaine manière, la théorie de

31

6. *Ibid.*, XXVI.

7. Hans Kelsen, *Théorie pure du droit* (1934), édition adaptée de l'allemand par Henri Thévenaz, Neuchâtel, La Baconnière, 1988, X.

l'État de droit – qui suppose que tout conflit politique trouve une issue juridique devant un juge – neutralise et dépasse les doctrines du droit de résistance par le droit au juge ou au recours contentieux. Dès lors, plus l'accès au juge et plus la justiciabilité des actes du pouvoir sont grands, moins l'idée d'un *droit* de résistance apparaît comme légitime, efficace et souhaitable (sauf à expliquer que, le résistant, c'est le juge...): pour les individus, l'enjeu politique devient l'accès au prétoire, utilisé comme une tribune (ce que permet la désobéissance civile). Le « citoyen vigilant » (Alain) prend alors les traits du requérant, de l'avocat ou du juge...

32 Si les théories du droit de résistance entendues *stricto sensu* renvoient à la modernité, elles n'apparaissent cependant pas *ex nihilo*: la tradition de la résistance légitime à l'oppression, dont Antigone fait figure de sainte patronne (en fait, de mythe⁸), est ancienne. Mais cette résistance est d'abord pensée dans le cadre d'une politique inscrite dans une économie divine et vise à restaurer l'ordre mis à mal par le tyran. Lorsque s'affirmera l'idée, posée par Machiavel, que les fins de la politique lui sont propres et surtout, à partir du XVII^e siècle, que toute politique doit se penser à partir d'un individu devenu la valeur éminente, alors le droit de résistance servira la préservation des droits naturels que peut toujours menacer un pouvoir abusif. D'une certaine manière pourra naître l'âge d'or du droit de résistance à l'oppression, caractéristique du moment libéral. Mais, en même temps que sera affirmée de façon cohérente la possibilité d'un droit de résistance, l'intuition de ses conséquences politiques (la possible guerre civile) va conduire souvent à en neutraliser l'usage: l'âge de la consécration est aussi parfois – mais certes pas toujours – celui de la méfiance.

PRODROMES : LA RESTAURATION D'UN ORDRE PERTURBÉ PAR LE TYRAN

Le Moyen Âge est un terreau fertile pour les doctrines du droit de résistance qui toutes, à des degrés divers, ont alors pour vocation de restaurer un ordre politique défini par la loi naturelle-divine et perturbé par le tyran. Héritage du monde gréco-romain, la figure du tyran se caractérise dans l'Antiquité par une relative neutralité: ce peut être un usurpateur, mais possiblement bon, à l'image de Pisistrate, décrit par Aristote dans la *Constitution d'Athènes* (XVI). Mais ce peut être aussi un

8. Cf. Stamatios Tzitzis, « Scolies sur les *nomina* d'Antigone représentés comme droit naturel », *Archives de philosophie du droit*, vol. 33, 1988, p. 23 et suiv.

mauvais roi, gouvernant selon son intérêt propre. L'exemple de Brutus ou les écrits de Cicéron (*De officiis*, II, 7, 23-26; III, 4, 19) rappellent alors que le tyrannicide, lorsque le pouvoir devient insupportable, est légitime. Cependant, la tyrannie et le tyrannicide des médiévaux ne sont plus ceux des Grecs, parce qu'ils s'inscrivent dans une conception de la politique ayant pris une dimension organiciste et religieuse assez particulière. Comme l'explique Jean de Salisbury dans son *Policraticus* (1159), en vertu du principe paulinien (tout pouvoir vient de Dieu; *Romains*, XIII), le prince est le lieutenant de Dieu sur terre, ainsi que la tête d'un corps politique dont il doit assurer la conservation et pour lequel il doit faire régner la justice. En cela, il est le ministre de l'intérêt public, dignité qu'il néglige lorsque sa volonté devient, au mépris des lois de Dieu, « esclave de son désir » et qu'il abuse de son pouvoir à des fins personnelles : le tyran incarne alors le diable. Au Moyen Âge tardif, Bartole ou Coluccio Salutati se chargeront de faire de subtiles distinctions pour identifier les différents types de tyrannie (d'usurpation, d'exercice, d'habitude ou d'action). Mais jamais ne sera affectée sa signification théologique. Reste alors ouverte la question de savoir ce qu'il est licite de faire face au tyran. Les prescriptions religieuses imposent à l'action de lourdes contraintes, voire des obstacles insurmontables : puisque tout pouvoir vient de Dieu, s'insurger contre le pouvoir revient à s'insurger contre Dieu, ce qui est impensable, selon saint Paul (*Romains*, XIII). La soumission au tyran est même justifiée, puisqu'il peut être tenu pour l'instrument de la Providence destiné à châtier un peuple de pécheurs... Pourtant, certains auteurs vont exhorter à résister au tyran en s'autorisant du principe pétrinien, qui peut jouer comme une injonction contradictoire : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » (*Apôtres*, 5, 29). C'est ainsi que procède saint Thomas pour admettre le refus d'obéissance au tyran qui incite à l'idolâtrie ou à une action contraire à la loi divine (*Somme théologique*, Ia, IIae, q. 96, art. 4). Quant à la déposition et surtout au meurtre du tyran – normalement proscrit par le *Non occides* –, certains, comme Jean de Salisbury, Coluccio Salutati ou Jean Petit iront jusqu'à le justifier. Pour autant, si le tyran tombe sous le glaive, c'est que la main qui le tenait était guidée par Dieu, qui toujours « punit les méchants » : pour les médiévaux, le tyrannicide entre encore dans le plan divin.

Le contexte dramatique des guerres de religion va puissamment réactiver la question de la résistance au tyran. Puisque celui-ci sera d'abord vu comme un prince hérétique, la doctrine de Pierre prendra en conséquence un certain relief. Pourtant, les pères de la Réforme étaient à

l'origine hostiles à la reconnaissance d'un droit de résistance : un strict paulinisme, couplé à l'idée que la raison humaine est obscurcie par le péché, suffit en effet à Luther pour interdire aux sujets l'accès à la notion de justice et partant à toute prétention à juger et donc à résister activement au tyran. Même si l'autorité séculière ordonne contre la foi et persécute, l'obéissance, certes passive, est de règle. Si Calvin ouvre la possibilité pour l'homme de discerner quelques vérités éternelles permettant jusqu'à un certain point de dénoncer l'injustice du tyran et – comme on le trouve dans certains de ses écrits – de résister, le fond de sa pensée reste attaché à l'obéissance. Mais de telles doctrines deviennent intenable pour les protestants sous le règne de Marie la Sanglante en Angleterre et au moment de la Saint-Barthélémy en France. Si les premières formulations anglaises de la résistance active au tyran – celles de Ponet (34 *A Short Treatise of Politic Power*, 1536) ou de Goodman (*How Superior Powers Ought to Be Obeyed by their Subjects*, 1558) – reposent sur un strict devoir religieux (la défense de la sainteté et le combat pour la vraie foi), celles des réformés français (les monarchomaques), après 1572, tout en réaffirmant le principe pétrinien, vont emprunter au droit romain et au conciliarisme pour contribuer à ordonner le droit de résistance, par-delà des impératifs religieux, à l'intérêt politique profane de la communauté. Du droit romain, les monarchomaques retiennent l'idée qu'il est toujours légitime de résister à la force par la force (*Vim vi repellere licet*) et, du conciliarisme (Gerson, d'Ailly), l'idée que la communauté comme corps est toujours supérieure au prince qu'elle s'est donné (celui-ci est supérieur à chaque sujet en particulier, mais il leur est subordonné quand ils sont considérés comme corps, c'est-à-dire comme « peuple », incarné par l'aristocratie des magistrats et officiers, que l'on prend bien soin de distinguer de la populace). Les monarchomaques développent, afin de justifier ce rapport, une théorie contractuelle du pouvoir qui autorise la résistance au tyran. S'inspirant du thème biblique de l'Alliance, ils considèrent que les princes sont liés au peuple par un contrat. Dès lors, si le prince méconnaît les intérêts du peuple, alors non seulement celui-ci est dispensé d'obéir, mais il peut également le déposer. Cependant, loin de faire le lit d'une souveraineté populaire ou d'un contrat social au sens moderne du terme (il ne s'agit pas de refonder le gouvernement mais de limiter le pouvoir du prince), les monarchomaques donnent aux seuls magistrats inférieurs – aux grands du royaume, chargés avec le roi de veiller au respect de la justice et d'incarner le peuple – le pouvoir de s'opposer au mauvais prince. Hotman (*Franco-gallia*, 1574), Junius Brutus (*Vindiciae contra tyrannos*, 1579), Théodore de Bèze (*Du droit*

des magistrats sur leurs sujets, 1574) et surtout Althusius, à l'orée du XVII^e siècle (*Politica methodice digesta*, 1603-1614), développent ainsi – en référence à Sparte – une théorie éphorale et nobiliaire de l'opposition au prince, qui écarte toute initiative individuelle considérée comme une source inépuisable de dérives violentes et incontrôlées.

Tout en restant fortement marquées par l'organicisme politique et par des préoccupations religieuses, les doctrines des monarchomaques ouvrent cependant une nouvelle ère dans les réflexions sur le droit de résistance, puisqu'elles envisagent pour partie que la politique possède des fins qui lui sont propres. La notion de contrat qui est mobilisée va s'avérer grosse de perspectives au fur et à mesure que l'organicisme, qui fait concevoir le peuple comme corps naturel, va laisser place à l'individualisme, qui ne pourra concevoir le peuple que comme un artifice juridique. L'individualisme – qui puise aux racines du nominalisme médiéval d'Occam (*Court traité du pouvoir tyrannique*, 1349) – implique en effet la déconstruction de la théorie organique du peuple. Il impose, comme y insistera Hobbes, de distinguer la multitude des individus du peuple, sachant qu'il est impossible de considérer la somme des individus (la multitude) comme étant capable naturellement de parler et d'agir comme une unité (un peuple). On connaît la solution hobbesienne du *covenant*, ce contrat porteur d'autorisation et de représentation : les individus, au terme du pacte social, ont convenu d'instituer un souverain autorisé à les représenter – et donc à vouloir – comme peuple, en vue de la paix civile. La conséquence pour la question du droit de résistance est sans appel : le peuple, qui n'existe que dans la personne du souverain qui l'incarne, ne saurait donc logiquement lui résister (puisque l'on peut dire que, la personne du souverain – homme ou assemblée –, c'est le peuple). Quant aux individus, n'ayant pris aucun engagement avec le souverain, ils ne peuvent se prévaloir d'aucun droit de résister fondé sur la méconnaissance d'une obligation contractuelle. Si Hobbes utilise la formule « *right to resist* », elle renvoie donc à autre chose : à la liberté naturelle que possède chacun de tout mettre en oeuvre pour se conserver en vie quand il s'estime menacé, y compris par l'État légitime. Hobbes dénie ainsi au peuple un quelconque *droit* de résister au souverain. Mais il consacre la *liberté inaliénable* de l'individu de résister subjectivement à toute forme de pouvoir.

Pourtant, au XVII^e siècle, il est d'autres courants philosophiques contractualistes qui ne vont pas aboutir aux mêmes conclusions que celles de Hobbes, relativement au droit de résistance. De l'École moderne du droit naturel à Locke et Mably seront posées – dans des proportions

certes très variables – les conditions de l’institutionnalisation d’un droit de résistance, dont témoigneront les déclarations et constitutions révolutionnaires du XVIII^e siècle. Au siècle des idées claires et distinctes, l’École moderne du droit naturel offrira en effet une philosophie du droit marquée par les voies de la simplicité, qui autorise l’articulation non problématique du droit naturel et du droit positif, et Locke une théorie du contrat et une doctrine des droits naturels qui permettront de faire du droit de résistance un outil déterminant de la politique libérale.

CONSÉCRATION :

LA GARANTIE DES DROITS NATURELS DES INDIVIDUS

- 36 C’est chez Grotius et Pufendorf qu’apparaît le mieux la conjonction du contractualisme et des présupposés épistémologiques nécessaires à la reconnaissance d’un droit de résistance. Comme en réaction au pyrrhonisme qui accompagnait les guerres de religions, le XVII^e siècle, de Descartes à Malebranche, réhabilite l’idée d’une Raison universelle. Déjà au siècle précédent, face au relativisme historique d’un Hotman ou à la scolastique médiévale, les juristes humanistes (Connan, Baron, Doneau, Le Douaren) avaient préconisé de traiter le droit comme un art (*jus in artem redigere*), où toutes les règles devaient être déduites de principes supérieurs universels. Au XVIII^e siècle, l’École moderne du droit naturel va approfondir et systématiser ces intuitions en considérant que le droit résulte de principes inscrits dans la nature rationnelle de l’homme, et par conséquent accessibles à la raison. En assimilant le manifeste au vrai, l’évidentisme – qu’il soit rationaliste ou sensualiste – autorise alors une connaissance certaine du droit naturel. C’est ainsi que Grotius, en 1625, se préoccupe de « rattacher les preuves des choses qui regardent le droit de la nature à des notions si certaines, que personne ne puisse les nier à moins de se faire violence. Les principes, en effet, de ce droit [...] sont par eux-mêmes clairs et évidents⁹... » ; ou que Pufendorf écrit, en 1672, que « notre loi fondamentale du droit naturel [...] est véritable et claire par elle-même, de sorte qu’on peut en déduire toutes les maximes du droit naturel¹⁰... ». Cette évidence des

9. Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix* (1625), trad. fr. Paul Pradier-Fodéré, Paris, Guillaumin, 1867, prol. XXXIX.

10. Samuel von Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens* (1672), trad. fr. Jean Barbeyrac, Londres, Nours, 1740, I, II, 3, § 19.

principes du droit naturel, articulée à une conception métaphysique de la vérité dont Leibniz sera un promoteur (la raison est le lieu commun des vérités éternelles communes à l'esprit humain et divin), autorise le processus d'interprétation préalable à tout exercice assuré du droit de résistance. Mais ce n'est pas pour autant que Grotius ou Pufendorf en accepteront un usage débondé, bien au contraire : ils s'efforceront d'en restreindre la légitimité, à partir du consensualisme qui structure leur théorie de la souveraineté.

Grotius, encore attaché à un certain organicisme, considère que le peuple en corps est bien le sujet réel de la souveraineté, mais il explique qu'il peut parfaitement consentir à aliéner ce droit de se gouverner à une ou plusieurs personnes, comme on aliène la propriété d'une chose, de la même manière qu'un homme peut se rendre esclave de qui il veut¹¹. Il est même nécessaire que par ce pacte de gouvernement le peuple aliène totalement sa souveraineté, « sans s'en réserver une seule partie », car s'il prévoyait une telle réserve de parts inaliénables naîtraient inévitablement des conflits d'interprétation sur les clauses du pacte (et donc la guerre civile). Ce consensualisme radical, qui écarte toute idée de droits inaliénables, suffit à condamner sur le principe le droit de résistance : ce dont on a librement consenti à se dépouiller, on ne saurait exiger à bon droit de le récupérer. Mais cette logique implacable du consentement connaît ses limites : il est des cas où elle devient intenable et où la nécessité extrême appelle la résistance légitime. C'est ainsi que Grotius réintroduit, marginalement, le droit (collectif) de résister au souverain qui gouvernerait en contradiction avec les fins en vue desquelles il a été institué : lorsque le souverain change la Constitution, aliène la souveraineté à une puissance étrangère, lorsqu'il est un usurpateur ou qu'il travaille contre les intérêts du peuple¹²... Pufendorf distingue quant à lui un pacte d'association qui réunit les citoyens en corps et un pacte de gouvernement qui unit ce corps à ses gouvernants, par lequel les sujets s'engagent à obéir. Comme chez Grotius, cette aliénation contractuelle exclut tout pouvoir de juridiction des sujets sur leur souverain, donc tout droit de résistance. Pour autant, Pufendorf admet que le prince puisse gouverner injustement, en méconnaissance de ses devoirs d'homme ou de souverain¹³ : changement de constitution, aliénation de la souveraineté reçue, atteintes illégitimes aux biens ou à la vie de ses sujets, ou encore

37

11. Hugo Grotius, *Le Droit de la guerre et de la paix*, op. cit., I, 3, § 8.

12. *Ibid.*, I, 4.

13. Samuel von Pufendorf, *Le Droit de la nature et des gens*, op. cit., VII, 8, § 4.

à leur conscience religieuse. Ces situations – qui placent les sujets dans une sorte de légitime défense – font alors tomber l’interdiction de ne pas résister.

38 Ce qui semble caractériser les auteurs de l’École moderne du droit naturel, c’est le caractère ambigu de leur doctrine de l’obéissance. D’un côté ils adoptent tous les présupposés qui autorisent la consécration du droit de résistance (dualisme droit naturel/droit positif, possibilité de connaître le droit naturel avec certitude, conception contractualiste du pouvoir), mais de l’autre ils le neutralisent au maximum avec une théorie de l’aliénation sans réserve de la souveraineté, comprenant parfaitement que l’usage du droit de résistance exige, si on le considère du côté de ses conséquences politiques, une prudence fort peu démocratique. À l’orée du XVIII^e siècle, Berkeley argumentera sur ce point lorsqu’il s’agira pour lui de justifier l’obéissance passive : « Mais toutes les fois qu’il s’agit de décider si une loi civile est à même de favoriser l’intérêt commun, si c’est la soumission ou la résistance qui se montrera la plus avantageuse quant à ses résultats [...], ce sont là des questions trop ardues et trop compliquées, qui exigent un degré trop élevé de talent, de loisir et d’éducation libérale, mais aussi de désintéressement et de connaissance parfaite de la situation particulière du pays, pour que soit abandonné à chaque sujet le soin d’en décider¹⁴. » C’est, avec ce type d’argument (qu’on retrouve dans la Déclaration d’indépendance américaine de 1776), la consécration d’une hiérarchie du savoir qui, par d’autres voies, ramène aux solutions favorables au rôle politique de l’élite nobiliaire, déjà imaginées par les monarchomaques. Seule une reconsidération de la théorie contractuelle du pouvoir et du statut des droits naturels pourra dès lors contribuer à l’institutionnalisation du droit de résistance, en un sens libéral : Locke en sera l’artisan.

Locke est en effet le philosophe qui s’attarde le plus longuement sur la légitimité de la résistance au pouvoir, jusqu’à en offrir une doctrine accomplie, argumentée en droit. Elle repose sur un principe simple, qui est au centre des doctrines libérales : la lutte contre l’abus de pouvoir, au nom de la préservation des droits naturels des individus, comprenant leurs vies, leurs libertés, leurs biens, que Locke appelle leurs « propriétés » (*Second traité du gouvernement civil*, 1690, IX, 123). Locke part de l’hypothèse que dans l’état de nature l’homme jouit d’une liberté de tout mettre en œuvre pour protéger ses droits naturels. Mais, en l’absence

14. George Berkeley, *De l’obéissance passive* (1712), trad. fr. Didier Deleule, Paris, Vrin, 1983, p. 19.

de juge, chacun apprécie comme bon lui semble la manière de le faire et est ainsi placé – égalité naturelle oblige – sous l’arbitraire des autres. C’est pour sortir de cette situation potentiellement belligène que les individus vont instituer, par un pacte, une société politique, dans laquelle le gouvernement civil aura une mission : satisfaire aux obligations nées de la loi naturelle, à savoir garantir effectivement les droits naturels des individus. Le contrat assez particulier qui lie le peuple aux gouvernants – le *trust* – repose sur la notion de confiance et crée pour eux une obligation juridique : réaliser des fins qu’ils ne déterminent pas eux-mêmes. Sitôt que cette mission est trahie, l’habilitation tombe (XIII, 149) et le *breach of trust* permet au corps du peuple de récupérer le droit d’assurer lui-même sa sécurité en résistant au besoin au gouvernement (XIX, 242). La difficulté à laquelle se heurte Locke reste l’absence de matérialisation de la communauté politique à qui revient ce droit de résister. Cependant, on peut à ce stade théoriser la résistance du peuple à la manière dont le fera Sieyès avec la nation, dernier regroupement des hommes dans l’état de nature, dont le pouvoir souverain s’évanouit quand la Constitution est en place, mais qui resurgit en cas d’oppression pour exercer son pouvoir dé-constituant, tout aussi souverain. S’ouvre ainsi, avec les réflexions de Locke, reprises en France par Jaucourt (article « Tyran » dans l’*Encyclopédie*) ou Mably (*Des droits et des devoirs du citoyen*, écrit en 1758 mais qui ne paraîtra qu’en 1789), une nouvelle ère pour le droit de résistance : celle de son inscription – problématique – dans les déclarations de droits, y compris sous forme de « devoir sacré » d’insurrection (Kant montre les difficultés de cette juridicisation dans sa *Doctrine du droit*, II, § 49A), avant que le constitutionnalisme ne finisse par prévoir les procédures imposant la démission aux gouvernants ayant trahi leur mission. L’âge d’or des doctrines du droit de résistance sera alors d’une certaine manière révolu et on parlera désormais État de droit, démocratie constitutionnelle, justice constitutionnelle ou désobéissance civile. Mais s’ouvrira aussi, en contrepoint, le moment des luttes révolutionnaires, qui, elles, n’ont aucun besoin de s’autoriser du droit...

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- COTTRET, Monique, *Tuer le tyran ? Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 2009.
- DESMONS, Éric, *Droit et devoir de résistance en droit interne. Contribution à une théorie du droit positif*, Paris, LGDJ, 1999.
- DESMONS, Éric, « Droit de résistance », in Denis Alland et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de la culture juridique*, Paris, PUF, 2003.
- DESMONS, Éric, « Résistance à l'oppression », in Joël Andriantsimbazovina, Hélène Gaudin, Jean-Pierre Marguénaud, Stéphane Rials et Frédéric Sudre (dir.), *Dictionnaire des droits de l'homme*, Paris, PUF, 2008.
- DESMONS, Éric, « Résistance », in Michela Marzano et al. (dir.), *Dictionnaire de la violence*, PUF, 2011.
- 40 GROS, Dominique, et CAMY, Olivier (dir.), *Le Droit de résistance à l'oppression*, Paris, Seuil, 2005.
- SPITZ, Jean-Fabien, « Le droit de résistance », in Philippe Raynaud et Stéphane Rials (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996.
- TURCHETTI, Mario, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, PUF, 2001.
- WACHSMANN, Patrick, « Un sujet de droit peut-il se révolter ? », *Archives de philosophie du droit*, vol. 34, 1989.
- ZANCARINI, Jean-Claude (dir.), *Le Droit de résistance, XII^e-XX^e siècle*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1999.

RÉSUMÉ

D'Antigone à Luther King, les figures de la résistance légitime à l'oppression sont intemporelles. En revanche, les doctrines qui promeuvent un droit de résistance sont historiquement situées. Elles supposent un complexe mental particulier où s'articulent une conception juridique du politique et une philosophie du droit qui en autorisent la consécration. Les XVII^e et XVIII^e siècles en sont le creuset.