

Pouvoir instituant et résistance

Une pierre de touche dans les lectures des *Deux Traités*

(J. Terrel, SPH, Université Bordeaux-Montaigne)

La distinction entre la communauté politique et son gouvernement est essentielle à la politique de Locke¹.

D'une part, « la véritable origine du gouvernement civil », pour reprendre le sous-titre du *Second Traité*, implique deux actes distincts : 1. le pacte par lequel des individus libres et égaux, soumis aux seules lois de nature, créent un corps politique ; 2. l'acte par lequel ce corps se donne une forme déterminée et devient ainsi une république, en choisissant celui ou ceux qui légifèrent et les conditions éventuelles, par exemple de lieu et de temps, qu'ils doivent respecter pour le faire – autrement dit l'acte par lequel ce corps institue un pouvoir législatif dont la première tâche est d'instituer le reste du gouvernement.

D'autre part, ce gouvernement perd sa légitimité – dans le langage de Locke, est dissous – dès qu'il ne remplit plus la mission de confiance (*trust*) pour laquelle il a été institué, dès qu'il ne respecte plus les lois civiles, la loi fondamentale qui donne à la république sa forme, et la loi de nature qui a conduit des individus libres et égaux à consentir au pacte qui les incorpore.

Cette distinction entre la communauté politique et son gouvernement est essentielle. Il importe donc d'examiner avec attention deux difficultés qui peuvent la mettre en question :

1. La première concerne les conséquences de la dissolution (ou perte de légitimité) d'un gouvernement : le pouvoir légitime revient-il alors au corps politique instituant ou à des individus libres et égaux soumis à la seule loi de nature ? Autrement dit, la dissolution du gouvernement conduit-elle immédiatement à celle du corps créé par le pacte civil ?

2. La seconde difficulté, liée à la première, concerne la nature de cette communauté dotée du pouvoir instituant : est-elle une souveraineté populaire à l'état naissant, comme si Locke, à la manière de Hobbes ou de Rousseau, jugeait impossible l'existence d'une société civile privée de souverain ? Est-elle au contraire une simple communauté morale, un ensemble d'individus s'accordant pour faire respecter les lois de nature ?

Du fait de ces deux difficultés, on peut penser que Locke hésite entre une politique de la loi naturelle et une politique de la souveraineté et qu'il a choisi la première sans réussir à

¹ Ce texte reprend en les développant des thèses déjà défendues dans un texte en langue anglaise : « Constituent power and resistance : did Locke have any followers ? », *Locke's Political Liberty : Reading and misreading*, ed. by Christophe Miqueu and Mason Chamie, Oxford, Voltaire Foundation, 2009, p. 13-33.

éliminer ce qui relève de la seconde. On peut penser aussi, et c'est la thèse qui nous défendons, que Locke, dans sa pratique politique et de son activité militante aux côtés des radicaux qui se sont opposés aux deux derniers rois Stuarts, Charles II et Jacques II, rencontre ce qui est extérieur aux institutions politiques et pourtant les fonde, une réalité qui par sa nature résiste à la conceptualisation : les grèves, manifestations, luttes, qui, même quand elles ne vont pas jusqu'à la résistance armée, débordent toujours le cadre légal que les États les plus libéraux leur assignent.

Nous commençons avec la relation problématique entre deux moments essentiels dans le *Second Traité*.

Le premier est celui où Locke expose ce qui distingue la communauté politique et son gouvernement en leur assignant, comme nous venons de le voir, deux origines distinctes : la communauté est créée par un pacte unique (chap. 8, § 95-99) ; une fois créée comme corps politique, cette communauté institue une instance chargée de légiférer et de mettre en place un gouvernement (chap. 10, § 132). Dans ce premier paragraphe du chapitre 10 – qui a pu, dans une première rédaction, suivre immédiatement le paragraphe 99 du chapitre 8² – Locke lui-même invite son lecteur à revenir à ce paragraphe 99. Le pacte crée une communauté dotée immédiatement du pouvoir d'agir selon la force du nombre, un corps dont le premier acte consiste à instituer un législatif chargé ensuite de mettre en place le reste du gouvernement :

[...] ce qui commence et *constitue* réellement *n'importe quelle société politique* [any Political Society] n'est rien d'autre que l'accord [*consent*] d'un nombre quelconque d'hommes libres capables de former une majorité [*any number of free men capable of a majority*] pour s'unir et s'incorporer en une telle société. Et c'est cela et cela seulement qui a suscité ou pourrait susciter le commencement de n'importe quel *gouvernement légitime* dans le monde [fin du § 99].

Quand des hommes s'unissent pour la première fois en société, la majorité possède sur eux, comme cela a été montré, le pouvoir entier de la communauté

² Sur ce point, l'argumentation de Peter Laslett est convaincante : voir les notes des § 95, 100 et 132, in John Locke, *Two Treatises of Government*, Cambridge, The University Press, 1970 (abr., *Two Treatises*), p. 348, 351 et 372. Ouvrage publié pour la première fois en 1960. La formule « comme cela a été montré » a pu être ajoutée par Locke au moment où les deux paragraphes ont été séparés.

qui est naturellement en eux³. Elle peut donc utiliser tout ce pouvoir ... [début du § 132, dont nous allons reprendre la traduction plus loin].

Constitution d'une société politique telle qu'une majorité puisse s'y former, cette formule résume tout ce qui précède au chapitre 8 ; commencement d'un gouvernement légitime, voilà qui annonce le chapitre 10 qui reprend l'exposé exactement là où il avait été laissé à la fin du paragraphe 99. Ainsi reconstituée dans son unité, cette séquence articule deux actes distincts de constitution, de la communauté et du gouvernement. À l'écart de l'expérience, Locke construit un véritable archétype⁴ à la fois explicatif et normatif, qu'il importe de bien isoler, avant d'examiner comment Locke le met à l'épreuve de la réalité, en enquêtant sur l'origine historique des États (chap. 8, § 100-112) et sur la manière dont chaque adulte, à sa majorité, consent à la société politique pour en devenir membre (§ 113-122)⁵ ou en analysant les crises qui peuvent affecter les sociétés politiques (chap. 19).

Le second moment est en effet celui où cette distinction de principe entre une communauté et son gouvernement est mise en pratique et, pour beaucoup de commentateurs, brouillée, dans ce chapitre 19 qui traite de la dissolution du gouvernement. Il s'agit de savoir ce qui se passe quand le gouvernement cesse d'en être véritablement un parce qu'il a perdu sa légitimité. La société civile est-elle elle aussi dissoute ? Cela conduirait à la confondre avec le gouvernement dont elle a été si soigneusement distinguée au moment où l'archétype a été mis en place.

Nous allons tenter de dissiper cette impression de brouillage et aussi d'en rendre compte, car on peut difficilement croire que tant de bons lecteurs se soient purement et

³ *The Majority having, as has been shew'd, upon Mens first uniting into Society, the whole power of the Community, naturally in them...* Je ne suis pas sûr qu'il faille traduire, comme J. – F. Spitz, « la majorité possède naturellement », car l'ordre de la phrase anglaise suggère plutôt de comprendre que *them* renvoie à *Mens*. Il s'agit des pouvoirs naturels qu'un certain nombre d'hommes ont mis en commun et dont dispose la majorité. Dans tout ce qui suit, je me suis autorisé à revoir l'excellente traduction de J. – F. Spitz et de C. Lazzeri (Paris, P. U. F., 1994) à partir de l'édition Laslett citée à la note précédente.

⁴ Locke lui-même utilise le mot archétype pour désigner les idées complexes (autres que celle de substances) que l'esprit a formées lui-même (*Essai philosophique concernant l'entendement humain*, IV, chap. 4, § 5) et qu'il peut donc connaître de manière satisfaisante parce qu'il peut les produire en toute connaissance de cause, comme le fabricant de la fameuse horloge de Strasbourg qui la connaît parfaitement parce qu'il l'a faite (*Essai*, III, chap. 6, § 3). Sur cet argument du producteur ou du fabricant emprunté à Hobbes, voir Jean Terrel, « Filmer et Locke, souveraineté ou contrat », *Les théories du pacte social : droit naturel, souveraineté et contrat de Bodin à Rousseau*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 233-298). De là vient la possibilité, en mathématiques comme en morale, de démontrer. Dans ce qui suit, je désigne par « archétype » un ensemble composé de plusieurs de ces idées qui, pour Locke, sont des archétypes.

⁵ Cette enquête sur les commencements empiriques intervient dès le chapitre 8, entre les exposés sur le pacte d'association civile et sur l'institution du gouvernement.

simplement trompés sur l'argumentation de Locke. La difficulté provient de sa tentative pour rendre compte du pouvoir instituant qui, comme nous allons le constater, résiste à l'effort de conceptualisation. Même s'il perçoit le caractère étrange de ce pouvoir⁶ Locke ne réfléchit pas explicitement sur l'aporie que cela implique et tente plutôt de lui échapper en ayant recours à la méthode de l'archétype. Cela permet peut-être de comprendre pourquoi il ne semble pas avoir eu beaucoup d'héritiers directs sur cette question : quand ils tentent de réfléchir sur le statut étrange du pouvoir constituant, ni Antonio Negri ni Carl Schmitt⁷ ne songent un instant à se référer à Locke.

L'archétype : une double constitution

Quand il décrit la naissance d'une communauté et de son gouvernement, Locke distingue le pacte originaire [*compact*] par lequel des individus consentent à former une société civile et l'acte par lequel le corps politique ainsi formé institue une instance à laquelle il confie la mission [*to trust*] de gouverner : en légiférant et mettant en place les deux autres pouvoirs, chargés de faire appliquer les lois à l'intérieur de l'État (exécutif) et de gérer ses relations avec les étrangers ou les autres États (fédératif).

1. Des individus peuvent s'associer pour faire respecter la loi naturelle et défendre leurs droits sans pour autant créer une société civile ou politique⁸. Une association de ce genre n'est pas politique. Pour qu'elle le devienne, il faut que ces hommes décident unanimement de *mettre en commun* le droit naturel qu'a chacun d'eux d'user de la force pour faire respecter la loi de nature et l'ensemble des droits propres à chacun (autrement dit sa propriété). Cette décision commune est décrite comme un pacte d'association civile, ce qui permet de parler d'une *société* civile ou politique, le mot *communauté* renvoyant à l'exercice en commun du droit de punir. Cette communauté est aussi un *corps politique* parce qu'elle agit selon le

⁶ Voir le texte cité et commenté plus loin (p. **), où Locke reconnaît, dans une proposition concessive, que le peuple ne peut détenir en vertu de la constitution la suprématie qu'il exerce pourtant effectivement (chap. 14, § 168).

⁷ Antonio Negri, *Il potere costituente : saggio sulle alternative del moderno*, by Sugar Co Edizioni S. r. P. ; *Le pouvoir constituant, essai sur les alternatives de la modernité*, trad. Étienne Balibar et François Matheron, Paris, P. U. F., 1997. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Berlin, Duncker & Humblot, 1989 ; trad. Lilyane Deroche, *Théorie de la constitution*, Paris, P. U. F., 1993.

⁸ « Et n'importe quelle autre personne qui trouve cela juste [le fait pour un individu, en l'absence de société civile, de rechercher réparation pour un tort et un dommage qui lui a été infligé en violation, juge-t-il, de la loi de nature] peut aussi se joindre à celui auquel on a fait tort pour l'aider à obtenir du coupable autant qu'il est nécessaire pour une réparation satisfaisante du dommage causé » *Second Traité*, chap. 3, § 19.

consensus majoritaire. Présente dès le premier paragraphe du chapitre 8, cette notion de corps est si importante que Locke lui consacre les quatre paragraphes qui suivent (§ 96-99). L'incorporation est réalisée immédiatement par le pacte d'association, sans qu'un autre pacte ou décision ne soit nécessaire. Le mot « corps » a un sens physique plutôt qu'organique : il faut que la communauté puisse immédiatement agir et instituer un gouvernement, ce qu'elle fait comme un corps matériel quelconque, en allant dans la direction où son poids, c'est-à-dire la force majoritaire, l'entraîne (§ 96). Dans ces paragraphes, il ne s'agit pas de dire que la raison du plus fort (en nombre) est toujours la meilleure, ni même qu'elle a de meilleures chances, dans certaines conditions, d'être la meilleure : il s'agit en même temps d'un impératif – la nécessité pour la communauté d'agir immédiatement pour organiser et instituer les conditions de sa pérennité – et d'un fait brut, quantitatif, le rapport de force qui résulte de la composition des volontés dans tout regroupement d'égaux. Supposons, déclare Locke, que le pacte d'association ne produise pas immédiatement un corps agissant selon la force du nombre :

Une constitution de ce genre réduirait le puissant *Léviathan* à une durée plus éphémère que celle des créatures les plus faibles ; elle ne le laisserait survivre au jour de sa naissance (§ 98).

L'ironie vise ceux qui refusent à la société civile naissante la puissance qui lui est nécessaire pour durer. La référence au Léviathan ne signifie pas qu'il faille interpréter l'incorporation immédiate des associés en terme de souveraineté, comme si, à la manière de Hobbes ou de Rousseau, on ne pouvait pas former une communauté politique sans s'assujettir immédiatement à un souverain : Locke ne désigne jamais le pouvoir de la communauté naissante sur ses membres et ensuite le pouvoir du gouvernement comme souverains. Le vocabulaire de la souveraineté – toujours absent chez Locke pour désigner le pouvoir politique qui s'exerce entre des hommes naturellement libres et égaux – suppose toujours une inégalité naturelle, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et le reste de la création, ou entre les hommes et ceux qui, par leurs crimes, se sont exclus de toute société humaine : au sein du pouvoir proprement politique qui suppose l'égalité naturelle, il y a bien une souveraineté résiduelle (un élément despotique qui est nécessaire au pouvoir politique tout en lui étant étranger), mais il ne peut s'exercer que sur des ennemis qui, en violant la loi naturelle, ont perdu le droit d'être traités en égaux et peuvent donc être détruits ou asservis comme des

animaux nuisibles⁹. La différence avec Hobbes est d'autant plus frappante que Locke pense certainement dans ces paragraphes à la manière dont ce dernier, incluant immédiatement comme lui la règle majoritaire dans le pacte d'association, fait du peuple assemblé le premier souverain d'une démocratie originaire, comme dans ce texte du *De Cive* :

Ceux qui se sont rassemblés pour ériger une cité sont une *démocratie* presque par le seul fait de ce rassemblement [*pene eo ipso quod coierunt*]¹⁰ : puisqu'ils se sont rassemblés volontairement, cela veut dire qu'ils se sont obligés envers ce qui sera décidé par la majorité. Tant que l'assemblée dure ou est ajournée à des lieux et dates déterminés, cela constitue une *démocratie*. Car l'assemblée dont la volonté est celle de tous les citoyens a la *souveraineté* [*summum imperium*]. Et parce que dans cette assemblée, chacun est supposé avoir le droit de voter, nous avons là une *démocratie* [...]. S'ils se séparent et que l'assemblée est dissoute sans avoir prévu la date et le lieu d'une nouvelle réunion, on revient à *l'anarchie* et à l'état antérieur au rassemblement, c'est-à-dire à l'état de guerre de tous contre tous (chap. 7, § 5, trad. Jean Terrel)¹¹.

Si Locke suit Hobbes (et non Pufendorf) quand il affirme que l'unique pacte inclut immédiatement la règle majoritaire¹², il s'en écarte aussi de manière délibérée : à ce stade, il ne parle pas, comme nous allons le voir, de « démocratie » ; la suprématie de la communauté naissante n'est pas le *summum imperium* de Hobbes.

Il va de soi que les associés n'ont pu conférer au corps ainsi formé le droit d'agir en violation de la loi naturelle. Cependant Locke n'envisage jamais dans le *Second Traité* le cas d'un corps politique naissant violant la loi naturelle. Il existe des monarchies absolues exerçant sur leurs sujets un pouvoir despotique illégitime, mais Locke juge impossible qu'un

⁹ Sur ce point, voir Jean Terrel, « Filmer et Locke, souveraineté ou contrat », *Les théories du pacte social*, p. 272-274, et « Souveraineté et suprématie chez Locke », *Revue de l'Enseignement Philosophique*, novembre-décembre 2003, volume 54, n° 2, p. 35-52.

¹⁰ « Ceux qui se sont rassemblés pour former une société civile, ont dès là *commencé* une démocratie » (trad. Sorbière, Amsterdam, Blaeu, 1649, reprise Paris, Flammarion, 1982, c'est moi qui souligne) : sans traduire de manière littérale, Sorbière voit bien que cette démocratie ne fait que commencer, qu'elle n'est pas complète, « parfaite » comme le dira Locke au § 132, tant que le peuple n'a pas institué les lieux et dates de l'exercice de sa souveraineté ; « du seul fait, en quelque sorte, de se réunir » (Philippe Crignon, Paris, Flammarion, 2010) : cette traduction rend l'idée d'une approximation sans indiquer clairement que cette approximation l'est par défaut.

¹¹ *De Cive, the Latin Version*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 152.

¹² « Et cela [l'abandon de tout le pouvoir à la majorité de la communauté] est réalisé simplement en s'accordant pour s'unir en une seule société politique, ce qui est le seul pacte qui existe ou est nécessaire entre les individus qui entrent dans une république ou qui la font » (chap. 8, § 99).

corps politique ait pu, en violation de la loi naturelle, les instituer volontairement en toute connaissance de cause, même quand il paraît l'avoir fait parce que de tels régimes existent et sont obéis : de la part du peuple, c'est tout au plus naïveté ou imprudence et non volonté de servitude. Ce sont toujours les gouvernements institués (ou l'une des instances qui les composent) qui peuvent violer la loi naturelle.

2. Pour durer, la communauté doit *toujours* instituer un gouvernement ayant une forme déterminée, distinct en tant que tel de la communauté. Beaucoup de commentateurs jugent qu'il y a une exception à cette règle dans le cas de la démocratie et citent à cet effet le premier paragraphe du chapitre 10, dont il convient maintenant de poursuivre la traduction :

Quand des hommes s'unissant pour la première fois en société, la majorité possède sur eux, comme cela a été montré, le pouvoir entier de la communauté qui est naturellement en eux. Elle peut donc utiliser tout ce pouvoir pour faire de temps à autre des lois pour la communauté et pour les faire exécuter par des officiers qu'elle nomme elle-même ; dès lors la *forme* du gouvernement est une *démocratie* parfaite (§ 132).

Selon ces commentateurs, le corps politique créé par le pacte d'association civile serait immédiatement, sans nouvelle décision, une démocratie, mieux, une démocratie parfaite¹³ : dans ce cas, la société civile et le gouvernement seraient confondus. Il n'y aurait donc pas, à l'origine et ensuite quand le gouvernement est dissous, de société civile sans gouvernement : l'absence ou la dissolution du gouvernement serait simplement celle des gouvernements autres que la démocratie. Pour ne pas devoir ainsi corriger Locke ou le mettre en contradiction avec lui-même, on peut et on doit lire ce texte autrement. Pour désigner le corps politique qui agit immédiatement pour assurer sa pérennité, Locke, contrairement à Hobbes, n'use jamais du mot « démocratie ». La démocratie résulte seulement d'un choix possible de la majorité. Pour que la communauté puisse faire des lois de temps en temps, elle doit instituer un pouvoir de légiférer ayant une forme déterminée : il est périodique et non permanent, les sessions sont fixées d'avance ou laissées à l'initiative des officiers chargés de l'exécution, etc. Tant que le

¹³ « Locke dit [...] clairement dans ces textes [ceux qui montrent que la communauté est immédiatement un corps] que, dès le moment où les hommes se forment en société, ils renoncent à leur pouvoir naturel au profit de la majorité, qui accède ainsi "au rang d'arbitre" et possède par là même le droit de contraindre les individus à exécuter ses décisions. Ashcraft ne voit pas que le concept dont Locke fait usage dans ces textes n'est pas celui d'une *community* lawsonnienne mais bien d'une société politique souveraine sur ses propres membres, et investie d'une forme gouvernementale qui est la démocratie parfaite » Jean-Fabien Spitz, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, Paris, P. U. F., 2001 (abr., Spitz, 2001), p. 191.

législatif n'a pas été constitué de cette manière, il n'y a pas de *démocratie parfaite*, de gouvernement au sens plein du terme. Reconnaissons que ce texte peut prêter à équivoque, puisque la seconde phrase semble faire du pouvoir législatif de la démocratie parfaite le simple prolongement du pouvoir originaire du corps politique¹⁴, si bien que l'on peut être tenté, en excédant cependant la lettre du texte, de parler de démocratie *du seul fait de la règle majoritaire*, avant le passage à la démocratie parfaite : dans cette hypothèse, il faudrait au moins prendre la précaution de dire que cette démocratie originaire est imparfaite, ce qui signifie qu'elle n'est pas une forme instituée de gouvernement. Mais en procédant ainsi, on risque de lire Locke à la lumière de Hobbes pour lequel, comme on l'a vu plus haut, le rassemblement de ceux qui s'accordent pour ériger une cité institue déjà une souveraineté populaire, *presque* une démocratie à laquelle il reste seulement, pour l'être complètement, à durer et à organiser sa pérennité : appliqué à Locke, ce modèle brouille la distinction si importante entre la communauté et l'instance qu'elle charge de gouverner.

Instituer un gouvernement revient à en choisir la forme qui sera aussi celle de la communauté politique, désignée à ce stade précis de l'exposé (chap. 10, § 132-133) comme république [*commonwealth*]. Cette forme n'est pas ce que nous appelons aujourd'hui une constitution, un dispositif complet organisant la distribution de tous les pouvoirs. Pour Locke, la forme du gouvernement (et donc de la république) dépend du *lieu où l'on place* le pouvoir suprême, c'est-à-dire le législatif. La suite de l'exposé montre que cette expression a un sens relativement large : il ne s'agit pas simplement de savoir qui légifère, puisque l'acte constitutif peut déterminer, dans le cas d'une assemblée, qu'elle ne légifèrera pas de manière permanente, mais à des intervalles de temps déterminés. De même, le mandat confié au législateur est limité par la loi naturelle et par la définition même de la loi civile : le législateur exercera sa suprématie à travers des lois fixes et établies et non à travers des actes arbitraires.

L'archétype à l'épreuve des crises

Comme nous l'avons indiqué plus haut, la mise à l'épreuve de l'archétype commence très tôt dans le *Second Traité*, dès le chapitre 8, avant même l'exposé du chapitre 10 traitant de la constitution du gouvernement : à ce stade de l'analyse, l'interrogation concerne d'abord la

¹⁴ Même équivoque dans le paragraphe final (§ 243) où le peuple dont la suprématie redevient active a le choix entre « conserver le pouvoir législatif en lui », *continue the legislative in themselves*, ou le confier à d'autres.

vertu explicative du modèle du pacte (qui associe, met en commun et incorpore), puisqu'il s'agit de répondre aux objections inspirées de Filmer selon lesquelles l'archétype s'écarte des faits passés (ce que les historiens disent des premiers gouvernements) ou présents (notre expérience de la société civile qui se renouvelle en intégrant de nouveaux membres) : dans l'un et l'autre cas, l'existence du pacte civil semble peu apparente, de même d'ailleurs que la distinction entre la société et ses gouvernants. Nous reviendrons plus loin sur ce point, mais il nous faut analyser tout d'abord la question de la résistance, décisive à un double point de vue : elle concerne les situations de crise où les *Deux Traités* ont été conçus, rédigés et publiés, et révèle, dans le *Second Traité*, les tensions les plus fortes.

L'archétype est mis à l'épreuve des crises dans le chapitre final du *Second Traité*. Pour parler clairement de la dissolution du gouvernement, écrit Locke dès la première phrase de ce chapitre, il faut en premier lieu la distinguer de la dissolution de la société. L'enjeu du chapitre est donc la relation entre les deux actes constitutifs (de la communauté et du gouvernement) qui composent notre archétype.

Cependant les crises, sous la forme de la résistance, sont présentes bien avant le chapitre final, dès que surgit, à l'intérieur même d'une société civile, une situation où un homme ne peut pas défendre ses droits en faisant appel aux lois et aux juges du pays où il se trouve :

Bien plus, quand l'appel à la loi et aux juges établis reste possible, mais que ce remède est refusé parce que la justice est manifestement pervertie et les lois violées de manière éhontée pour protéger et innocenter la violence et les injustices de certains hommes ou groupes d'hommes, il est difficile, *dans ce cas*, d'imaginer autre chose qu'*un état de guerre* : chaque fois que la violence est employée et des injustices commises, même par des mains auxquelles l'on a confié l'administration de la justice, c'est encore violence et injustice, même colorées du nom, des apparences et des formes de la loi, dont le but est de protéger les innocents et de leur accorder réparation, en s'appliquant sans être tournée à tous ceux qui lui sont assujettis ; chaque fois que cela n'est pas fait *bona fide* [de bonne foi], *on fait la guerre* à ceux qui en pâtissent : ne pouvant, sur terre, en appeler à personne pour obtenir justice, il leur reste un seul remède, en appeler au ciel (chap. 3, § 20).

Il faudra revenir sur la relation établie, dès cette première référence à la résistance, entre cette dernière et l'appel au jugement de Dieu. Il suffit de remarquer pour l'instant qu'un état de guerre¹⁵, peut exister à l'intérieur d'une société civile disposant d'un gouvernement légitime : la première phrase signifie en effet qu'un état de guerre entre la victime et ceux qui l'ont agressée (ceux qui ont commis la première injustice et aussi toute autorité instituée qui couvre leurs agissements) peut exister alors même que le gouvernement reste un vrai gouvernement. En d'autres termes, on peut avoir le droit d'en appeler au ciel (y compris contre des personnes détenant une fonction gouvernementale) sans que le gouvernement soit, au sens du chapitre 19, dissous. Cette thèse devient tout à fait explicite au chapitre 18. La tyrannie – l'exercice du pouvoir au-delà du droit – peut exister, y compris au plus haut niveau, alors qu'il y a encore un gouvernement légitime qui rend inviolable par ses lois la personne du prince : aux paragraphes 206 et 207, Locke montre que la résistance est compatible avec cette inviolabilité qui n'aurait aucun sens si le gouvernement était dissous.

Si le droit de résister peut exister à l'intérieur d'une société civile disposant d'un gouvernement légitime, il existe à plus forte raison quand un tel gouvernement est dissous parce qu'il a perdu sa légitimité. Si l'on se réfère à l'archétype considéré plus haut, cette dissolution ne signifie pas nécessairement celle de la société civile. Il y a là une dissymétrie tout à fait conforme à ce que nous savons de la relation d'une société à son gouvernement : pas de gouvernement sans société civile, si bien que la dissolution de cette société entraîne la dissolution du gouvernement (chap. 19, § 211), alors qu'on peut concevoir, au moins logiquement, un corps politique qui n'a pas encore ou qui n'a plus de gouvernement institué, même s'il s'agit d'une situation fragile et instable. Dès lors, le droit de résister à un pouvoir qui ne mérite plus le nom de gouvernement signifie que la communauté est en train de retrouver sa suprématie originaires et qu'elle peut légitimement, si la résistance est victorieuse, instituer un nouveau gouvernement, ayant éventuellement une forme nouvelle.

Telle est du moins l'interprétation de la dissolution du gouvernement, conforme à l'archétype décrit plus haut, que Locke défend de manière tout à fait claire dans certains paragraphes du chapitre final :

[...] *quand le gouvernement est dissous*, le peuple a la liberté [*the people are in liberty*] de pourvoir à son propre bien en érigeant un nouveau législatif qui diffère du premier par le changement des personnes ou de la forme, ou des

¹⁵ *A state of war* et non *the state of war*.

deux ensemble, selon ce qui lui semble meilleur pour sa sécurité et son bien¹⁶. Car la *société* ne peut jamais perdre, par la faute d'autrui, son droit natif et originaire de se préserver, ce qui ne peut se faire que grâce à un législatif établi et à l'exécution équitable et impartiale des lois faites par celui-ci (§ 220).

La première phrase peut sembler ambiguë en anglais où *people* appelle un pluriel : le peuple peut donc être une pluralité d'individus ou le corps qui résulte du pacte d'association. Mais la seconde phrase incite à choisir le second terme de l'alternative, selon lequel la dissolution du gouvernement n'est pas ici celle de la société. Le dernier paragraphe, présenté explicitement comme la conclusion, est encore plus clair. Locke insiste d'abord sur le caractère irréversible du pacte d'association, car sans cela, écrit-il, « il ne peut y avoir ni communauté ni république, ce qui est contraire à l'accord originaire ». De même, déclarait-il en ouvrant le chapitre, l'invasion et la guerre étrangère sont presque l'unique façon de dissoudre un corps politique (§ 211). Cela implique la possibilité, pour la société politique, de résister longtemps à la dissolution, alors même qu'elle est soumise à un gouvernement qui a perdu toute légitimité. Locke montre ensuite que le communauté n'a aucun droit de retirer au gouvernement son mandat : c'est le gouvernement qui produit sa propre dissolution quand il viole la loi naturelle et l'acte qui le constitue :

quand il [le législatif] est déchu à cause de la mauvaise conduite de ceux qui sont investis de l'autorité, cette déchéance des gouvernants [...] fait qu'*il retourne à la société* et le peuple a le droit d'agir en tant que pouvoir suprême, soit pour conserver le pouvoir de légiférer, soit pour en instituer une nouvelle forme, soit pour en conserver la forme ancienne en le plaçant en de nouvelles mains, comme il le juge bon (§ 243).

Ainsi résumée, cette interprétation conforme à l'archétype exposé aux chapitres 8 et 10 suppose deux affirmations : 1/ il y a une distinction claire entre les deux actes constitutifs (pacte et mandat instituant le gouvernement), entre la communauté et le gouvernement et entre leurs dissolutions respectives ; 2/ en cas de dissolution du gouvernement, le droit

¹⁶ *The people* are [pluriel] *in liberty to provide for themselves* [pluriel]... *as they* [pluriel] *shall find it most for their* [pluriel] *safety and good*. C'est moi qui souligne.

d'instituer un nouveau législatif appartient au peuple incorporé, agissant selon le choix de la majorité, et non à des individus ramenés à l'état de nature par dissolution de la société civile.

Pourquoi le texte semble-t-il parfois équivoque ? En d'autres termes, pourquoi les deux présuppositions qui viennent d'être dégagées paraissent-elles parfois remises en cause ? Considérons d'abord le texte le plus souvent cité pour illustrer la confusion des deux dissolutions, du gouvernement et de la société civile :

Étant donné que la société civile est un état de paix entre ceux qui en sont membres, excluant l'état de guerre grâce à l'arbitrage dont ils se sont dotés à travers leur législatif, en vue de mettre fin à tous les différends qui peuvent surgir entre eux, c'est dans leur *législatif* que les membres d'une république sont unis pour composer ensemble dans la cohésion un seul corps vivant. Il *est l'âme qui donne forme, vie et unité* à la république : de lui dérivent l'influence, la sympathie et les liens mutuels entre les différents membres ; donc, quand le législatif est brisé ou dissous, la dissolution et la mort suivent. Puisque en effet *l'essence et l'union de la société* consistent à avoir une seule volonté, le législatif, une fois institué par la majorité, a la charge de déclarer et pour ainsi dire de garder cette volonté. La *constitution du législatif* est l'acte premier et fondamental de la société, par lequel il est pourvu à la *continuation de leur union* [...] (§ 212).

Jusqu'aux deux dernières phrases de ce texte, Locke fait abstraction du premier acte constitutif, la constitution de la communauté décrite au chapitre 8 : il oppose implicitement, comme auparavant au chapitre 3, l'état de nature (où il n'y a pas d'arbitre ou de juge institué pour régler les conflits) et la société civile *achevée* où cet arbitrage est réalisé à travers le législatif. Dès lors, on peut comprendre que l'union civile est réalisée à travers le législatif, que la mort du législatif est celle de la société civile et que la sortie de l'état de nature ne s'opère pas avant l'acte constitutif qui, en instituant le législatif, donne forme et âme à la république. Mais une telle interprétation est très difficile à défendre : que faire des textes très explicites du chapitre 8 selon lesquels le pacte d'association nous fait sortir de l'état de nature et entrer dans la société civile ? À l'inverse, on peut être tenté de comprendre que le législatif existe dès le pacte d'association sous la forme du corps allant où sa majorité l'entraîne, si bien que le pacte réaliserait immédiatement une société civile complète, dotée d'une forme, celle

de la démocratie parfaite. Ces deux interprétations opposées reviennent finalement au même en un point décisif : dans l'un et l'autre cas, il n'y a pas de société civile sans gouvernement. Or la dernière phrase réintroduit la distinction entre l'union civile et le gouvernement institué : une chose est d'avoir une seule volonté, ce que réalise le pacte qui associe et incorpore, autre chose d'instituer un législatif pour la déclarer et la garder ; une chose est le pacte qui incorpore, autre chose l'acte qui, en instituant le législatif, pourvoit à la continuation de l'union (et non à son commencement). À cette lumière, on peut relire le début du texte : il est légitime d'opposer l'état de nature et la société civile bien ordonnée, car il est impossible d'en rester au commencement de l'union, à la société civile naissante, sans que finalement la mort s'ensuive. Locke ne confond pas la dissolution du gouvernement et celle de la communauté politique comme la métaphore de l'âme pourrait nous le laisser croire, il dit seulement que l'union est menacée de mort si l'on ne pourvoit pas à sa continuation en instituant un législatif.

Considérons maintenant la seconde affirmation, selon laquelle le droit d'instituer un nouveau législatif appartient au peuple incorporé et non à des individus ramenés à l'état de nature par la dissolution du gouvernement. Les difficultés proviennent du fait que Locke use à de nombreuses reprises d'expressions qui semblent évoquer un retour à l'état de nature : « en se mettant lui-même dans un état de guerre avec le peuple », un prince peut vouloir « dissoudre le gouvernement et abandonner le peuple¹⁷ à la défense qui appartient à chacun dans l'état de nature » (chap. 18, § 205) ; en cas de déchéance du gouvernement, « chacun se retrouve à la disposition de sa propre volonté » (chap. 19, § 212) ; altérer le législatif revient à introduire réellement « un état de guerre » et dans ce cas le peuple est exposé de nouveau « à l'état de guerre » (§ 227) ; celui qui recourt à la force sans en avoir le droit se met dans « un état de guerre » où « chacun possède le droit de se défendre lui-même et de résister à l'agresseur » (§ 232). De plus, comme déjà aux chapitres 3 (§ 20-21) et 14 (§ 168), Locke évoque l'appel au jugement de Dieu (§ 241) parce qu'il n'y a pas de juge sur terre : or « l'absence d'un juge commun autorisé met tous les hommes dans un état de nature » (chap. 3, § 19).

Certaines de ces difficultés peuvent être facilement résolues. Le droit de résister, soit d'user de la force de manière légitime, suppose toujours que l'agresseur ait renoncé à la loi de nature en usant sans droit de la violence et provoqué ainsi un état de guerre. Comme nous l'avons vu, un tel état de guerre est possible à l'intérieur d'une société civile dotée d'un gouvernement et à plus forte raison à l'intérieur de celle qui en est privée. L'existence d'un tel

¹⁷ *Them*, un pluriel qui renvoie comme d'ordinaire à *people*.

état de guerre, qui autorise celui qui le subit à se défendre *comme* il le ferait dans l'état de nature, n'est donc pas un signe suffisant du retour à cet état de nature. De même, écrire qu'*un tel état de guerre* expose le peuple à *l'état de guerre* ne signifie pas nécessairement le retour à l'état de nature : la généralisation des états de guerre (signalée par l'usage de l'article défini au lieu de l'indéfini) suppose bien la dissolution de la communauté, mais cette mort de l'union civile est un danger auquel le peuple est exposé et non une conséquence immédiate.

La difficulté essentielle est ailleurs, non dans cette référence à la guerre, très naturelle puisque la résistance implique le recours aux armes, mais dans l'appel au jugement de chacun et conjointement à celui de Dieu : sur cette question, nous rencontrons dans l'ensemble du *Second Traité* et tout particulièrement dans le dernier chapitre des textes qui semblent à première vue difficilement compatibles. Une bonne manière de le faire apparaître est de résumer deux interprétations divergentes (de Richard Ashcraft et de Jean-Fabien Spitz) qui tentent d'en rendre compte.

1. Très tôt dans le *Second Traité* (chap. 3, § 19), bien avant d'exposer l'archétype qui fait l'objet de cet exposé, Locke déclare que l'existence d'un juge institué (décidant selon des lois fixes et établies, de manière impartiale parce qu'il n'est pas, comme chacun dans l'état de nature, juge en sa propre cause) est le critère qui permet de distinguer l'état de nature et l'état civil. À partir de là, Richard Ashcraft relit tout le *Second Traité*¹⁸. En l'absence d'une société politique assez bien organisée pour procurer à ses membres un tel juge, on ne pourrait pas parler d'une véritable société civile et l'on resterait dans l'état de nature. Cela vaudrait pour les monarchies absolues des temps modernes¹⁹, pour les monarchies patriarcales de l'âge d'or (chap. 8, § 105-107) et pour les nations qui se donnent un chef de guerre (§ 108-109) ; cela vaudrait surtout pour les communautés produites par le pacte d'association tant qu'un législatif n'y a pas été institué : quand le peuple a le droit, du fait de la déchéance du gouvernement, d'instituer un législatif, il serait donc dans l'état de nature et y resterait tant qu'il ne s'est pas doté du législatif qui lui permet de bénéficier d'une justice impartiale et soumise aux lois civiles. On a des difficultés à l'admettre si l'on minimise les différences entre les états de nature de Locke et de Hobbes : l'état de nature de Locke, au contraire de celui de Hobbes, est compatible avec l'existence de communautés qui ne sont pas des sociétés civiles mais des associations formées pour faire respecter la loi de nature. La société qui peut subsister quand

¹⁸ Richard Ashcraft, *Locke's Two Treatises of Government*, Londres, Unwin Hyman, 1987, seconde édition 1989.

¹⁹ Voir chap. 2, § 13 : en fait dans ce paragraphe, la monarchie absolue « où un seul homme commandant à une multitude a la liberté d'être juge en sa propre cause » n'est, ni une forme de gouvernement (et donc de société civile), ni l'état de nature, état où les hommes ne sont pas obligés de se soumettre à la volonté injuste d'autrui.

le gouvernement est déchu n'est pas la société civile. Cette dernière disparaît avec le gouvernement légitime.

À première vue, une telle lecture pourrait se réclamer d'un texte antérieur du chapitre sur la prérogative :

[...] quand le corps du peuple ou n'importe quel particulier est privé de son²⁰ droit ou soumis à l'exercice d'un pouvoir dénué de droit et que sur terre il n'y a aucun appel possible, il a la liberté d'en appeler au ciel chaque fois qu'il juge la cause suffisamment importante. En conséquence, bien que le *peuple* ne puisse être *juge*, au sens où il détiendrait, en vertu de la constitution de cette société, un pouvoir supérieur quelconque pour trancher et énoncer une sentence suivie d'effet en cette affaire, cependant, en vertu d'une loi primordiale antérieure à toutes les lois positives des hommes, il s'est réservé la décision finale qui appartient à tous les hommes là où il n'y a sur terre aucun appel possible, pour juger s'ils ont une juste raison d'en appeler au ciel. Ils ne peuvent renoncer à un tel jugement, étant donné qu'il n'est pas au pouvoir d'un homme de se soumettre à un autre au point de lui donner la liberté de le détruire : Dieu et la nature ne permettent jamais à un homme de s'abandonner au point de négliger sa propre préservation (chap. 14, § 168).

Selon ce texte, le peuple juge si l'appel au ciel est justifié en vertu de la loi naturelle divine, et non du pouvoir suprême qui résulterait de son statut de corps politique se déterminant à la majorité. Cela signifie-t-il nécessairement le retour à l'état de nature parce que la société civile serait dissoute ? Comme nous l'avons déjà remarqué, il y a des situations où il est impossible de recourir sur terre à un juge alors même que le gouvernement n'est pas dissous : Il peut exister un gouvernement légitime auquel il est provisoirement impossible de faire appel (situation où l'urgence impose l'autodéfense) ; des magistrats peuvent abuser de leur pouvoir sans que le gouvernement soit dissous. Dans ce genre de situation, la question de la résistance et de l'appel au ciel se pose sans qu'il y ait retour à un état de nature ou de guerre généralisé. Cependant Locke écrit le texte que nous commentons dans un contexte où la question de la dissolution du gouvernement est posée, qu'il y ait un conflit entre le pouvoir

²⁰ *Their right* : à partir de cette expression, l'anglais passe au pluriel pour les pronoms et verbes qui se rapportent à *people*.

exécutif suprême et le législatif à propos de l'usage par ce dernier de la prérogative ou qu'il y ait conflit entre le peuple et l'ensemble du gouvernement pour savoir si ce dernier a trahi ou respecté la mission de confiance qui lui a été confiée. Ce contexte paraît justifier une interprétation comme celle de R. Ashcraft. Pourtant, il n'en est rien. Pour que le peuple soit en droit de juger en exerçant le pouvoir suprême d'une communauté politique incorporée, le gouvernement doit être dissous, que l'exécutif ait abusé de sa prérogative pour altérer le législatif ou que le gouvernement ait violé son *trust*. Or, dans la situation considérée par Locke, les deux parties répondent de manières contradictoires à la question de savoir si les critères de la dissolution sont ou ne sont pas réalisés ; toutes deux prétendent à la suprématie, le gouvernement parce qu'il se dit légitime et le peuple parce qu'il affirme que ce même gouvernement est dissous. Tant que la question n'est pas tranchée, elle relève, *comme* dans l'état de nature, du tribunal de la conscience et du tribunal divin, sans que cela signifie que la situation d'ensemble soit celle de l'état de nature.

Mais l'objection la plus forte à une interprétation comme celle-ci ne tient ni au chapitre 14, ni au chapitre 19, mais à la cohérence d'ensemble du *Second Traité*. À très juste titre, R. Ashcraft refuse d'attribuer un statut différent à la communauté qui subsiste au chapitre 19 quand le gouvernement est dissous et à celle qui est instaurée par le pacte d'association dans les premiers paragraphes du chapitre 8, quand elle n'a pas encore institué de législatif : selon lui, la communauté du chapitre 19 est seulement morale, car il n'y a pas de véritable société civile sans gouvernement ; il doit donc en être de même au chapitre 8. Or cette thèse est en contradiction flagrante avec les premiers paragraphes du chapitre 8 tels que nous les avons commentés plus haut. Pour qu'on ait affaire au chapitre 8 et au chapitre 19 à la même communauté (Locke ne laissant jamais entendre qu'il s'agit de deux réalités différentes), il faut, selon nous, que la communauté du chapitre 19 ne soit pas simplement morale mais déjà civile.

2. Mettant en évidence avec précision les tensions qui se manifestent dans le *Second Traité* à propos des deux questions étroitement liées qui nous occupent, la distinction entre société civile et gouvernement, et la nature de la communauté qui, en cas de déchéance du gouvernement, exerce sa suprématie en instituant un nouveau législatif, Jean-Fabien Spitz les a expliquées successivement de deux manières.

L'interprétation la plus ancienne consiste à décrire un penseur qui aurait été incapable de choisir entre deux politiques incompatibles, l'une placée sous le signe de la loi naturelle et

l'autre sous la signe de la souveraineté²¹. La première apparaîtrait chaque fois que Locke confond dissolution du gouvernement et dissolution de la société civile : si la première dissolution entraîne immédiatement la seconde, le peuple qui résiste et qui entreprend d'instituer un nouveau législatif est une simple communauté morale rassemblée dans l'obéissance aux seules lois naturelles. Locke reprendrait la vieille distinction médiévale entre société et gouvernement mais en lui donnant un sens nouveau : la communauté non politique n'est pas une réalité organique, elle est composée d'individus libres et égaux qui s'associent dans l'obéissance à la loi naturelle. La seconde politique, incompatible avec la première ferait, de Locke, avant Rousseau, un théoricien de la souveraineté populaire. Pour l'illustrer, J. – F. Spitz cite les textes du chapitre 8 : en refusant de séparer association et soumission à la règle majoritaire, Locke conserverait un souverain de type hobbesien ou filmérien. Selon cette lecture, le pacte d'association crée *immédiatement* un gouvernement sous la forme d'une démocratie parfaite, ou encore un peuple souverain, thèse que nous avons critiquée plus haut. Si on lit le chapitre 19 à cette lumière qui fait de Locke un partisan de la souveraineté du peuple, la dissolution du gouvernement n'aboutit pas à l'absence de tout gouvernement mais à la démocratie parfaite.

Dans l'interprétation la plus récente²² J. – F. Spitz s'efforce de hiérarchiser ces deux politiques présentes chez Locke en donnant la primauté à la première. Il le fait d'abord de son propre point de vue, pour donner au constitutionnalisme moderne un meilleur fondement que celui qui lui est en général reconnu. Pour limiter le pouvoir, il ne suffirait pas de « l'opposer à lui-même dans le cadre d'une mécanique des poids et des contrepoids », il faudrait d'abord faire appel à des normes morales extérieures²³. À l'époque moderne caractérisée par l'individualisme moral, il faudrait donc que les individus puissent s'accorder sur des règles morales relativement indépendantes de leurs désirs et de leurs intérêts et former ainsi des communautés non politiques capables de limiter et de contrôler les formes instituées de gouvernement. Locke serait le premier moderne à s'être engagé dans cette voie. Ce n'est pas seulement J. - F. Spitz, mais Locke lui-même qui aurait finalement choisi de donner la primauté à la première politique, plus libérale que démocratique : quand le gouvernement institué est dissous, nous aurions affaire, malgré certaines ambiguïtés, à la même communauté

²¹ « Concept de souveraineté et politique placée sous le signe de la loi de nature dans le *Second traité de gouvernement civil* de Locke », *Philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1993, n°37 ; « Les sources de la distinction entre société et gouvernement chez Locke », *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, Paris, P. U. F., 1999 ; voir aussi Locke, *Le second traité du gouvernement*, introduction, p. XXXVI-XXXIX et les notes, 531, 712, 720 et 817.

²² *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, 2001.

²³ Spitz, 2001, p. 10.

morale que chez R. Ashcraft. J. – F. Spitz refuse cependant de le suivre en étendant cette solution au corps politique créé au chapitre 8 par le pacte d'association : il considère à juste titre qu'une telle extension est en contradiction flagrante avec les textes²⁴. Cela revient à affirmer que la société civile naissante du chapitre 8 n'est pas la société qui, au chapitre 19, subsiste quand le gouvernement est dissous : si la direction principale²⁵, la plus profonde et la plus féconde de la pensée de Locke²⁶ consiste à distinguer un pouvoir instituant moral et un pouvoir politique institué, ou encore à proposer une politique sous le signe de la loi naturelle, l'attraction pour la souveraineté résiste, en particulier au chapitre 8. Il ne s'agirait pas d'un attrait véritablement positif pour la souveraineté elle-même²⁷ mais plutôt d'un signe de lucidité : si on part d'individus libres et égaux et non plus d'une société naturelle et organique, il est difficile de comprendre comment ils peuvent former une communauté morale en vertu des lois naturelles dont l'appréhension est brouillée par les passions.

Si R. Ashcraft fait violence aux textes du chapitre 8 en prétendant que le pacte d'association crée une simple communauté morale et non un corps politique, J. – Spitz, de son côté, fait violence à tous les textes où Locke attribue à la société civile *le même pouvoir instituant*, à l'origine (chap. 10) ou quand la dissolution nous ramène à l'origine (chap. 19). De plus il est difficile d'admettre que Locke se soit si ouvertement contredit, qu'il ait hésité à trancher (première interprétation) ou qu'il ait tranché (seconde interprétation) en maintenant dans son texte une si forte présence d'éléments incompatibles avec la direction principale de sa pensée.

Nature du pouvoir instituant

Pour résoudre ces difficultés, il importe de revenir sur la nature du corps politique créé par le pacte d'association qui, selon nous, retrouve en cas de dissolution du gouvernement le pouvoir instituant qu'il avait à l'origine. Nous n'avons affaire ni à une simple communauté morale, étant donné la manière dont Locke insiste sur la règle majoritaire, ni non plus à une démocratie parfaite – un corps politique achevé, une société civile qui, pour durer, s'est dotée d'un gouvernement ayant une forme déterminée. Dans l'un et l'autre cas, la réalité du pouvoir

²⁴ Spitz, 2001, p. 191.

²⁵ Spitz, 2001, p. 189 : il s'agit là de se prononcer en historien de la philosophie sur le choix de Locke lui-même.

²⁶ Spitz, 2001, p. 182 et 183 : c'est ici le jugement de Spitz à propos du constitutionnalisme moderne.

²⁷ Spitz parle des prémisses individualistes qui entraînent Locke vers le concept de souveraineté (2001, p. 206).

instituant est déniée. Une simple communauté morale serait incapable d'agir et donc d'instituer quoi que ce soit, à l'origine comme en cas de déchéance du gouvernement. Dans l'autre hypothèse, celle de la démocratie parfaite, la distinction capitale entre deux suprématies, à l'intérieur et à l'extérieur des institutions, est détruite.

Puisque nous avons choisi R. Ashcraft et J. – Spitz comme interlocuteurs, nous ferons porter nos efforts sur la première hypothèse qui représente au minimum la direction principale de la pensée de Locke²⁸ : pour J. – F. Spitz, du moins dans l'interprétation la plus récente, la démocratie parfaite ne naît avec le pacte que pour disparaître à jamais, ce qui resurgit en cas de déchéance du gouvernement n'étant jamais le peuple souverain sur ses membres mais plutôt un « corps imparfait », une communauté proche de ce que R. Ashcraft cherche à penser²⁹.

Il s'agit de montrer que l'extériorité du pouvoir instituant par rapport aux institutions, reconnue par ces deux commentateurs, n'implique pas sa réduction à une simple instance morale, même pour un penseur qui, comme Locke, accorde beaucoup d'importance à la loi naturelle. Au cours de cette analyse, nous allons revenir sur la notion d'appel au ciel que nous avons rencontrée à plusieurs reprises sans jusqu'à présent la considérer pour elle-même.

Revenons d'abord sur la justification abrupte de la règle majoritaire : « il est nécessaire, écrit Locke, que le corps se meuve dans la direction où l'entraîne la force la plus grande » (chap. 8, § 96). Nous pourrions être tentés de masquer la brutalité de l'argument en rappelant ses conditions de validité : l'adhésion à la règle de la majorité doit être unanime et la décision majoritaire ne doit pas violer la loi naturelle. Cependant nous aurions tort de nous rassurer trop vite. Que la décision soit majoritaire ou unanime, on a toujours affaire à l'affirmation de la force du nombre. Un certain nombre d'hommes décident de s'associer et de conjuguer leurs forces en se séparant ainsi des autres : même si Locke ne s'attarde pas comme Hobbes sur ce point, la délimitation des frontières du groupe ainsi formé ne va pas de soi et renvoie à l'arbitraire d'une décision coercitive pour ceux qui sont exclus ou s'excluent eux-mêmes de l'ensemble qui se forme³⁰. De même, il faut s'arrêter un instant sur la seconde condition de légitimité, le respect de la loi naturelle. Dans ses autres œuvres, Locke montre souvent que des nations entières peuvent violer la loi naturelle, ce que beaucoup s'empressent

²⁸ « [...] cette seconde interprétation [celle d'Ashcraft] est indéniablement supérieure à la première, parce qu'elle est en mesure de saisir pourquoi la pensée politique de Locke est importante dans l'invention de la liberté moderne » (Spitz, 2001, p. 195).

²⁹ « Le corps qui se constitue et qui est souverain sur ses membres doit disparaître en tant que corps souverain quand le gouvernement est constitué. Il ne naît que pour mourir aussitôt après avoir transféré le législatif à un gouvernement constitué [...] » (Spitz, 2001, p. 257).

³⁰ Mieux que Locke, Hobbes explicite ce point : voir le texte du *Léviathan* cité plus loin note 32.

de rappeler pour affirmer que Locke est étranger à toute sacralisation du point de vue majoritaire. Le *Second Traité* reprend cette proposition en l'appliquant à une grande partie des lois civiles de divers pays, celles qui sont « des fantaisies et des arrangements embrouillés d'hommes qui poursuivent des intérêts contraires et secrets et les traduisent en mots » (chap. 2, § 12) : ce ne sont pas seulement les monarchies absolues mais tous les autres gouvernements institués qui peuvent violer la loi naturelle. Il est d'autant plus remarquable qu'aucun cas d'usage despotique du pouvoir instituant ne soit cité : le peuple peut seulement se tromper en choisissant un type de gouvernement non conforme à ce que conseille la science politique (un législatif comportant au moins une instance élue et non permanente par exemple). Sans être nécessairement bonne, la décision qui institue le législatif est de fait toujours légitime. Ajoutons que la loi naturelle énonce des règles et des principes généraux qui ne peuvent jamais dicter la décision à prendre. La minorité et la majorité peuvent de bonne foi avoir des avis divergents sur ce qui est conforme ou non à la loi naturelle : dans cette incertitude, la force du nombre fait le droit. Dans la société conjugale, comme dans la société civile, « il est nécessaire que le droit de décider en dernier ressort, soit le gouvernement [*rule*], soit placé quelque part » ; puisque la règle de la majorité est inapplicable pour deux personnes, la décision « échoit naturellement à l'homme en tant qu'il est le plus capable et le plus fort » (chap. 7, § 82) : le second critère pour nous scandaleux, la plus grande capacité masculine, tempère la brutalité du premier. Dans la société civile, la force du nombre tranche, sans qu'il soit fait appel à un quelconque calcul de probabilité (selon lequel, dans certaines conditions de délibération, le point de vue le plus général aurait plus de chances d'aller dans le sens du bien commun). Les interprètes qui réduisent la communauté créée par le pacte originare à une simple réalité morale sont, peut-on dire, plus royalistes que le roi : bien que très désireux de mettre la politique sous le signe de la loi naturelle et de refuser que le fait établi fasse le droit, Locke tient le plus grand compte du rôle des rapports de force quand il s'agit d'instituer un gouvernement. Il en ira de même, après lui, avec Sieyès, pour lequel la nation (la détentrice d'un pouvoir constituant qui reste extérieur à la constitution) ne peut être réduite à une simple communauté morale, mais implique à l'évidence une division du travail, des rapports de forces économiques, en particulier entre le tiers état et les ordres privilégiés³¹. . Cependant, cette importance de la force du nombre (et la proximité sur ce point précis de Locke avec Hobbes) ne doit pas nous conduire à parler d'un corps souverain sur ses

³¹ De manière très significative, Spitz, dans ses références à Sieyès (2001, p. 26-31 et p. 332-334) met en évidence le pouvoir moral de la nation mais est silencieux sur l'identification de la nation au tiers état.

membres³². La société civile qui survit au jour de sa naissance n'est pas le Léviathan de Hobbes, ce qu'elle serait si le peuple incorporé était doté d'une suprématie active et venait s'inscrire durablement dans le fonctionnement régulier des institutions. La suprématie de la communauté devient au contraire inactive dès qu'elle a produit une nouvelle suprématie instituée, celle du législatif, et le reste tant que ce législatif n'est pas déchu. C'est ce législatif, et non un souverain de type hobbésien qui est l'âme de la république (chap. 19, § 212). Locke démembré le souverain de Hobbes, dont il attribue les fonctions à trois instances distinctes ayant chacune d'un certain point de vue la suprématie : le peuple a la suprématie instituante, le législatif (le pouvoir suprême institué) est l'âme de la république, l'exécutif suprême son « représentant » permanent, « la personne publique » « qui agit en vertu de la volonté de la société déclarée en ses lois » (chap. 13, § 151)³³.

L'inactivité n'est pas la mort : « la communauté conserve perpétuellement le pouvoir suprême d'assurer son salut » (chap. 13, § 149). Le difficile est de distinguer soigneusement trois modalités très différentes de cette vie continuée du pouvoir originaire de la communauté : le sommeil (1), la pleine activité (2) et le réveil (3).

1. Tant que le gouvernement institué est en place, qu'il prétend, comme le font tous les gouvernements, à la légitimité et que cette légitimité est généralement reconnue, le peuple dort, mais il ne dort que d'un œil, en surveillant la manière dont le législatif institué remplit la mission qui lui a été confiée : Locke ne dit rien de ce drôle de sommeil, en particulier des moyens que pourraient avoir les citoyens de rendre publique leur vigilance. Étant donné qu'il ne peut y avoir en même temps qu'un seul pouvoir suprême, cette surveillance ne peut être l'exercice de la suprématie : le législatif institué, tant qu'il n'est pas déchu, est le seul pouvoir suprême (chap. 13, § 149). Comme nous l'avons vu, une telle situation est compatible avec des formes de résistance et d'appel au ciel, dès l'instant où des individus (pouvant appartenir au gouvernement) exercent sur d'autres une violence injustifiée et où le recours au juge terrestre est impossible.

³² « [...] parce que la majorité s'est accordée par ses suffrages pour déclarer un souverain, celui qui n'était pas d'accord doit maintenant s'accorder avec les autres [...] ou être à bon droit détruit par eux. Si effet il est entré volontairement dans l'assemblée de ceux qui étaient rassemblés, il a ainsi déclaré de manière suffisante sa volonté de se conformer à ce que la majorité ordonnerait [...]. Et qu'il appartienne ou non à l'assemblée, et qu'on lui demande ou non son accord, il doit ou se soumettre aux décrets de la majorité ou être laissé dans la condition de guerre où il se trouvait auparavant où il peut être détruit sans injustice par n'importe qui » *Léviathan*, chap. 18, § 5, *Leviathan, The English and Latin Text* (i), Oxford, Clarendon Press, 2012, p. 268, trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p. 183, trad. modifiée.

³³ Selon Laslett, Locke pense probablement à Hobbes au § 161 (*Two Treatises*, p. 386) comme au § 212 (*Two Treatises*, p. 425). Locke peut délibérément flirter avec le vocabulaire de Hobbes (dans ces paragraphes comme au paragraphe 98) pour mieux se distinguer de lui.

2. Quand le gouvernement est dissous et que cette dissolution est massivement reconnue d'une manière ou d'une autre (on pense à la situation créée en Angleterre en 1688 quand Jacques II s'est enfui en abandonnant ses fonctions), la communauté retrouve pleinement le pouvoir instituant dont elle disposait à l'origine : ce pouvoir n'est pas simplement moral puisqu'il implique de nouveau que la décision et le pouvoir de la faire appliquer par la contrainte appartiennent de plein droit à la majorité.

3. Cette alternative entre la sommeil et la pleine activité du pouvoir du peuple, selon l'absence ou la présence d'un gouvernement légitime, est trop brutale et ne suffit pas à expliquer les difficultés qui proviennent de toutes les situations où il y a débat pour savoir si le gouvernement est dissous ou ne l'est pas. Au chapitre 19, Locke classe en deux catégories les critères à appliquer pour répondre à cette question, des plus évidents (le législatif est altéré) à ceux qui le sont moins (le gouvernement ne remplit plus sa mission). Sans examiner pour l'instant le contenu et le sens précis de cette analyse, remarquons immédiatement que la réponse est presque toujours problématique : même quand la conclusion paraît évidente (en cas d'altération du législatif), elle peut, comme nous allons le constater, n'être pas perçue par la majorité.

Tant que la question de savoir si le gouvernement est dissous ou ne l'est pas n'est pas tranchée – tant qu'une large majorité n'a pas reconnu le vide institutionnel – il n'y a pas d'autre juge possible que chaque conscience qui tranche et espère que le ciel lui donnera raison (sur terre, par la victoire, et au jour du jugement dernier). Pour ceux qui jugent que le gouvernement est dissous, la véritable suprématie appartient à la majorité de la communauté. Mais tant que ce point de vue est minoritaire, comment cette suprématie pourrait-elle être active ? Comment la minorité pourrait-elle se sentir obligée de se soumettre à la majorité qui, pour l'instant, accorde son allégeance au gouvernement en place qu'elle continue à croire légitime ? Nous sommes dans une situation de transition entre sommeil et pleine activité, de reconstitution ou de réveil de la suprématie populaire. Beaucoup d'ambiguïtés du chapitre 19 s'éclairent dès qu'on a saisi que Locke décrit en même temps, peut-être sans être assez explicite, deux situations distinctes : celle où la minorité croit avoir de bonnes raisons de résister et d'en appeler à la suprématie originaire du peuple, cependant sans encore pouvoir s'y soumettre, et celle où il ne s'agit plus de résister et de reconstituer le pouvoir instituant mais de participer à son activité et de se soumettre à ses décisions.

Dans deux de ces situations (le sommeil et le réveil précédant la pleine activité), il est question d'appel au ciel. Dès sa première occurrence (chap. 3, § 20-21), ce thème est

remarquablement ambigu. D'un côté, il concerne la relation à Dieu de chaque homme qui doit décider d'avoir recours ou non aux armes, dans l'espoir que Dieu, au dernier jour, confirmera en appel sa décision ; de ce point de vue, les hommes forment en vertu de la seule loi naturelle une communauté morale et la guerre est un moyen strictement subordonné au droit. D'un autre côté, la référence à Jephthé (qui demande à Dieu de trancher entre lui et les Ammonites en lui donnant la victoire) montre que le jugement des armes sera celui de Dieu qui, dans sa toute puissance, aura choisi le vainqueur. Locke se contente de la référence à Jephthé (trois fois reprises sur ce point, § 21, 176 et 241), sans doute pour éviter d'explicitier un argument qui tend à confondre, comme le notera Rousseau, le droit du plus fort et le droit divin, au prétexte que toute puissance vient de Dieu³⁴. Or, dans la situation de conflit civil où nous nous trouvons, le jugement du ciel en faveur des résistants se manifeste quand ces derniers gagnent la bataille de l'opinion publique et regroupent derrière eux la majorité des citoyens. Nous avons donc affaire à deux justifications différentes de la primauté accordée à la majorité. La première vaut quand il y a débat pour savoir si le gouvernement est dissous. Elle est tantôt empirique – le ralliement de la majorité aux résistants manifestant le caractère réel et général du despotisme (chap. 18, § 209), tantôt religieuse – signe du jugement du ciel ; la seconde justification, exposée au début du chapitre 8 et déjà commentée, vaut à l'intérieur du corps politique en activité : formé par consentement, ce corps agit selon le consensus majoritaire. Ces deux recours différents à la force du nombre³⁵ confirment le fait que les rassemblements de ceux qui résistent et de ceux qui ensuite instituent un nouveau législatif ne sont pas de simples communautés morales : les premiers parce que les résistants entreprennent de construire un rapport de force qui leur sera favorable, les seconds parce qu'ils constituent des corps politiques où tous acceptent la règle majoritaire pour instituer le nouveau gouvernement.

³⁴ *Du Contrat social*, I, chap. 3.

³⁵ Il y a des différences notables entre les deux justifications. 1/ À l'intérieur du corps politique qui institue un législatif, la relation entre majorité et minorité est pacifique et non guerrière, si bien que les deux camps s'accordent sur un critère qui leur semble rationnel, car renvoyant au rôle du consentement qui a constitué le corps et qui est maintenant son principe d'action. Il existe au contraire un état de guerre entre un gouvernement qui prétend à la légitimité et des résistants qui la lui contestent, chacun cherchant à se rallier la majorité. Un tel ralliement est un élément du rapport de force, si bien que l'argument de Locke, beaucoup plus que dans le premier cas, risque de sembler reconnaître le droit du plus fort : il faut donc recourir au ciel pour « sanctifier » cette force. 2/ Quand il s'agit du corps politique du chapitre 8, une décision n'a pas plus de chance d'être bonne, rationnelle, conforme à l'intérêt général, etc. parce qu'elle est majoritaire. Au contraire le ralliement de la majorité à la résistance est l'indice d'un caractère criant et général du despotisme. Ces deux différences sont liées : le critère de la force risquant d'être scandaleux dans la situation de résistance, il a besoin du renfort de la religion et de la raison.

Résistance, dissolution du gouvernement et pouvoir instituant à la lumière de la crise de l'exclusion et de la révolution de 1688

Pour mieux comprendre cette complexité de l'analyse de Locke, il faut maintenant la mettre en relation avec les crises liées à la conception, à la rédaction et à la publication des *Deux Traités*. Nous ne prendrons pas parti dans les débats sur l'ordre dans lesquels ils ont été rédigés, le *Second* avant le *Premier* (Laslett) ou le contraire (Ashcraft), ni sur la date précise à laquelle l'essentiel du *Second Traité* (ou au moins une partie importante) a été entrepris, en 1679 (Laslett) ou après 1681 (Ashcraft)³⁶. Nous admettons, avec la plupart des commentateurs depuis Laslett, que le *Second Traité* a été conçu, rédigé, revu et finalement publié au cours de deux crises distinctes, la crise de l'exclusion et la révolution de 1688-1689.

Au cours de la première crise, les *whigs* remportent trois fois (1679, 1680, 1681) les élections aux Communes. Forts de ces succès, ils tentent dès 1679 d'obtenir par la voie légale et parlementaire que le frère du roi Charles II, le futur Jacques II, soit exclu de la succession à la couronne : selon eux, il chercherait à imposer au pays le catholicisme, la monarchie absolue et une domination étrangère (celle de la papauté ou de la France, à la fois absolutiste et catholique). Le dépôt d'un projet d'exclusion aux Communes en mai 1679 incite Charles II à dissoudre le Parlement élu la même année ; en novembre 1680, le projet d'exclusion est voté par les Communes du nouveau Parlement et renvoyé devant la chambre des Lords qui le rejette (par 63 voix contre 30) ; enfin le roi dissout en 1681 un troisième Parlement qu'il avait convoqué à Oxford, à l'écart des tumultes de Londres, ce qui conduit les *Whigs* les plus radicaux rassemblés autour de Shaftesbury, le patron de Locke, à engager la résistance armée. L'entreprise est un échec.

La révolution commence avec le débarquement de l'armée de Guillaume (fin de l'année 1688) qui provoque la fuite du roi. En février 1689, Guillaume et Marie sont couronnés. Locke est rentré d'exil deux jours auparavant. Le manuscrit des *Deux Traités* est remis à l'imprimeur en août. Quelle qu'ait été l'ampleur des modifications apportées au texte au cours de ces quelques mois, il est certain que Locke a relu l'ensemble du manuscrit et décidé du contenu de la première édition entre février et août 1689. L'importance de la crise de l'exclusion ne doit donc pas nous conduire à sous-estimer le second contexte qui est

³⁶ Peter Laslett, « Introduction », *Two Treatises*, p. 3-152. Richard Ashcraft, « Appendix, The Composition and Structure of the *Two Treatises of government* », *Locke's Two Treatises of Government*, p. 286-297. Excellent résumé des arguments dans l'introduction à la traduction au *Second Traité* citée note 1, p. VIII-XXII.

déterminant au moment de la publication. Puisque R. Ashcraft³⁷ a montré de manière convaincante que Locke a des liens très étroits avec l'aile radicale du parti *whig*, il faut examiner les questions sur lesquelles les radicaux, au moment de la révolution, se séparent des conservateurs et des *whigs* modérés. On peut distinguer deux lignes de clivage : à propos de la relation entre les deux crises et à propos de la nature de la révolution.

Les radicaux se sont séparés des *whigs* modérés au cours de la première crise, après la dissolution du Parlement d'Oxford, au moment où il leur a fallu abandonner la voie parlementaire légale et choisir la résistance armée. Les radicaux ont payé très cher l'échec de leur entreprise, par la mort ou par l'exil : pour eux, ces sacrifices ne doivent pas être oubliés. Au moment de la seconde crise, ils affirment avec force que la politique de Jacques II n'a fait que prolonger celle de son frère : pour eux, le ralliement de la majorité à la révolution qui chasse le roi catholique confirme après coup la légitimité de leur résistance minoritaire dont l'échec n'a été que provisoire. À l'inverse, les *whigs* modérés et à plus forte raison les conservateurs refusent de situer la glorieuse révolution dans le prolongement de la résistance armée entreprise par les radicaux une dizaine d'années auparavant (1).

La seconde question, liée à la précédente, est celle de l'interprétation de la révolution. En effet les conservateurs veulent masquer la rupture intervenue dans les institutions tandis que les *whigs* modérés la minimisent : par exemple, on considérera que la fuite du roi est une abdication et que le Parlement (la partie des institutions restée en place et valant provisoirement pour le tout, le fameux « Roi en son Parlement ») s'est contenté de régler le problème de la succession, sans trop déroger à la règle de l'hérédité puisque Marie est la fille de Jacques. Les radicaux considèrent au contraire qu'il y a un vide institutionnel, que l'ancien gouvernement est entièrement³⁸ dissous, ce qui autorise le peuple, s'il le désire, à se donner un législatif soit totalement nouveau (ce qui implique une forme nouvelle) soit conservant la forme ancienne avec de nouvelles têtes (2).

1. Relisons les deux derniers chapitres du *Second Traité* à la lumière de ces deux questions en commençant par la première, celle de la relation à établir entre les deux crises. Locke souligne à plusieurs reprises le conservatisme du peuple :

³⁷ *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986, traduction Jean-François Baillon, *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*, Paris, P. U. F., 1995.

³⁸ La dissolution vaut donc aussi pour le Parlement.

des actes manifestes de tyrannie [peuvent ne pas] *troubler le gouvernement*, [car] il est aussi impossible à un seul ou à quelques hommes de *troubler le gouvernement*, quand le corps du peuple ne s'estime pas concerné, qu'à un fou furieux ou à un mécontent obstiné de renverser un État bien constitué, le peuple étant aussi peu disposé à suivre les uns que les autres (chap. 18, § 208).

Locke juge cette question si importante qu'il y revient dans des termes presque identiques dans le chapitre final :

Tant que le mal ne s'est pas généralisé, que les mauvais desseins des dirigeants ne sont pas devenus visibles ou que leurs tentatives ne sont pas sensibles à la majorité, le peuple, qui est davantage disposé à souffrir qu'à rétablir son droit par la résistance, n'est pas apte à se soulever (chap. 19, § 230).

Au premier abord, l'argument est destiné à rassurer les modérés ou les conservateurs et à leur répondre quand ils affirment que la reconnaissance du droit de résister risque d'être un facteur de trouble et d'anarchie. Cependant les deux textes expriment aussi, mais de manière moins ouverte, le même regret : dans les années 1681-1685, le peuple a préféré souffrir des actes manifestes de tyrannie plutôt que de rétablir son droit par la résistance, si bien que le risque n'est pas l'anarchie mais la trop grande passivité du peuple. On perçoit donc l'ambiguïté du critère majoritaire. D'un côté, le succès de la résistance la légitimerait après coup, non comme signe du jugement du ciel (dans ces deux textes précis cet argument est absent) mais comme manifestation évidente de l'oppression ; d'un autre côté, l'échec des radicaux en 1681-1685 à obtenir l'adhésion de la majorité ne suffit pas à prouver que leur résistance était illégitime : car s'il en était ainsi, l'appel à résister, au départ toujours minoritaire, serait impossible. Pour sortir de la difficulté, il faut nécessairement s'inscrire dans la durée et estimer que les résistants, s'ils ont raison, finiront par l'emporter : au lieu d'opposer le succès de 1689 à l'échec de 1683 pour montrer que la modération est préférable à la radicalité, il faut dire que la révolution vient justifier après-coup le commencement minoritaire de la résistance radicale.

Faut-il relier ou séparer la crise de l'exclusion et la révolution de 1689 ? En prenant en compte ce premier clivage comme nous venons de le faire, on peut aussi mieux comprendre les raisons pour lesquelles Locke distingue au chapitre 19 deux modalités assez différentes de la dissolution du gouvernement, la destruction du législatif – partagé en Grande Bretagne entre le Parlement et le roi – (§ 212-219) et la violation par l'ensemble du gouvernement ou l'une de ses parties – en Grande-Bretagne, c'est le roi qui est surtout concerné – de la mission qui lui est assignée par la loi naturelle et par l'acte qui a institué le législatif (§ 221). Du point de vue des radicaux, la première modalité, l'altération du législatif, est manifestement réalisée en 1688, en particulier parce qu'au début de cette même année Jacques II a usé illégitimement de sa prérogative pour modifier les dispositifs électoraux (§ 216) et parce qu'il s'est enfui en abandonnant sa charge (§ 219). Mais l'altération du législatif avait aussi été réalisée dès 1681 quand Charles II décide de se passer de Parlement :

[...] quand le prince met sa propre volonté arbitraire à la place des lois qui sont la volonté de la société déclarée par le législatif, le législatif est modifié (§ 214)

[...] quand le prince empêche le législatif de se réunir aux époques qui conviennent ou d'agir librement conformément aux fins pour lesquelles il a été constitué, le législatif est altéré (§ 215).

Il est impossible, déclare Locke, de se limiter à cette première modalité, car cela reviendrait souvent à n'autoriser la résistance que dans les cas où le mal est devenu incurable : pour que les gens aient le droit de se libérer, ils devraient être dans les chaînes, entièrement assujettis à une tyrannie qui rend toute libération impossible (§ 220). Or cette remarque ne peut concerner 1688, puisqu'à cette date le législatif est altéré sans que la libération soit impossible : de fait, elle se produit de manière victorieuse. Locke songe donc certainement à la situation de 1681, quand les radicaux ont engagé trop tard la résistance, en attendant que la dissolution du Parlement d'Oxford manifeste clairement l'altération du législatif et l'impossibilité d'obtenir l'exclusion par voie légale. Selon R. Ashcraft, le recours à la résistance a été discuté beaucoup plus tôt, qu'il s'agisse de se préparer à prendre les armes contre un roi catholique dans l'éventualité de la mort de Charles II³⁹ ou des discussions au domicile de Shaftesbury à la suite du rejet du projet d'exclusion par les Lords, quand il

³⁹ *Revolutionary Politics*, chap. 7, p. 287-288, trad. p. 309.

devient évident que les pressions légales exercées sur le roi échoueront⁴⁰. Mais, dans un premier temps, les radicaux ont suivi les modérés et attendu que le roi montre clairement son intention de se passer du Parlement (dissolution du troisième parlement à majorité *whig*, celui d'Oxford) pour se lancer dans la résistance armée. Les remarques du paragraphe 220 peuvent donc avoir une dimension autocritique – nous avons résisté de manière suicidaire, alors qu'il était trop tard – et être en même temps dirigées contre les *whigs* modérés qui en 1681 ont abandonné le combat : l'échec des années 1681-1685 ne prouverait pas que les modérés ont eu raison de se séparer des radicaux en 1681, mais plutôt que les radicaux ont eu tort de suivre les modérés jusqu'en 1681 en acceptant de rester dans la légalité.

La question du droit et de l'utilité de la résistance se pose donc bien avant que la dissolution du gouvernement soit relativement évidente, quand la tyrannie n'est pas encore sensible à une majorité qui continue à accorder son allégeance à un gouvernement que la minorité juge illégitime : en règle générale, le peuple ne passe pas brusquement du sommeil à la pleine activité et, dans toute cette phase intermédiaire, nous ne pouvons pas avoir affaire, du point de vue même de Locke, à l'exercice par la communauté du pouvoir instituant dont l'a dotée le pacte d'association.

2. En 1681 l'altération du législatif a été réalisée sans avoir été perçue par la majorité, alors qu'elle l'est en 1688, ce qui fait apparaître la seconde ligne de clivage entre les radicaux et les autres acteurs politiques, à propos de la nature et du sens de la révolution. La peur des troubles et du vide politique incite les *tories* qui se sont ralliés au changement de monarque et les *whigs* modérés, comme nous l'avons vu, à dissimuler la rupture. De leur côté, les radicaux affirment que le gouvernement est dissous et que le peuple a le droit d'instituer un nouveau législatif : selon eux, il faut se saisir de l'occasion pour examiner et réformer les défauts de l'ancienne constitution. Il n'y a aucun risque, ajoute Locke au nom des radicaux, de désordre et d'anarchie : d'une part, la dissolution du gouvernement n'est ni celle de la société politique, ni à plus forte raison le retour à l'état hobbesien de guerre de chacun contre chacun ; d'autre part, il n'y a aucun risque que le peuple use du pouvoir instituant qu'on lui reconnaît pour bouleverser l'ordre social et politique :

Il n'est pas aussi facile que certains sont portés à le dire d'arracher un peuple à ses anciennes formes [de gouvernement]. Il se laisse difficilement persuader de corriger les vices qu'on a reconnus au dispositif [*frame*] auquel il

⁴⁰ *Revolutionary Politics*, chap. 7, p. 290, trad. p. 311-312.

est accoutumé. Et si certains de ces défauts sont originels ou que d'autres se sont ajoutés avec le temps ou la corruption, ce n'est pas chose aisée que d'obtenir qu'on les corrige, même quand tout le monde voit que l'occasion s'en présente. Cette lenteur et cette répugnance du peuple à modifier son ancienne constitution⁴¹ a fait, au cours des nombreuses révolutions auxquelles on a assisté dans ce royaume aujourd'hui comme hier, que nous avons gardé ou retrouvé, après quelques interruptions marquées par de vaines tentatives, notre ancien législatif composé du roi, des Lords et des Communes. Et quelles qu'aient été les provocations qui ont fait perdre la couronne à certains de nos princes, le peuple n'a jamais été jusqu'à la confier à une autre lignée (§ 223).

Cette mention du conservatisme populaire est une seconde fois remarquablement ambiguë, destinée en même temps à rassurer les modérés et à regretter l'impuissance du peuple à remédier aux abus du passé⁴².

Cette analyse des deux contextes de rédaction du *Second Traité* confirme ce que nous avons appris de l'examen direct du texte et éclaire certaines de ses difficultés et apparentes contradictions. Il faut en effet distinguer deux situations différentes. En 1681-1685, la question de la légitimité du gouvernement, résolue (dans un sens négatif) pour les seuls radicaux, est en débat entre eux et une large majorité composée du gouvernement, des *tories* et des *whigs* modérés : les radicaux en appellent à la résistance et attendent la sentence du ciel (le ralliement de la majorité) dont dépend la reconnaissance de la pleine activité instituante du corps politique. En 1688-1689, une large majorité reconnaît que l'ancien gouvernement n'est plus légitime, ou du moins qu'un de ses éléments essentiels, le roi Jacques ne l'est plus. La question immédiatement à l'ordre du jour n'est plus celle de la résistance, mais celle de l'usage que la majorité va faire de sa victoire : il s'agit plus pour Locke de défendre le droit de résistance, mais de montrer que le peuple a le droit d'instituer un nouveau législatif.

Quand on a ainsi distingué, mieux que Locke ne l'a fait, le temps de la résistance où la suprématie du peuple est encore inactive⁴³ et celui où la communauté institue un nouveau

⁴¹ Sur ce point, voir la lettre que Locke adresse à Clarke à la veille de son départ de Hollande où il s'était exilé à la suite de la crise de l'exclusion : Locke s'étonne que la convention réunie après la fuite de Jacques II s'occupe de questions mineures « car maintenant l'occasion lui est offerte de trouver des remèdes [...] et d'établir une constitution qui puisse être durable pour la sécurité des droits civils et de la liberté et des biens de tous les sujets de la nation » (*The Correspondence of John Locke*, Oxford, Clarendon Press, 1976, volume 3, p. 545).

⁴² À propos de l'attitude de Locke et des radicaux tout au long de l'année 1689, voir R. Ashcraft, « Postscript », *Revolutionary Politics*, p. 590-601, trad., p. 627-639.

gouvernement, il reste à examiner la difficulté qui est sans doute la plus intéressante. Elle tient au pouvoir instituant lui-même, à sa nature si difficile à décrire et à conceptualiser. Au chapitre 19, Locke affirme que le peuple est en droit d'instituer un nouveau législatif. Il faudrait, dit-il, ou plutôt il aurait fallu (puisque la partie est déjà jouée et perdue en août 1689 quand le texte de Locke parvient à l'imprimeur) que le peuple se saisisse de l'occasion pour remédier aux défauts de l'ancien législatif qui ont permis à Charles II et à Jacques II d'user de leurs pouvoirs de manière tyrannique. En ayant en tête, le chapitre qui traite de la prérogative et l'importance que Locke accorde à la régularité des élections et des sessions du Parlement, on peut assez facilement imaginer les remèdes auxquels il pensait. Mais le texte ne contient aucune indication qui permettrait de reconstituer la manière dont le pouvoir instituant du peuple aurait dû ou pu se manifester. Nous savons que ce pouvoir appartient à la majorité du peuple. Beaucoup de temps a été consacré au chapitre 8 à justifier cette thèse, mais les chapitres 10 et 19 ne disent rien des procédures selon lesquelles le peuple pourrait se rassembler, délibérer et voter. Ce silence n'est pas l'effet du hasard ou de la négligence. Les manifestations empiriques du pouvoir instituant du peuple peuvent être d'une infinie diversité – en 1689, une convention qui comportait des élus mais qui n'avaient pas été élus pour cette tâche et dont les décisions ne furent pas soumis à un plébiscite, en 1789, en France, les États généraux qui se sont auto proclamés assemblée constituante, décision dont la légitimité tenait à l'approbation supposée de la nation, etc. – mais leurs formes peuvent être toujours discutées et n'échappent jamais à un certain arbitraire : si par exemple il y a des élections générales, on devra soit s'aligner sur la définition antérieure du corps électoral (ce qui pose problème puisque le droit positif ancien est censé avoir été suspendu avec l'ancien gouvernement) ou décider de nouveaux critères sans qu'on sache qui est en droit de prendre cette décision. Dès l'instant où le pouvoir instituant s'exerce alors que toutes les procédures légales antérieures sont suspendues, dès l'instant où il n'est pas, contrairement au Conseil constitutionnel en France ou à la Cour suprême aux Etats-Unis, à l'intérieur des institutions mais ce qui entre en jeu quand ces institutions sont suspendues, il n'est pas une réalité dont on peut déterminer et prévoir le fonctionnement : le fondement de l'ordre juridique échappe à l'emprise du droit ; il dépend d'un état de fait à partir duquel s'opère ce Rousseau jugeait impossible, la transformation de la force en droit⁴⁴. On cherche souvent à oublier cette réalité gênante en la

⁴³ « Le temps de la résistance ». Ce singulier pourrait prêter à confusion, car on doit distinguer (voir plus haut) deux temps où la résistance peut être légitime, quand il existe un gouvernement légitime incontestable et quand la question de cette dissolution est à l'ordre du jour sans avoir encore été tranchée.

⁴⁴ *Du Contrat social*, I, 3.

considérant comme un commencement impur qui ne saurait jamais resurgir dans la vie politique : désormais le pouvoir constituant pourrait être réduit à une procédure légale définie par la constitution, désormais la réforme et la sauvegarde de la constitution seraient confiées à une instance dont la constitution aurait elle-même prévu la mise en place. Mais qui gardera notre gardien ? Devrons-nous lui obéir sans condition, quelle que soit sa décision ? Sauf à régresser à l'infini, il faut bien que l'instance qui, à l'intérieur de la constitution, a le droit de décider en dernier ressort, pour Locke, le législatif, soit soumise au jugement et au contrôle d'un juge extérieur au gouvernement institué⁴⁵. C'est vrai d'abord quand il s'agit de savoir si le gouvernement est légitime : si le peuple est juge, ce n'est pas « au sens où il détiendrait, en vertu de la constitution de cette société, un pouvoir supérieur quelconque pour trancher et énoncer une sentence suivie d'effet » (chap. 14, § 168). Cela reste vrai, d'une autre manière, quand il s'agit d'instituer un autre législatif, dès l'instant où le pouvoir de la majorité n'est réglé par aucune procédure instituée.

Si donc le peuple, pour Locke, ne détient pas le pouvoir instituant « en vertu de la constitution », il ne peut être assimilé à « l'ensemble du corps des habitants qui, durant les jours réservés aux diverses élections et à leurs préparatifs, résident dans le territoire de l'État », ensemble en lequel réside, selon Bentham, qui croyait peut-être sur ce point s'accorder avec Locke, « l'autorité constituante ». Car une telle autorité serait définie par la constitution dont Bentham propose le modèle, une constitution qui donnerait une définition légale du corps électoral en excluant telle ou telle catégorie, pour Bentham, les femmes, les hommes de moins de 21 ans, les analphabètes et les voyageurs⁴⁶. Ce qui est en question ici, ce n'est pas le contenu de ces exclusions (bien sûr discutables), ni même le fait qu'il y ait des exclusions : de fait, un corps instituant extérieur aux institutions, même ouvert à tous ceux qui le veulent (selon le principe observé par les assemblées générales de divers mouvements sociaux contemporains), connaîtra nécessairement des exclusions (ceux qui ne sont pas là, ou même ceux que l'assemblée instituant décidera de priver de droit de vote sur telle ou telle question). La question décisive est celle de savoir si le peuple instituant est défini dans ses frontières par la constitution, ce qui reviendrait à confondre le pouvoir constituant et un pouvoir exercé en vertu de la constitution. Il est bien vrai que le législatif que conseille la

⁴⁵ Sur la critique de la confusion entre pouvoir constituant et compétence de révision de la loi constitutionnelle, et sur l'absence de méthode réglementée à laquelle l'exercice du pouvoir constituant serait tenu, voir Carl Schmitt, « le pouvoir constituant », *Théorie de la constitution*, chap. 8, trad. citée, p. 211-223.

⁴⁶ Jeremy Bentham, *Constitutional Code, 1827-1830, The Collected Works of Jeremy Bentham*, Oxford, Clarendon Press, 1983, volume I, Burns et Rosen ed. ; *Anthologie historique et critique de l'utilitarisme*, Paris, P. U. F., 1999, tome I, *Code constitutionnel*, p. 281 sq.

science politique de Locke réside dans une assemblée élue ou, au minimum, comporte une assemblée élue, il est bien vrai que la loi fondamentale instituant le législatif ou des décisions ultérieures du gouvernement institué (voir l'usage accepté par Locke de la prérogative pour ajuster les procédures électorales à l'esprit de la loi fondamentale quand l'évolution démographique a rendu caduques les dispositions initiales) vont ainsi définir le corps électoral qui exerce à travers les élections un contrôle légal sur le gouvernement, mais Locke ne confond jamais ce corps électoral avec le pouvoir instituant qui entre en œuvre quand toutes ces procédures sont suspendues parce que le gouvernement est dissous.

La politique réelle résiste à la conceptualisation. Cela permet d'expliquer le recours à l'archétype dont nous sommes partis et qui, en un sens, masque ces difficultés. En vertu de la loi naturelle, « les hommes font [*make up*] une seule société qui les distingue de toutes les autres créatures » (chap. 9, § 128). En vertu des pactes d'association, ils « se séparent de cette grande communauté naturelle » (§ 128) pour composer des sociétés civiles où chacun accepte la décision majoritaire : chacune de ces communautés est un corps politique qui institue un gouvernement dont le législatif détermine la forme. Tant qu'on en reste à cet archétype sans le confronter à l'histoire des commencements réels des gouvernements (chap. 8, § 100-112), au renouvellement incessant des corps politiques (§ 113-122) et enfin aux morts et renaissances des gouvernements (chap. 18 et 19), tout semble clair. Le recours à la loi naturelle a le grand intérêt de remédier à l'impureté des commencements : en amont de la force du nombre et du rapport de force initial, on suppose le consentement de chacun qui renvoie lui-même à la loi naturelle et à la grande société constituée d'individus libres et égaux ; en amont de la résistance populaire qui rompt avec l'ordre institué, en amont du peuple qui n'est en aucun cas un juge désigné par la constitution, il y a « une loi fondamentale et supérieure à toutes les lois positives des hommes » (chap. 14, § 168) ; en amont du pouvoir instituant qui échappe à la prise du concept et s'ajuste mal aux diverses réalités empiriques qui en remplissent la fonction, il y a le pacte d'association auquel est adossée la suprématie instituante de la communauté. Il y a cependant un prix à payer : entre l'archétype et les réalités auxquelles il s'applique, les ajustements sont toujours difficiles, comme nous l'avons constaté à l'examen des situations de résistance, de dissolution de gouvernement et d'instauration d'un nouveau législatif. Il en est de même quand l'archétype est mis en place. Au tout début de ce texte, nous avons remarqué que la construction de l'archétype qui, dans une première rédaction, faisait sans doute l'objet d'un exposé homogène, était interrompue dans la rédaction finale par une longue parenthèse, consacrée d'abord à comparer ce modèle et les réalités empiriques.

Toute une série de difficultés apparaissent alors : la distinction entre la formation des sociétés civiles et celle des gouvernement paraît brouillée, les sociétés civiles semblant ordinairement ne pas commencer par quelque chose qui pourrait ressembler au pacte d'association mais par des gouvernements monarchiques qui souvent paraissent prolonger le pouvoir du chef d'une grande famille. De plus, ces gouvernement punissent et défendent (les fonctions, selon l'archétype, des instances qui usent de la force publique sous la direction des lois et du législatif) et se passent des lois civiles, ces dernières et les législatifs paraissant être des remèdes tardifs à des pratiques anciennes devenues au fil du temps despotiques : l'ordre historique semble inverse de l'ordre logique que commanderait l'archétype (qui ferait succéder le pacte d'association, l'institution du législatif et la mise en place par ce dernier des autres pouvoirs⁴⁷).

Nous ne nous attarderons pas sur tous les efforts faits par Locke pour rendre compte de ces difficultés, pour ajuster l'archétype à la réalité ou la réalité à l'archétype. Constatons seulement que ces efforts sont réels, l'archétype n'étant jamais présenté comme une simple fiction méthodique : à celui qui s'étonne que l'histoire ne dise à peu près rien sur l'état de nature, Locke répond en invoquant l'extrême précocité des gouvernements dont l'origine échappe à l'enquête parce que les peuples en ont perdu la mémoire (chap. 8, § 101). Toutes ces difficultés sont inévitables dès l'instant où l'on refuse de s'arrêter à des commencements ou à des recommencements qui ne sont pas des fondements philosophiquement convenables, dès l'instant où le commencement imparfait et aléatoire doit être redoublé et masqué par « la véritable origine » évoquée dans le titre du *Second traité*.

Ce qui vient d'être dit pourrait cependant laisser croire que Locke invente une politique placée sous le signe de la loi naturelle, du pacte d'association et de l'institution du gouvernement par la communauté originaire pour la seule raison qu'il est plongé dans une réalité politique difficile à penser et à conceptualiser. Or ce recours et ce refuge ne sont pas inventés dans le feu de la crise : si cette dernière rend un refuge nécessaire, Locke peut le trouver déjà disponible dans une structure beaucoup plus ancienne de sa pensée. Depuis au moins 1664, à une époque où il n'était pas un militant radical, Locke a donné à sa pensée un

⁴⁷ L'ordre selon l'archétype (déterminé à partir du chapitre 10), qui va du législatif aux pouvoirs exécutif (exécution des lois à l'intérieur) et fédératif (défense nationale), n'est pas simplement rendu problématique par l'histoire des premiers gouvernements (chap. 8, § 105-111), mais aussi par plusieurs textes qui affirment que le passage de l'état de nature à l'état civil est rendu nécessaire par la nécessité de renoncer à l'exercice naturel du droit de punir où chacun est juge en sa propre cause (par exemple § 13). Voir encore ce texte du chapitre 7 : « Partout où un nombre quelconque d'hommes sont unis, en une seule société de telle manière que chacun abandonne son pouvoir de faire exécuter la loi de nature et le confie au public, là et là seulement il y a une société politique ou civile » (§ 89).

socle théologique et moral qu'il n'a jamais véritablement remis en cause, alors même que ses positions partisans et sa relation à la politique changeaient en profondeur. Ce socle implique une relation paradoxale à Hobbes, faite de proximité épistémologique (les lois naturelles, loin d'être innées, sont découvertes et démontrées comme des théorèmes grâce au travail méthodique de la raison) et d'éloignement quant au fond, puisqu'il s'agit de reconstruire le lien (que Hobbes avait dénoué) entre la loi naturelle et la religion naturelle, de réaffirmer que les droits naturels ne sont pas premiers mais reposent sur les devoirs des hommes les uns envers les autres et sur leur obligation commune envers Dieu. Ce qui change entre 1660 et 1690, du fait de la rencontre avec Shaftesbury, ce n'est pas simplement les positions politiques, le défenseur de l'autorité de l'État des premiers *Tracts* de 1660⁴⁸ devenant le radical des *Deux traités*, c'est plus profondément, la relation à la politique : dans les *Questions sur les lois de nature* de 1664⁴⁹, la politique est un objet dont le penseur expose les fondements juridiques et moraux, à distance respectable de la pratique. Entre 1664 et 1689, Locke est devenu un militant. Ce n'est pas que le *Second Traité* soit simplement un pamphlet ou un manifeste radical : il est plutôt l'occasion d'une rencontre passionnante entre une politique en temps de crise et une théorie qui avait d'abord été construite à l'écart du réel.

⁴⁸ *Two Tracts on Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1967.

⁴⁹ *Questions Concerning the Law of Nature*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1991.