

## Suárez et Berkeley (1685-1753). Les limites de l'obéissance. Résistance du pouvoir, résistance au pouvoir, résistance par le pouvoir

Jean-Paul Coujou<sup>1</sup>

Recibido: 12 junio 2022 // Aceptado: 8 agosto 2022

**Resumen.** El presente artículo analiza el enfrentamiento entre la obra de Suárez y la de Berkeley. Suárez es un representante de la corriente jesuita de la Contrarreforma comprometida en una polémica con Jaime I de Inglaterra sobre la fundación y la legitimidad del poder de derecho divino en la *Defensio fidei catholicae adversus de anglicana secta*. La teoría de Berkeley, obispo anglicano ortodoxo y conservador que se ocupa de la obediencia pasiva fiel al imperativo paulino según el cual « el que resiste a la autoridad civil resiste al orden que Dios ha establecido» está desarrollada en *Sobre la obediencia pasiva*. Tal enfrentamiento permite reformular la cuestión de la base del consentimiento a la ley, así como la de los límites que le corresponde o no al ser razonable y libre, poder aplicarlo. La comparación se realiza a partir del análisis de 1) Los límites del poder transferido por la comunidad política al soberano; 2) las condiciones para la desobediencia y 3) la necesidad ontológica de la resistencia.

**Palabras clave:** Francisco Suárez; Berkeley; legitimidad del poder; obediencia; resistencia; Bien común.

## [en] Suárez (1548-1617) y Berkeley (1685-1753). Los límites de la obediencia. Resistencia de potencia, resistencia de potencia, resistencia de potencia

**Abstract.** This article analyzes the confrontation between the work of Suarez and that of Berkeley. Suarez is a representative of the Jesuit current of the Counter Reformation engaged in a polemic with James I of England over the foundation and legitimacy of divine right power in the *Defensio fidei catholicae adversus de anglicana secta*. The theory of Berkeley, an orthodox and conservative Anglican bishop who deals with passive obedience faithful to the Pauline imperative according to which «he who resists civil authority resists the order that God has established» is developed in *On Passive Obedience*. Such a confrontation allows us to reformulate the question of the basis of consent to the law, as well as that of the limits that correspond or not to being reasonable and free, to be able to apply it. The comparison is made from the analysis of 1) The limits of the power transferred by the political community to the sovereign; 2) the conditions for disobedience and 3) the ontological necessity of resistance.

**Keywords:** Francisco Suarez; Berkeley; legitimacy of power; obedience; resistance; public good.

**Sumario.** 1. Les limites du pouvoir transféré par la communauté politique au souverain. 2. Désobéir pour obéir à un principe supérieur. À quelles conditions ? 3. La nécessité ontologique de la résistance et ses contradictions politiques. D'un esprit révolutionnaire introuvable. Bibliographie.

**Cómo citar:** Coujou, J.-P. (2022). Suárez et Berkeley (1685–1753). Les limites de l'obéissance. Résistance du pouvoir, résistance au pouvoir, résistance par le pouvoir. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 39 (3), 685-690.

**Résumé.** Cet article analyse la confrontation entre l'œuvre de Suárez et celle de Berkeley. Suárez est un représentant du courant jésuite de la Contre-Réforme engagé dans une polémique avec Jacques I d'Angleterre sur le fondement et la légitimité du pouvoir de droit divin dans le *Defensio fidei catholicae adversus anglicanae sectae*. La théorie de Berkeley, évêque anglican orthodoxe et conservateur qui traite de l'obéissance passive fidèle à l'impératif paulinien selon lequel « celui qui résiste à l'autorité civile résiste à l'ordre que Dieu a établi » est développée dans *On Passive Obedience*. Une telle confrontation permet de reformuler la question du fondement du consentement à la loi, ainsi que celle des limites qui correspondent ou non au fait d'être raisonnable et libre, pour pouvoir l'appliquer. La comparaison est faite à partir de l'analyse 1) des limites du pouvoir transféré par la communauté politique au souverain; 2) des conditions de la désobéissance et 3) de la nécessité ontologique de la résistance.

**Mots-clés:** Francisco Suarez; Berkeley; légitimité du pouvoir; obéissance; résistance; bien commun.

<sup>1</sup> Institut catholique de Toulouse  
Institut Michel Villey, Paris  
Instituto de Estudios Hispánicos en la modernidad (IEHM), Université des Baléares  
[jp.coujou@wanadoo.fr](mailto:jp.coujou@wanadoo.fr)  
ORCID : 20DF72328

La confrontation entre l'œuvre de Suárez, représentant du courant jésuite de la Contre réforme engagé dans une polémique avec Jacques I<sup>er</sup> d'Angleterre à propos du fondement et de la légitimité du pouvoir de droit divin dans la *Defensio fidei catholicae adversus de anglicana secta*<sup>2</sup> et la théorie de Berkeley, évêque anglican orthodoxe et Tory, portant sur l'obéissance passive fidèle à l'impératif paulinien selon lequel « celui qui résiste à l'autorité civile résiste à l'ordre que Dieu a établi »<sup>3</sup> développé dans *De l'obéissance passive*<sup>4</sup>, permet de reformuler la question du fondement du consentement à la loi, ainsi que des limites qu'il appartient ou non pour un être raisonnable et libre, d'y apporter. La position des deux auteurs, en dépit de leurs divergences théologiques, présente comme intérêt récurrent<sup>5</sup> pour la philosophie politique, d'expliciter de manière contradictoire les limites de l'obéissance civile dans le rapport de cette dernière aux impératifs de la loi naturelle, de la liberté et de la conservation de soi, propres au droit naturel, et de ce que peut être le bien commun censé retrouver l'harmonie entre l'ordre du monde et la dignité humaine.

En effet, si l'unique résistance à laquelle consent Berkeley dans l'obéissance passive est identifiable à celle de ne pas se soumettre à des commandements terrestres contraires aux orientations divines et à sa conscience spirituelle, en quoi l'acceptation des conséquences d'un tel engagement pourrait-il s'accorder avec ce qui s'impose comme constitutif de l'humanité en l'homme, sa liberté, sa sécurité et la préservation de sa vie ?

C'est aussi précisément pour répondre de manière anticipative à cette difficulté que Suárez théorise la question de la résistance. Si l'obéissance représente un devoir nécessaire à toute vie sociale, quelle serait néanmoins le type de situation politique permettant de justifier la résistance ou même de la rendre légitime et bénéfique pour assurer une continuité viable de l'État ? Le risque toujours présent de la tyrannie requiert ce contre pouvoir que représente le droit de résistance équivalant, dans ce cas exceptionnel, à un devoir, celui de s'opposer à une obéissance passive, autre nom d'une soumission servile et déraisonnable ; cette dernière ne peut en fin de compte que conduire à un monopole du pouvoir de la part du souverain contraire à la sécurité de tous et au bien commun. Et comment écarter le droit de résistance civile dès lors qu'un principe de résistance est reconnu et exercé dans la sphère interétatique, ainsi que le rappelle la théorie de la guerre induisant qu'aucun « droit positif ne peut interdire la défense de ce qui a été accordé par droit naturel »<sup>6</sup> ? La guerre, résistance d'un État à un autre État, devient légitime dans le but de sa défense

et de la préservation de la totalité de ses droits.

D'une part, Suárez pose la possibilité de résister par la force aux gouvernants dans la mesure où ils iraient à l'encontre des droits naturels des membres de la communauté, comme le droit de préserver sa propre existence antérieure à toute institution civile. D'autre part, selon Berkeley, une dissociation s'impose entre deux significations possibles des lois de nature<sup>7</sup> : celle qui fonde une obligation pour des êtres raisonnables et libres impliquant par voie de conséquence un devoir, et celle qui ordonne la nature abstraction faite du vouloir humain, en excluant tout devoir moral ainsi que le désir de conservation de soi.

La question controversée de l'obéissance passive – que l'on considère sa défense ou sa récusation – est révélatrice des contradictions du théologico-politique dans son rapport aux limites du consentement à la loi et de l'exercice du pouvoir souverain. Elle est également indissociable d'une ontologie structurant dans la sphère du politique l'être des individus, la nature de leurs liens et leur insertion dans l'univers. Par là sont clairement illustrées, relativement à l'analyse et à la conduite de la pratique, les conséquences d'une thèse théologico-politique, engageant une compréhension de la nature des hommes, des relations qu'ils établissent entre eux et des manières dont ils aménagent un espace commun et qui est loin de s'avérer neutre du point de vue éthique et politique.

## 1. Les limites du pouvoir transféré par la communauté politique au souverain

Selon le contexte hérité du Moyen Age et la théorie de la monarchie envisagée en tant que fonction publique, la relation du souverain à la communauté est pensée à partir d'une logique de la réciprocité des droits et des devoirs. Un lien juridique, sanctionné par un pacte, s'avère par conséquent nécessaire dans la mise en œuvre d'obligations réciproques par lesquelles le souverain s'engage à assurer la sécurité de ses membres, tout comme ces derniers s'engagent à obéir à l'autorité publique. L'exercice du pouvoir ne saurait être réductible à un droit, il impose le devoir de se soumettre à l'utilité publique (la paix, la prospérité, la justice, l'ordre et la liberté) ce qui constitue précisément le pouvoir du pouvoir, c'est-à-dire sa justification et sa légitimité, le peuple n'étant pas un moyen mais une fin en soi pour le souverain. Or, cette justification et cette légitimation ne sont effectives qu'à partir de la conformité aux impératifs de l'utilité publique et de la non-transgression des limites assignées au pouvoir souverain.

C'est à partir de cette orientation que Suárez dans la *Defensio Fidei* élabore sa polémique avec les thèses de Jacques I<sup>er</sup> concernant le serment de fidélité exigé de ses sujets relatif à l'adhésion à la religion d'État et impliquant une discrimination politique envers les catholiques en Angleterre. Cette controverse remet à l'ordre du jour la question de l'obéissance passive, ainsi que celle de

<sup>2</sup> SUÁREZ, *Defensio fidei catholicae adversus de anglicana secta, Opera Omnia* (O. O.), éd. Vivès, Paris, 1856-1877, Volume 24 (1859), notamment livres III et VI.

<sup>3</sup> *Épître aux Romains*, XII, 2.

<sup>4</sup> G. BERKELEY, *De l'obéissance passive*, Vrin, Paris, 1983, traduction et introduction par D. Deleule.

<sup>5</sup> Notamment : Thomas d'Aquin, Luther, Calvin, Hotmann, Buchanan, Milton, Covarrubias, Vazquez, Domingo de Soto, Bañez, Sépulveda, Mariana, Molina, Locke, Hume ...

<sup>6</sup> SUÁREZ, *De fide, De spe, De caritate*, O. O., Volume 12, Tractatus tertius, Disputatio XIII, *De bello*, Sectio III, n. 1, p. 741.

<sup>7</sup> G. BERKELEY, *De l'obéissance passive*, § 33, p. 93-94.

l'usage arbitraire du pouvoir et des limites auxquelles il conviendrait de soumettre le principe de soumission ; elle est également l'occasion pour Suárez de reformuler le problème de l'origine et de la nature du pouvoir ainsi que celui de la préservation des droits individuels fondamentaux des sujets vis-à-vis de la puissance souveraine et les moyens légitimes de réaction du peuple en butte à un gouvernement tyrannique. La question de l'obéissance amène précisément à déterminer en l'homme à quoi correspond la spécificité de son aptitude à promulguer des lois obligeant ses semblables, originellement ses égaux et naturellement libres<sup>8</sup>. Il faut dès lors rendre raison de la condition paradoxale des hommes, c'est-à-dire de la transition nécessaire de leur condition naturelle à leur condition politique car, quand bien même « l'homme a été créé libre, il n'est pas pour autant sans capacité et disposition à être soumis à un autre homme en fonction d'une cause juste et raisonnable. »<sup>9</sup>

La question qui se pose est alors de déterminer à quelle condition un pouvoir politique sera effectivement juste et légitime<sup>10</sup> pour qu'il implique une obéissance qui ne soit pas synonyme de servitude, c'est-à-dire nécessaire sans être illimitée et aveugle. Une première réponse évidente s'impose : il faut que ce pouvoir ne soit pas usurpé et exercé tyranniquement<sup>11</sup>, toute violence arbitraire et usurpatrice n'étant pas en mesure d'instaurer un fondement durable à l'État et répondre à l'utilité publique. La nécessité du pouvoir et sa finalité résident dans la conservation de la communauté politique ; et si l'homme est naturellement incliné à cette dernière, c'est pour assurer la préservation de sa vie, condition de la légitimation de l'obéissance<sup>12</sup>.

Avec Berkeley, la problématique de l'origine du pouvoir s'inscrit, non dans un contexte de la Contre réforme, mais dans celui réactionnaire vis-à-vis de mouvements révolutionnaires ayant secoué l'Angleterre, dans lequel prévaut la thèse du droit divin providentiel<sup>13</sup>. Cette dernière repose, selon l'héritage de l'augustinisme sur l'idée que toute résistance au monarque constitue un péché, que la durée d'un État est toujours soumise à la sagesse et à l'omnipotence divine, que le Créateur peut toujours châtier celui qui tyrannise son peuple puisqu'il veut nécessairement le bien général de ses créatures. Néanmoins, il faut tempérer pour Berkeley cet héritage

doctrinal en refusant d'identifier obéissance passive et obéissance active, la première correspondant à une résistance éthique au pouvoir dont il serait légitime de se demander en quel sens elle pourrait encore constituer une résistance. Elle n'est pas active au sens où rien ne pourrait contraindre à donner son adhésion volontaire à ce qui est contraire aux principes de sa conscience morale et de sa foi ; elle n'en demeure pas moins passive au sens où elle implique, si nécessaire, le sacrifice de ses propres intérêts et de sa propre personne<sup>14</sup>, la providence divine ne pouvant vouloir que le bien de ses créatures dont le bien et l'utilité publics sont des manifestations terrestres. Toute la difficulté consiste à délégitimer la résistance sans qu'elle ne soit assimilable pour autant à une soumission aveugle ou même à une servitude volontaire. Comment la comprendre pour qu'elle ne soit pas identifiable à une défaillance de la fermeté, tout en se gardant de l'accusation de désobéissance civile, d'obstruction voire de rébellion ?

Si Suárez et Berkeley reconnaissent la réalité effective de la résistance face au pouvoir politique, il s'agit de déterminer comment doit être pensée la relation gouvernant/gouvernés pour que la résistance apparaisse uniquement, pour le premier, comme un droit et même un devoir. En effet, si pour les deux auteurs la nécessité et l'ordonnement des relations sociales et politiques au bien commun structurent leur perspective, selon Suárez, la position d'égalité entre les membres de la communauté, du fait qu'ils seraient originellement les détenteurs du pouvoir, amène précisément à prendre en compte une refondation de la souveraineté politique confrontée à ses limites, à ses devoirs et à ses responsabilités. La résistance du pouvoir face au risque de désagrégation sociale ne peut se justifier qu'à partir de la prise en charge d'une résistance au pouvoir exercé arbitrairement, c'est-à-dire une résistance du pouvoir du peuple ou le pouvoir à faire valoir son droit contre ce qui le nie.

## 2. Désobéir pour obéir à un principe supérieur. À quelles conditions ?

S'il est par conséquent nécessaire pour le pouvoir de faire obstacle à la tentation de la rébellion et de la sédition<sup>15</sup> sans toutefois, pour Berkeley, se compromettre avec des orientations gouvernementales opposées à l'exigence spirituelle, c'est au prix d'un renoncement à ce qui légitime toute participation au corps politique, à savoir la préservation de sa vie et sa liberté. Il faut alors se confronter à la difficulté suivante : vouloir à la fois

<sup>8</sup> SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, O. O., volume 5, III, 1, n. 1, p. 176 et à la même page Suárez poursuit : « La question est la suivante : est-ce que les hommes, pour ne parler que de la nature des choses, peuvent commander à d'autres hommes et les obliger par des lois propres. »

<sup>9</sup> SUÁREZ, *Defensio fidei catholicae adversus de anglicana secta*, O. O., Volume 24, III, 1, n. 8, p. 205 et p. 205-206, Suárez écrit : « De la même manière, une fois formée la société civile, la soumission des particuliers au souverain ou au pouvoir public est naturelle en tant qu'elle est conforme à la droite raison naturelle, et elle est nécessaire pour la conservation adéquate de la nature humaine. »

<sup>10</sup> *Ibid.*, III, 1, n. 3, p. 203.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, n. 4, p. 204 : « Car la nature humaine ne pouvant être privée des moyens nécessaires à sa conservation, il est indubitable que par la nature même des choses et conformément au droit et à la justice naturelle, il peut y avoir dans la communauté politique un souverain possédant sur cette dernière un pouvoir légitime et suffisant. »

<sup>13</sup> G. BERKELEY, *De l'obéissance passive*, voir l'introduction de D. Deleule, p. 15.

<sup>14</sup> *Ibid.*, § 3, p. 54 : « La mise en œuvre de ces lois (celle du pouvoir souverain), que ce soit par l'exécution ponctuelle de ce qui y est prescrit ou – lorsque cette exécution se révèle incompatible avec la raison ou la conscience – par une stricte soumission à tous les châtiments que le pouvoir suprême a attachés à la négligence ou à la transgression des lois, est appelé *loyalisme* ; de même, en revanche, le fait de recourir à la force et à la violence ouverte, que ce soit pour s'opposer à l'exécution des lois ou pour parer aux châtiments fixés par le pouvoir suprême, est à juste titre nommé *rébellion*. »

<sup>15</sup> *Ibid.*, § 2, p. 51 : « Je m'efforcerai de prouver qu'une non-résistance absolue et sans limite, une obéissance passive, sont dues au pouvoir civil suprême quel qu'en soit le dépositaire et dans quelque nation que ce soit. »

bénéficier des avantages conférés par la société politique (l'ordre, la sécurité, l'utilité publique...) et des droits naturels que le prétexte de ces mêmes avantages peut restreindre ou bafouer.

À cela se rajoute un autre point problématique : comment peut-on dès lors concevoir l'oxymore suivant : une désobéissance n'impliquant pas une résistance si ce n'est celle de l'intériorité d'un vouloir ? N'est-ce pas de manière purement formelle que l'on reconnaît la validité d'une résistance qui se voudrait non belliqueuse, sans vouloir reconnaître que ses effets pratiques seront on ne peut plus problématiques ? Un dénominateur commun propre à la constitution des sociétés politiques ne manque pourtant pas d'apparaître : la loi n'exprime pas nécessairement ce qui est juste et le précepte antique selon lequel « le comble de la loi est le comble de l'injustice » conserve toute sa pertinence lorsque la loi prescrit l'inacceptable.

Selon Berkeley<sup>16</sup>, il existe des lois de nature impliquant des règles morales exprimant une obligation intangible et éternelle. Cette universalité n'exclut cependant pas la diversité des positions concernant les moyens d'en prendre connaissance et de permettre par là même de les différencier de la contingence et de la variabilité des lois conventionnelles. Le moyen permettant d'accéder à un tel savoir ne peut résider pour Berkeley que dans une déduction de la raison, seule en mesure d'éclairer « l'origine, la nature et l'obligation des devoirs moraux en général. »<sup>17</sup>

Historiquement, deux voies s'offrent aux hommes du point de vue terrestre et politique. 1°) Par la société politique, se donner les moyens d'obliger les particuliers à prendre le bien commun pour mesure de leurs actions ; 2°) promulguer des lois qui, universellement mises en pratique, sont à même d'engendrer le bien-être de tous, même si, du fait « du dérèglement pervers des volontés humaines »<sup>18</sup> et des contingences terrestres, il peut en résulter bien des maux pour les particuliers.

C'est pourquoi, selon Berkeley, la fonction de la loi politique consisterait à infléchir la tendance « à préférer son propre avantage temporel »<sup>19</sup> soumis à des principes contradictoires pour réfréner notre amour propre<sup>20</sup>. Et l'obéissance passive ne consacre pas non plus la dépossession de la liberté naturelle par l'abandon de la résistance car ce qui est dénoncé comme esclavage correspond bien plutôt, pour Berkeley, à une élévation libératrice, à savoir l'assujettissement « de nos passions aux immuables décrets de la raison », tout en réhabilitant « ce qui est spécifiquement humain dans notre constitu-

tion. »<sup>21</sup> Avec l'obéissance passive, la pratique politique est réduite pour les sujets à sa plus simple expression, l'histoire à un cours aveugle et le politique à une expression imparfaite d'un ordre non humain qui le précède et le légitime. Comment penser l'horizon politique comme libération dès lors que la seule ligne de conduite consiste « à prendre son mal en patience et à ne pas résister ? »<sup>22</sup> Si pour Machiavel « l'action découvre des opportunités que l'inaction aurait laissées cachées »<sup>23</sup>, il faudrait dire pour Berkeley que la non-résistance comme inaction ampute le politique des possibles qui lui confèrent sa raison d'être.

Il y a pour Berkeley une logique et une ontologie qui président au bien fondé de son argumentation. En éthique, les principes pratiques peuvent prétendre exprimer une vérité universelle et intangible assimilable à celle de la géométrie. Cette vérité s'impose à la raison quels que soient les lieux et les époques. Elle est transposable tant dans l'ordre de la connaissance que de l'action, ce qui induit que dans la pratique le bien n'est effectif qu'adosé à un ordre de vérité qui le légitime et la vérité est indissociable d'une réalisation pratique qui trouve sa plus haute expression dans le bien. Cette vérité s'énonce de la manière suivante dans le politique : « tu ne résisteras pas au pouvoir civil suprême »<sup>24</sup>, commandement immuable façonnant le mode d'être des sujets vis-à-vis du pouvoir politique. Ainsi, cette articulation marque le moment de la transition de l'adéquation à l'être dans la vérité vers la justification d'un devoir-être propre à la morale. Ainsi, les lois établies en logique ou en physique sont d'une nature identique aux règles empiriques pour la conduite de notre existence que chacun est en mesure de découvrir par lui-même grâce à sa droite raison.

Au terme de la soumission à « la très sévère épreuve de la raison »<sup>25</sup>, la position de la non-résistance en tant que « devoir absolu, inconditionnel, sans limite »<sup>26</sup> implique en fin de compte trois conséquences : 1°) elle est identifiable à un devoir moral condition de la stabilité de l'État, 2°) il s'agit d'un devoir moral négatif non limité par les effets que son respect supposerait (en paraphrasant Kant, on pourrait dire : tu peux, donc tu dois endurer), 3°) la non-résistance ne doit pas connaître de limitation.

Ce sont précisément ces axiomes que récuse par anticipation la conception politique suarézienne notamment en faisant de la non-résistance l'objet d'une transgression légitime à partir de l'évaluation de ce qui est nécessaire pour le bien commun. En effet, l'ordonnement des relations politiques au bien commun et la position selon laquelle le peuple détiendrait originellement le pouvoir, inscrit la souveraineté politique dans un processus de désacralisation, en la confrontant à ses limites et à la responsabilité de son exercice. Dès lors, la résis-

<sup>16</sup> *Ibid.*, n. 4, p. 55.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>18</sup> *Ibid.*, n. 8, p. 61.

<sup>19</sup> *Ibid.*, n. 34, p. 94.

<sup>20</sup> Concernant les contradictions propres à la conservation de soi et à l'amour propre, on peut se reporter à MONTESQUIEU, *Sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* in *Œuvres complètes*, Paris, L'Intégrale, Seuil, 1964, XII, p. 459 : « L'amour-propre, l'amour de notre conservation, se transforme en tant de manières, et agit par des principes si contraires, qu'il nous porte à sacrifier notre être pour l'amour de notre être ; et tel est le cas que nous faisons de nous-mêmes, que nous consentons à cesser de vivre, par un instinct naturel et obscur qui fait que nous nous aimons plus que notre vie même. »

<sup>21</sup> G. BERKELEY, *De l'obéissance passive*, n. 38, p. 97.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n. 40, p. 99.

<sup>23</sup> MACHIAVEL, N., *Histoires florentines* in *Œuvres*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1952, Livre VI, XIII, p. 1245.

<sup>24</sup> G. BERKELEY, *De l'obéissance passive*, n. 53, p. 114.

<sup>25</sup> G. BERKELEY, *De l'obéissance passive*, n. 56, p. 119.

<sup>26</sup> *Ibid.*, n. 55, p. 117.

tance au tyran rappelle ce qu'il est impossible d'écarter, la légitime défense. Le transfert de pouvoir dans le pacte ne saurait induire l'établissement d'un pouvoir absolu, ni l'abandon de ses droits naturels face au pouvoir. Les difficultés suivantes en découlent : celle de l'établissement des limites du pouvoir après la reconnaissance de sa nécessité et celle de la détermination des orientations légitimes que doit prendre la résistance populaire pour ne pas substituer à une oppression première une oppression équivalente ou supérieure.

### 3. La nécessité ontologique de la résistance et ses contradictions politiques. D'un esprit révolutionnaire introuvable

Pourquoi y a-t-il nécessairement résistance ? Parce que le processus vital confirme que la réalité est mobilité et changement, effort permanent pour continuer à être, c'est-à-dire anticiper pour se préserver, faire face, s'opposer, tenir ferme, lutter ou se défendre, mais également supporter, souffrir ou survivre. Ce mouvement incessant permet de comprendre la diversité de la vie existante à une structure ascendante dans laquelle s'inscrivent des complexifications de formes, la force première du sentir et du désir, la maîtrise recherchée des membres et des facultés d'action, la construction intellectuelle et la volonté de comprendre. Cela implique à la fois une action sur soi et sur la réalité extérieure, également indissociable de toute pratique sociale et politique. Cette action n'en demeure pas moins limitée si l'on considère la résistance eu égard au statut fini de la créature.

La résistance est par conséquent constitutive pour Suárez du processus vital propre aux corps vivants ; elle permet notamment de rendre intelligible la hiérarchie à laquelle renvoie le vivant en termes de liberté progressive d'action. Toute existence organique exprime par sa puissance effective sur la réalité extérieure, une première forme de liberté. En ce sens, la résistance est liée à une expérience du temps traduisant l'épreuve du vécu physiologique et l'engagement pratique dans le milieu extérieur. Elle est inséparable de la durée assimilable au fait de « persévérer dans son existence »<sup>27</sup>, ce qui revient à dire que la durée équivaut à la permanence dans l'être.

D'une part, la liberté est de droit naturel, ce qui signifie que l'homme naît avec et qu'il ne peut être réduit à la servitude en l'absence d'un décret licite<sup>28</sup>. D'autre part, le droit naturel ne prescrit pas que tout homme doit toujours demeurer libre, à savoir, inversement, qu'il n'interdit absolument pas qu'un homme soit réduit à la servitude, à condition que cela suppose le libre consentement ou la référence à un motif ou à un pouvoir légitime ; ainsi, un pacte n'a de validité et de signification

que s'il est volontairement contracté par les hommes<sup>29</sup>. Il en résulte une antinomie politique. 1°) La communauté politique autonome est libre par droit naturel et elle n'est assujettie à aucune personne qui lui serait extérieure<sup>30</sup>, mais elle détient par elle-même, en tant que totalité, un pouvoir politique de nature démocratique tant qu'elle n'opère pas de modification la concernant. 2°) Cependant, cette communauté peut être dépossédée de son pouvoir spécifique soit par sa propre volonté, soit par une personne ou une entité ayant pour un tel transfert une raison légitime et un pouvoir licite<sup>31</sup>, que ce soit un particulier ou une assemblée.

Au regard du droit naturel, le principe de liberté ne peut pas et ne doit pas requérir que le peuple soit libre de ne pas être libre. On ne peut identifier la liberté du peuple au fait d'avoir l'autorisation d'aliéner sa liberté. La liberté politique implique en permanence des limites, ce qui ne signifie pas pour le peuple de renoncer à sa liberté mais précisément de consentir à la limiter.

Par anticipation et en fonction de l'héritage de La Boétie, la perspective du tyrannicide ne peut manquer de confronter à la contradiction qui préside à l'obéissance telle qu'elle sera formulée par Berkeley : lorsque cette dernière s'avère aussi périlleuse que la révolte, comment expliquer son maintien sinon parce que la multiplicité sans principe organisateur n'est plus qu'une juxtaposition incohérente et sans force ?

Dès lors, si le transfert du pouvoir de la république au souverain peut se présenter selon la formule de Suárez sous la forme d'une quasi-aliénation, cette dernière ne saurait être comparable à une servitude volontaire puisqu'il existe des limites au pouvoir politique ainsi que l'a établi la théorie pratique de la résistance. C'est ce qui différencie fondamentalement sur ce point précis les thèses de Suárez et Berkeley sur l'obéissance.

En fin de compte, pour paraphraser Marx, on pourrait dire que selon Suárez, les hommes font leur propre histoire mais dans des conditions qui se présentent néanmoins sous la forme d'une quasi-aliénation alors, qu'originellement, comme peuples, ils étaient libres et souverains. La tyrannie confirme qu'il peut y avoir un devenir pervers de l'humain, une histoire qui englobe comme possibilité la dénaturation, c'est-à-dire une réalisation de l'humanité qui se retournerait en son contraire : l'homme en transférant sa liberté naturelle crée les conditions d'une servitude toujours possible. La liberté comme fait (dont l'homme lui-même n'est pas le principe), confrontée à la nécessité du pouvoir, peut non seulement se retourner en son contraire mais elle confirme également au regard des soubresauts de l'histoire, la nécessité d'une contingence due à la faillibilité humaine : la tyrannie.

Selon Berkeley, les hommes ne font pas cette histoire dans « des circonstances librement choisies »<sup>32</sup>, ils ne

<sup>27</sup> SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae (D.M.)*, O.O., volume 26, D.M. L, 1, n. 1, p. 912-913 ; et 8, n. 3, p. 949 : « (...) tout étant réel existant et qui perdure dans son existence, a une certaine durée réelle qui lui est proportionnée » ; p. 950 : « (...) toute réalité qui possède une certaine permanence dans son être réel, dure proprement dans un tel être, car durer ce n'est pas autre chose que perdurer dans l'être. »

<sup>28</sup> SUÁREZ, *Defensio fidei catholicae adversus de anglicana secta*, O. O., Volume 24, III, 2, n. 9, p. 209.

<sup>29</sup> *Ibid.*, n. 11, p. 210.

<sup>30</sup> *Ibid.*, n. 9, p. 209.

<sup>31</sup> SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, O. O., volume 5, III, 3, n. 7, p. 183.

<sup>32</sup> K. MARX, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Folio Gallimard, 1994, traduction par M. Rubel, Ch. I, p. 176 : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas de plein gré, dans

font qu'accepter de subir, ainsi que l'explicite l'obéissance passive une volonté incompréhensible qui les excède. Peut-on encore parler dans ce cas d'histoire politique si l'homme doit se soumettre au pouvoir existant aussi longtemps qu'il ne lui ordonne pas de commettre un acte contraire au salut de son âme ? N'est-ce pas refuser à l'homme la certitude du sentiment d'être né pour la liberté lorsque la conduite de sa vie et de sa pensée ne procèdent que de la pensée et du désir d'un souverain ? L'obéissance passive est l'oubli du sens premier de l'obéissance comme écoute et obédience, appel et attente d'une réponse, c'est-à-dire la claire conscience de ne pouvoir faire sens par soi-même et tout commencer par soi-même dans un monde où la pluralité domine et dans lequel unité et coopération sont les conditions de maintien du social. Avec l'obéissance passive, une raison d'être du politique est pervertie : celle selon laquelle il y a un sens à obéir ou à refuser d'obéir.

Le politique ne peut faire l'économie de la résistance puisqu'il s'inscrit fondamentalement dans des rapports de forces engendrant nécessairement des oppositions dont il s'agit de savoir à quelles conditions ils constituent des obstacles ou des facteurs d'oppression. Si toute résistance à l'oppression peut comporter le risque de transformer la lutte pour la liberté en une lutte pour

le pouvoir elle-même vecteur d'une oppression qu'on n'attendait pas, elle ne saurait faire oublier – et tel est l'intérêt de la position suarézienne – que la nature humaine comprend une capacité à innover, à créer à se perfectionner sans laquelle il n'y aurait pas d'organisation sociale raisonnable. Cependant un non-dit subsiste inhérent à cet ordre ancien que Pascal, entre Suárez et Berkeley, avait clairement formulé : conserver le pouvoir pour les puissants est une nécessité vitale puisqu'ils n'existent que par lui. Et les gouvernants conservent ce pouvoir contre leurs adversaires et rivaux et contre les gouvernés qui, en fin de compte seront contraints à chercher à se débarrasser d'un maître toujours déjà enclin sinon à l'oppression, du moins à l'arbitraire. Tel est dans cet ordre de choses la contradiction interne à la politique dans l'histoire : le gouvernant est toujours une menace pour le gouverné parce qu'il le craint, et inversement. C'est la recherche d'un pouvoir stable visant à instaurer une forme d'équilibre entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent qui a été l'une des réponses suarésiennes, cependant vouée à l'échec. Pour y répondre, une autre histoire aurait pu être esquissée, celle de la servitude qui fait des hommes, qu'ils soient oppresseurs ou opprimés, le pur rouage des moyens de domination qu'ils ont eux-mêmes engendrés.

## Bibliographie

BERKELEY, G., *De l'obéissance passive*, Vrin, Paris, 1983, traduction et introduction par D. Deleule.

LA BOÉTIE, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976.

MACHIAVEL, N., *Histoires florentines* in *Œuvres*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1952.

MARX, K., *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Folio Gallimard, 1994, traduction par M. Rubel

MONTESQUIEU, *Sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence* in *Œuvres complètes*, Paris, L'Intégrale, Seuil, 1964.

PASCAL, *Pensées*, Paris, Livre de Poche, 1972.

SUÁREZ, *Opera Omnia (O. O.)*, éd. Vivès, Paris, 1856–1877, *Tractatus de legibus et legislatore Deo, O. O.*, volume 5.

*De fide, De spe, De caritate, O. O.*, Volume 12

*Defensio fidei catholicae adversus de anglicana secta, O. O.*, Volume 24.

*Disputationes metaphysicae (D.M.), O.O.*, volume 26.