



HAL
open science

L'obéissance passive chez Berkeley et chez Hume

Eléonore Le Jallé

► **To cite this version:**

Eléonore Le Jallé. L'obéissance passive chez Berkeley et chez Hume. Cahiers d'histoire de la Philosophie, 2000, Berkeley, 1, p. 127-162. halshs-01255433

HAL Id: halshs-01255433

<https://shs.hal.science/halshs-01255433>

Submitted on 6 Jul 2023

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

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

L'OBÉISSANCE PASSIVE CHEZ BERKELEY ET CHEZ HUME

Eléonore LE JALLÉ

L'obéissance passive a une histoire¹, à laquelle ni Berkeley ni Hume ne sont étrangers. Berkeley y participe comme acteur de la scène théologique anglaise, indissociable, pour le point qui nous concerne, de la scène politique. Il prononce en 1712 ses trois discours sur l'obéissance passive pour contrer les arguments contemporains agités en faveur d'une obéissance conditionnelle et pour justifier en raison la continuité paradoxale revendiquée par les Anglicans sur le point de l'obéissance passive, avant et après la résistance opposée lors de la Glorieuse Révolution de 1688. Il les publie ensuite sous forme d'un seul *Discours* afin de dissiper la suspicion de *jacobitisme*² qui

1. Dès 1689 paraissait à Amsterdam *The History of Passive Obedience Since the Reformation*, d'Abednego Seller.

2. Les jacobites ou « non-jureurs », partisans de Jacques II en 1688, restèrent fidèles à la maison des Stuart, refusant l'allégeance aux Hanovre, lignée pourtant fixée par l'Acte d'Établissement de 1701. Ils entrèrent en rébellion en Écosse et en Irlande, en 1715 et 1745 (Berkeley, devenu évêque de Cloyne fournit alors chevaux et armes aux protestants de son diocèse contre le soulèvement des Catholiques romains). D'après T.E Jessop, dans son introduction à *Passive Obedience*, l'allégation selon laquelle Berkeley aurait été jacobite est infondée en pratique et ne peut reposer que sur une lecture hâtive et fautive de *De l'obéissance passive* (*The Works of George Berkeley*, éd. Luce & Jessop, 1953,

pesa aussitôt sur lui. Quant à Hume, il a relevé, en historien, les différentes figures du discours prônant l'obéissance passive³ avant d'entériner son caractère caduc dès lors, qu'après 1688, cette doctrine s'avère selon lui incompatible avec l'esprit d'un gouvernement limité et le génie de l'heureuse constitution qui a suivi la Révolution : l'obéissance passive se voit désormais reléguée aux « déclamations de la chaire et à la partie du commun peuple que ces déclamations pouvaient abuser »⁴.

vol. 6, p. 4). Elle n'en a pas moins ralenti sa carrière après l'arrivée des Whigs au pouvoir en 1714.

3. Son *Histoire d'Angleterre* évoque à plusieurs reprises cette doctrine. Apparue dans les homélies du règne d'Elisabeth qui prônaient une « obéissance aveugle, sans restriction, de laquelle aucun motif, aucun prétexte ne permettaient de s'écarter, si légèrement que ce pût être », elle était aussi recommandée par les discours officiels et la lettre des lois anglaises (*Histoire d'Angleterre*, trad. Campenon, Janet et Cotelle, 1819-1822, vol. 6, p. 408). Elle devint un point à établir plus fermement sous les Stuart dès lors que les puritains développaient la doctrine opposée (*ibid.*, vol. 7, p. 213-214). Remise en cause par l'exécution de Charles I^{er} en 1649 et devenue objet de discussion (« la mort tragique de Charles fit mettre en question s'il est des cas où le peuple ait droit de juger et de punir son souverain », vol. 8, p. 148), elle constituera après la Restauration (1660) le point d'affrontement entre le parti des patriotes et le parti de la cour. Fallait-il que la résistance soit expressément admise ou expressément exclue par la législature ? — dispute déjà ancienne et impossible à résoudre, nous le verrons, dans ces termes (vol. 10, p. 18-19). Après 1688, elle devra être reformulée par les Tories pour masquer la contradiction où ils tombèrent en soutenant l'accession de Guillaume d'Orange : ils durent reconnaître que « la doctrine de l'obéissance passive n'était pas absolument vraie dans toutes les circonstances possibles » tout en insistant sur le fait qu'« il était fort avantageux qu'elle le parût au peuple » (vol. 10, p. 374).
4. « Les partis de la Grande-Bretagne », *Essais et Traités sur plusieurs Sujets*, trad. M. Malherbe, vol. 1, Vrin, 1999, p. 130, note.

Mais l'obéissance passive est aussi un objet philosophique pour l'un et l'autre auteur, objet qui met en jeu l'idée qu'ils se font de l'obligation morale, de la règle générale, du statut de l'exception, de la source de l'allégeance, de la détermination pratique de l'obéissance et de ses « objets », en temps de paix ou en temps d'oppression « insupportable ». A quelque trente ans d'intervalles⁵, et bien qu'ils s'inscrivent dans des contextes historiques différents, leurs deux discours concernant l'obéissance passive semblent se faire écho, et pas uniquement sur le mode de la stricte démarcation. L'un et l'autre ne s'attachent-ils pas à contrecarrer la théorie contractualiste (Berkeley pour en rejeter la conclusion : il y aurait un droit de résistance, Hume pour en rejeter les prémisses : l'allégeance serait fondée sur une promesse) ? L'opposition qui surgit entre les deux auteurs est apparemment sans concession : l'un prône la soumission sans exception au pouvoir suprême établi, l'autre « ouvre la porte » aux exceptions ; pour Berkeley l'obéissance passive est un devoir moral et un décret divin, pour Hume une doctrine « absurde ». Mais cette opposition n'est pas si exempte de nuances qu'on ne trouve chez Berkeley une pensée de la « fluctuation » du gouvernement et qu'on ne retrouve

5. Le *Discours sur l'obéissance passive* de Berkeley est la réunion « en un discours unique et complet » de trois sermons prononcés en 1712, à la Chapelle du Trinity College de Dublin, devant des étudiants appelés à faire « leur entrée dans le monde » (cf. l'adresse au lecteur). 1^{ère} éd., Londres et Dublin (1712), 2^{ème} éd., Londres (1712), 3^{ème} éd. corrigée et augmentée, Londres (1713). L'essai de Hume sur « L'obéissance passive » paraît pour la première fois en 1748. Hume avait auparavant traité du problème de l'allégeance (sa source, ses limites, ses objets) dans la troisième partie du *Traité de la nature humaine*, parue en 1740.

chez Hume (son discours a-t-il évolué sur ce point ?) l'idée que l'obéissance doit être prônée avant tout.

Lorsque Berkeley prononce en 1712 ses trois sermons sur l'obéissance passive, les efforts déployés par la majorité des théologiens anglicans pour montrer que le précepte paulinien de non-résistance n'a pas été enfreint à la Révolution venaient seulement d'être mis en cause. Définissons donc d'abord les acquis de l'*aggiornamento*⁶ anglican. Au lendemain de 1688, la traditionnelle doctrine du droit divin des souverains se vit habilement étendue à une nouvelle figure : le droit divin de Providence⁷. Ainsi, d'une part, Guillaume se voyait doté de la même autorité que Jacques II (avec cette sacralité peut-être supérieure de celui qui a été envoyé *spécialement* pour rétablir l'ordre voulu par Dieu), d'autre part, on pouvait soutenir qu'aucune résistance n'avait été opposée contre l'ancien

6. Nous empruntons ce terme à Didier Deleule : présentation de sa traduction du discours *De l'obéissance passive*, Vrin, 1983, p. 23.

7. Cf. G.Straka, « The Final Phase of Divine Right Theory in England », *English Historical Review*, vol. 77, 1962. Pour Straka, la période 1688-1702 correspond à la dernière phase de la théorie du droit divin jusque là simplement identifié au droit héréditaire des rois. Pour la période antérieure, voir par exemple : John Neville Figgis (*The Divine Right of Kings*, 1896, rééd. New York, Harper Torchbooks, 1965). La doctrine du droit héréditaire indéfectible des rois, à laquelle Figgis associe celle de l'obéissance passive, connut une phase religieuse, essentiellement au 16ème siècle (le droit divin du gouvernement civil et national est revendiqué contre les prétentions du Pape et contre celles des presbytériens à être les seuls représentants de Dieu) et une phase proprement politique au 17ème siècle, dont l'occasion fut paradoxalement l'exécution de Charles I^{er}. Le droit héréditaire déjà connu fut particulièrement réaffirmé après avoir été bafoué par cette destitution, et l'obéissance passive sortit renforcée de l'anarchie de la guerre civile et de la tyrannie de Cromwell.

souverain : Dieu seul avait agi par l'intermédiaire de Guillaume, envoyé providentiel et nouveau David⁸. En posant que la Providence peut doter de deux manières⁹ les souverains d'un droit sacré (droit héréditaire *et* droit providentiel du conquérant, de même que dans le monde naturel, la Providence règle le cours général des choses *et* les causes secondes), on s'autorisait à maintenir que Dieu oblige toujours ses sujets à obéir au souverain *de facto* et à ne jamais résister à celui qu'Il établit comme son lieutenant. Une fois explicitée la théorie du droit divin dans des termes compatibles avec les événements de 1688, l'obéissance passive — son acolyte doctrinal — pouvait être maintenue en toute rigueur. Le jugement de Dieu dans ses interventions providentielles ne saurait errer : il dispose de tous les souverains, ses ministres, qu'il établit et révoque à volonté. Les docteurs anglicans renforcent cet aspect légal par une position théologique chargée de spécifier les signes qui identifient qu'un conquérant est bien légitimé par

8. L'historien Gilbert Burnet fut le héraut du droit divin de Guillaume par élection divine. Dans le monde moral, la Providence s'intéresse particulièrement aux affaires du gouvernement associé à cette Eglise réformée Anglicane qui n'est rien moins que l'expression la plus haute du Christianisme (cf. Burnet, *History of the Reformation*, cité par Straka, *ibid.*, p. 643).

9. Cf. Sherlock, *The case of the allegiance due to sovereign powers*, 1691 : il y a plusieurs manières d'établir une dynastie (droit héréditaire, élection populaire, conquête, la dernière forme étant la plus courante) et deux catégories de succession, l'humaine, qui repose sur une procédure constitutionnelle, et la divine, lorsque Dieu place directement un prince sur le trône. Ainsi, Babylone et l'Égypte ont régné sur le peuple élu conformément au jugement de Dieu, tout comme Saül, David et Salomon régnèrent sur lui par Sa bienveillante volonté (cité par Straka, *ibid.*, p. 647).

Dieu. Le doute est exclu si l'on observe que la conquête sert de manière frappante une cause providentielle : le fait doit être surprenant dans ses effets et on doit pouvoir présumer que Dieu s'en soucie particulièrement. Il ne restait plus qu'à montrer que ces conditions étaient réunies pour l'accession de Guillaume d'Orange : l'Eglise d'Angleterre était menacée par un complot papal et jésuite (jésuites dont on considère d'ailleurs qu'ils professent la doctrine de la résistance). Dieu a laissé à dessein prospérer ce complot pour unir contre lui l'Europe protestante. Il a fait souffler au service de Guillaume, son glorieux instrument, le « vent protestant » qui a porté ses voiles à l'endroit et au moment les plus opportuns et fait stagner la flotte anglaise au port. Dieu a, de plus, assuré que cette accession serait paisible et quasi unanimement acceptée ; une telle « union des esprits » ne peut être que miraculeuse car la multitude est habituellement portée à des actes extravagants et sanguinaires¹⁰. Bref, l'interposition divine est patente, la Révolution a été ordonnée, minutieusement dirigée et protégée, et les théologiens ne sont pas seuls à la saluer : une des clauses de la Déclaration des droits de 1689 précise que Lords et Communes saluent la « merveilleuse Providence » et la « généreuse bonté divine pour la nation anglaise », qui a porté sur le trône puis « heureusement préservé les royales majestés ».

10. « C'est le même Dieu tout puissant qui règle les vagues mugissantes de la mer et la multitude du peuple », Bishop William Lloyd, *God's Ways of Disposing of Kingdoms*, 1691 (cité par Straka p. 653). Sur la collection de tous ces « signes » : cf. Straka, *ibid.*, p. 650-653.

Dans les années 1706-1710, cette construction légaliste anglicane et tory se voit menacée sur deux fronts : certains théologiens whigs entendent interpréter la parole de Saint Paul « Que tout homme soit soumis aux autorités souveraines » comme un devoir d'allégeance envers Dieu seul et non envers les mauvais princes, et certains prêtres non-jureurs voudraient « récupérer » la doctrine de l'obéissance passive tout en dénonçant la révolution de 1688. Déjà « l'affaire Sacheverell »¹¹ avait contraint les Tories à la défense, mais cette fois devant un tribunal. Il était donc urgent d'exposer à nouveaux frais la doctrine de l'obéissance passive contre l'affirmation whig et contractualiste d'un droit de résistance populaire, et en même temps de présenter, contre tout esprit jacobite, le patriotisme et le loyalisme comme un devoir envers les souverains *de facto* plutôt qu'envers d'improbables personnes souveraines *de jure*.

Ces deux enjeux sont bien présents dans le *Discours* de Berkeley qui s'inscrit de plain-pied dans le contexte que nous avons jugé, après Didier Deleule, indispensable de rappeler. Certes, le deuxième aspect est sans doute plus explicitement exposé dans d'autres ouvrages de Berkeley et dans sa correspondance.

11. Ce docteur anglican fit l'objet en 1710 d'un procès, dont il sortit finalement grandi. Les poursuites à son encontre étaient sans doute moins dues à des sermons certes véhéments mais somme toute assez fidèles à la position tory officielle (l'obligation des sujets est inconditionnelle, « dans tout ce qui relève de la légalité »), qu'aux attaques personnelles lancées contre le « corrompu » Godolphin, Lord Trésorier du ministère whig. La peine de Sacheverell fut si légère qu'elle apparut comme un acquittement : Godolphin, d'ailleurs objet du mécontentement populaire, fut renvoyé par la Reine Anne et les Tories sortirent vainqueurs des élections de 1710. Pour une exposition détaillée de l'« affaire » : voir la présentation de Didier Deleule : p. 13-16.

Ainsi, *l'Advice to the Tories*, de 1715, abordera spécifiquement la question du loyalisme en 1688, et après l'Acte d'Etablissement de 1701. Délivrés de leur devoir d'obéissance envers Jacques II parce qu'il avait « cessé d'être souverain », les Tories sont *obligés par serment* à être loyaux envers le Hanovre Georges 1^{er}, à qui, par choix populaire, la couronne devait revenir. La question de l'objet légal du loyalisme n'est pourtant pas absente, nous le verrons, du *Discours*, même si c'est d'un point de vue plus général et sans doute plus philosophique qu'il l'aborde : il peut arriver qu'on ait à déterminer *dans quelles mains* siège le pouvoir suprême, avant que n'intervienne le devoir d'obéissance qui lui est due. L'objet principal du *Discours* n'en reste pas moins d'exposer et de prouver de façon absolue et par des arguments fondés en raison « la doctrine chrétienne de non-résistance au pouvoir suprême, conformément aux principes de la loi de nature » (sous-titre du *Discours*¹²).

Berkeley entend en effet se fonder non sur l'autorité des Ecritures¹³, mais « entièrement sur les principes de

12. Nous citons *De l'obéissance passive* dans la traduction qu'en a donné Didier Deleule (Vrin, 1983). Chaque citation sera suivie du numéro de la section puis du numéro de la page dans cette édition.

13. Traditionnellement, on justifiait l'obéissance passive par une compilation aussi complète que possible de citations de l'Ancien et du Nouveau Testament, au premier chef desquelles le texte de Saint Paul au chapitre 13 de *l'Epître aux Romains* : « 1. Que tout homme soit soumis aux autorités souveraines, car il n'est pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été établies par Dieu. 2. Ainsi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi. [...] 5. D'où nécessité de se soumettre, non seulement par crainte de la colère, mais encore par devoir de conscience ». Le deuxième verset est placé en exergue du *Discours* de Berkeley. Le premier verset est cité dans *A Discourse*

la raison communs à tout le genre humain » (2, p. 42). Dès lors que l'autorité de la révélation ne peut convaincre tous les hommes, il s'agit de faire subir au devoir moral de non-résistance (en toute « neutralité », précise le futur évêque de Cloyne) la « très sévère épreuve de la raison » (56, p. 85). Dans un sermon de 1751 sur *La volonté de Dieu*, Berkeley précisera quelles sont les trois sources qui nous font connaître la volonté du Créateur : la « lumière de la raison », la « conscience naturelle » et la « révélation »¹⁴. De ces trois sources, Berkeley entend exploiter dans le *Discours*, mieux que cela n'a été fait jusqu'à lui, la voie déductive et rationnelle qui permet de découvrir les « lois de nature » et les critères qui nous les font connaître.

L'argumentation rationnelle consiste, en premier lieu, à rapporter le précepte de non-résistance à une catégorie de devoirs essentiels pour Berkeley : les préceptes négatifs de la loi de nature. « Tu ne résisteras pas au pouvoir suprême » a la même forme que « Tu ne commettras point l'adultère » ou « Tu ne te parjureras point ». Si l'on parvient à montrer que les devoirs moraux négatifs sont stricts et immuables, on aura prouvé que le manque de loyalisme constitue une infraction à la loi de nature. Le caractère absolu de ces

addressed to Magistrates (1736), in *The Works of George Berkeley*, éd. Luce & Jessop, vol. 6, p. 208. (édition désormais désignée par *Works* et dont nous traduisons les extraits).

14. Cf. traduction du *Sermon sur la volonté de Dieu* par P. Dubois, en appendice de *L'œuvre de Berkeley*, Vrin, 1985, p. 136. Dans ce sermon, Berkeley mettra plutôt en avant le rôle de la prédication et des miracles de Jésus et des apôtres, « pure doctrine de l'évangile » par laquelle même les plus sensuels des hommes en viennent à connaître leur devoir. La raison est décrite comme une instance de nature proprement céleste qui peut, elle aussi, nous faire percer l'obscurité de la passion, de l'ignorance et des mauvais préjugés.

préceptes peut être prouvé, premièrement, « à partir de la nature de la chose », deuxièmement, « à partir de l'imitation du gouvernement de Dieu » (27, p. 63).

Une loi présupposant toujours une fin, il faut d'abord rapporter les préceptes négatifs à la « fin morale » qui doit être la visée de toutes les créatures. Or la lumière naturelle de la raison identifie cette fin comme étant la soumission même à la volonté de Dieu. Notre véritable intérêt (et pas seulement notre devoir envers Dieu) nous oblige donc à déceler le « dessein général de la providence » et à nous y conformer car nous découvrons nécessairement qu'« il y a un Esprit souverain omniscient qui seul peut nous rendre à jamais heureux » (6, p. 45). Ainsi, à peine écartée la voie de la révélation comme accès au devoir, Berkeley insiste sur ce que l'intérêt, l'utilité, la recherche de la gratification¹⁵ nous ramènent aussitôt à cette volonté divine, dont l'objet est le « bien-être général de tous les hommes, de toutes les nations, à toutes les époques du monde » (7, p. 46). Mais une telle norme commune à l'humanité ne saurait être appliquée à travers des examens particuliers des effets de chaque action, examens confinés au « for intérieur, invisible à tous sauf à [soi]-même » (9, p. 48). Les incidences des actes isolés sont en effet incalculables et rien ne nous permettrait, en outre, de juger les actions d'autrui. Seule l'application universelle de lois établies assure donc l'ordre et l'harmonie. C'est la seule règle morale

15. Le *Sermon sur la volonté de Dieu* précise qu'« il n'y a pas de raison si droite, pas de loi si juste que la volonté de Dieu », dans laquelle sont incluses « les sortes variées de bonheur dont notre nature est capable, ou qui ont jamais été imaginées par les diverses sectes de penseurs » (*éd. cit.*, p. 144). L'exercice d'actes mutuels de bienfaisance est ce que réclame de ses créatures leur Père commun (p. 138).

possible, dont ne doivent nous écarter « ni l'intérêt privé, ni l'affection pour des amis, ni la prise en compte du bien commun » (13, p. 50). Et cette stricte observation des lois de nature vise la fin morale, quand bien même, dans le détail de leur application, elles s'avéreraient néfastes pour les hommes de bien ; quand bien même on jugerait, à l'occasion, que le bien naturel privé et public « serait plus favorisé par une suspension ponctuelle ou par un bouleversement de ces lois que par leur stricte observation » (14, p. 51).

Les lois de nature constituent donc un système strict et inflexible et l'ordre général est au prix des accidents particuliers. Dans ce système, les préceptes négatifs seront, par conséquent, absolus : moyens indispensables de la « fin morale », ils n'ont plus, une fois découverts, à être examinés à chaque occasion. Là où les préceptes positifs sont en partie indéterminés, impossibles à tous mettre en œuvre à la fois et laissent place, dans leur *exercice*, à l'interprétation personnelle, à la prudence, à la suspension et à la relativité, les préceptes négatifs sont, par la nécessité de leur nature, des interdictions universelles et inflexibles, pouvant être respectées toutes à la fois, « en tout temps et en tout lieu » (26, p. 62).

On pourra encore comprendre par une autre voie l'ordre moral, par sa comparaison au monde naturel et au gouvernement de Dieu. De même que Dieu ne s'induit pas à transgresser ses lois pour des cas particuliers — à suspendre, par exemple, la loi de gravitation pour empêcher qu'un bon prince ne tombe dans un précipice — de même, un certain recul dans l'observation du monde moral, qui requiert un

élargissement de nos affections¹⁶ et une vision sincère et objective des choses, nous fera percevoir que le bien commun suppose des lois générales et n'autorise pas à ouvrir la porte aux exceptions. Voilà qui explique que si « la règle est construite eu égard au bien de l'humanité », en revanche « notre conduite pratique doit toujours se modeler *immédiatement* sur la règle » (31, p. 66, nous soulignons). Les lois de la nature et de la moralité ne sont d'ailleurs pas autre chose qu'autant de décrets¹⁷ de la volonté divine. Puisqu'elles sont calculées pour réaliser le bien de l'humanité, les hommes doivent se contenter de comparer *directement* leur comportement à ce qu'elles prescrivent littéralement.

L'application de ce modèle au devoir négatif de non-résistance est immédiate : le bien commun lui-même ne saurait être un prétexte pour légitimer une infraction au loyalisme. « La fin est plus excellente que les moyens » ne constitue pas une objection valide pour enfreindre une règle générale dans les « actes moraux courants de l'existence » (*ibid.*). Si la loi générale se règle sur la fin morale, l'acte courant se règle immédiatement sur la loi, moyen de la fin. Voici mis hors jeu un des arguments forts des adeptes du

16. La partialité naturelle fait que nous sommes « trompés par la perspective trop rapprochée des petits intérêts présents : les nôtres, ceux de nos amis ou ceux de notre pays » (28, p. 64). D'où une sorte de définition berkeleyenne du spectateur impartial, et une injonction à se déprendre de la courte vue : « nous devons, si je puis dire, sortir de ce monde et nous imaginer que nous sommes, ainsi placés à distance, des spectateurs de tout ce que le monde contient et de tout ce qui s'y trame » (*ibid.*).

17. D'où l'équivalence entre « infraction », « vice », « péché », « turpitude » (15, p. 52), aussi bien qu'entre « loi de nature », « loi de raison universelle », « loi morale » (21, p. 57).

droit de résistance. Faire du bien commun, et non pas de la règle, la norme, c'est consacrer la mauvaise liberté de penser — celle des libres-penseurs¹⁸ —, c'est « abandonner chaque sujet à la gouverne de son inconstante fantaisie personnelle » (20, p. 57). Or la détermination du loyalisme est une opération qui s'y prête d'autant moins qu'elle est de nature extrêmement délicate¹⁹. De surcroît, le loyalisme occupe une place essentielle au sein du système des lois de nature. Berkeley le considère comme « l'une des toutes premières et fondamentales lois de nature » (16, p. 53). Le respect du gouvernement civil est premier car c'est

18. Berkeley y reviendra dans *A Discourse addressed to the Magistrates* : « La liberté de pensée est la revendication générale de cet âge ; et nous tenons tous pour accordé que penser c'est savoir [...] nous ne nous prononçons pas contre la liberté de pensée, mais nous nous opposons à ce flot de personnes qui ne pensent pas mais qui, en ces temps étranges et sous ce faux prétexte, s'érigent en réformateurs et nouveaux édificateurs de la constitution » (*Works*, p. 215). En particulier, ces libres-penseurs voudraient ôter de l'âme des ignorants les heureux préjugés qui participent au bon ordre social, pour les remplacer par d'autres préjugés, destructeurs de la société. Si la liberté de pensée « est la prérogative du genre humain », « qualité inhérente à la nature même d'être pensant » (*ibid.*, p. 216-217), elle n'autorise pas une liberté sans frein d'action et de parole contre les lois du pays et de la religion (Berkeley pense ici notamment à la société impie des « Blastars », qui bafouaient ouvertement toutes les règles, cultivaient le blasphème et invoquaient le Diable).

19. Savoir quand le bien général requiert changement de gouvernement exigerait « talent », « loisir », « éducation libérale », « désintéressement et connaissance parfaite de la situation particulière du pays » (19, p. 55). Le « gros de l'humanité, tant par sa condition que par ses occupations, [n'est pas] qualifié pour porter un jugement sur ces questions » (50, p. 80). Cf. *l'Alciphron*, II, 9, où Euphranor doute que n'importe qui puisse se faire une idée du bien public et juger correctement des moyens de le promouvoir.

le gouvernement qui régleme relations humaines et propriété, « jetant par-là les fondations et fournissant un champ d'action pour l'exercice de tous les autres devoirs » (*ibid.*). Paix, ordre, bien-être de l'humanité, dépendent *au premier chef* de la protection assurée par le gouvernement. Une vertu morale ne peut, en effet, s'exercer que dans l'état civil, c'est-à-dire là où une autorité suprême est instituée, et non dans un « état de nature » désolé, anarchique et misérable. La relation du sujet à la loi²⁰, que Berkeley identifie aussitôt à la relation du sujet au « pouvoir suprême » qui l'établit et qui contraint à son observation, est un « fait universel » qui « ne se limite à aucune époque particulière ni à aucune contrée particulière » (18, p. 55).

Mais si le gouvernement civil est bien un fait universel d'*institution*, il doit aussi être pensé tout autant comme *naturel*, du fait que l'homme a une disposition spontanée à la vie en société, et que Dieu a exactement proportionné ses facultés et ses besoins, en fonction de cet état auquel il le destinait. Le loyalisme, par conséquent, « bien qu'il soit censé être le résultat d'institutions humaines, peut, malgré tout, être tenu pour une obligation naturelle » (25, p. 61). Ou encore, argument essentiel contre l'immanence : le précepte de l'obéissance aux lois civiles ne saurait être considéré lui-même comme une loi civile. Dans cette perspective, il n'est pas absolument inconcevable de parler de contrat, si l'on veut dire, comme Hobbes, que des hommes libres, pour sortir de l'état anarchique et quasi

20. Il apparaît que pour les Tories, la loi ne peut exister sans législateur là où, pour les Whigs, « c'est la loi, comme produit de la coutume et des anciens statuts, à peine différenciés de la coutume, qui est révérée », la loi étant considérée comme antérieure à l'Etat (J. N. Figgis, *op. cit.*, p. 245).

bestial d'une multitude de sauvages, se sont accordés sur le choix d'un pouvoir législatif qui soumettrait leurs volontés discordantes. Mais alors « cette simple supposition suffit pour qu'on tienne [ce pacte originel] pour sacré et inviolable » (22, p. 59). En revanche, il est absurde de penser, avec Locke, qu'un contrat *conditionnel* a jamais été passé entre des sujets et un pouvoir suprême ; le fait qu'il soit exprès ou tacite ne change rien à l'affaire. Aucune constitution civile, admise comme droit fondamental d'un pays, ne reconnaît expressément que les sujets se réservent un droit de résister aux autorités suprêmes. Quant à vouloir démontrer que l'infraction aux lois civiles est tacitement autorisée, autant chercher à prouver que les hommes étaient de « bons sauvages » et qu'ils auraient mieux fait, si c'était pour tomber dans une sujétion sans limites, de demeurer sans liens. Et personne ne doute sérieusement du contraire. Grotius et Pufendorf eux-mêmes ont supposé, selon Berkeley, un état de nature agressif. Mais ils ont aussi voulu montrer que « ceux qui les premiers ont fondé société » n'auraient jamais accepté d'y entrer sans se réserver le droit de résister, en arguant que cela les aurait fait tomber dans un état pire que ce qu'ils connaissaient auparavant (51, p. 81). Or la nature humaine appelle, on l'a vu, nécessairement un état contraire à l'anarchie. L'homme ne saurait préférer être la proie de congénères pervers et cupides plutôt que de s'exposer aux décrets d'un seul homme : décrets certes absolus et irrésistibles, mais instaurateurs d'ordre. La théorie contractualiste est donc indémontrable en principe. Mais il y a plus grave : elle est dangereuse en pratique. On ne peut la dissocier, en effet, de la revendication du droit de résistance comme sanction d'une rupture de contrat,

droit que ceux qui la professent voudraient installer comme préjugé commun²¹. Aussi, « parler d'un loyalisme limité, conditionnel, et de je ne sais quels contrats vagues et indéterminés, c'est le moyen le plus efficace pour relâcher les liens de la société civile, et rien ne peut avoir de conséquence plus nuisible pour le genre humain » (24, p. 60).

Obéir, c'est donc ne jamais enfreindre la prescription de ne pas résister, c'est se conformer strictement à un devoir négatif qui ne peut réaliser sa fin que s'il est universellement appliqué. Or toute interdiction a pour corrélatif une obligation, un *faire* le « ne pas faire », et

21. Berkeley avertissait, dans son épître au lecteur, que l'idée qu'il y aurait non seulement un *droit* mais un *devoir* de résister pour promouvoir l'intérêt commun, et d'autres idées « de la même farine », ont été « cultivées avec assiduité ces dernières années et placées sous l'éclairage le plus avantageux par de talentueux hommes de science ». Il faut donc vite « armer » les étudiants auxquels Berkeley s'adresse avant qu'il ne soit trop tard (p. 39). Berkeley estime, d'ailleurs, qu'étant donné que « la conduite des hommes est la conséquence de leurs principes », il revient au magistrat lui-même d'ancrer ces notions dans l'esprit des sujets (*A Discourse addressed to the Magistrates, Works*, p. 201). Puisque l'ordre est effet du jugement, et que le jugement est lui-même gouverné par les « notions et opinions », il convient d'établir un « système particulier de notions salutaires ». Elles seront soit acquises par la réflexion privée, soit instillées par la loi du pays. Peu importe que, dans le deuxième cas, elles soient embrassées par la mémoire et soient ni plus ni moins que des *préjugés* : ils ne sont pas « moins utiles et moins vrais du fait que leurs preuves ne puissent être entendues de tous les hommes » (*ibid.*, p. 203). Ce sont les « modernes libres-penseurs » qui confondent « préjugés » et « erreurs » et s'acharnent à séparer utilité et vérité (p. 205 et 211). Les magistrats ont en particulier tout intérêt à promouvoir le sens de la religion chez leurs sujets. La religion chrétienne est « d'utilité publique » : non seulement elle inculque la vertu mais elle « rend toute constitution légale sacrée en nous commandant de nous y soumettre » (p. 208).

ce *faire* devenu positif est susceptible de recevoir diverses déterminations. On identifiera tout d'abord le précepte de non-résistance à l'obéissance *passive*²². En effet, obéir au pouvoir suprême, ou être loyal, ou encore mettre en œuvre les lois, consiste soit à les exécuter ponctuellement, soit, « lorsque cette exécution se révèle incompatible avec la raison ou la conscience », à se soumettre aux châtiments attachés à leur négligence ou à leur transgression (3, p. 42). Se rebeller, c'est recourir à la force ou à la violence ouverte pour s'opposer à l'exécution d'une loi ou parer

22. La notion d'*obéissance passive* était traditionnellement introduite pour résoudre la contradiction éventuelle entre commandements civils et commandements divins. Ainsi, dans le premier dialogue du *Béhémoth* de Hobbes, à « B » qui souhaite « voir un des présents systèmes de morale, écrit par quelque théologien de bonne réputation et de bonne érudition, du parti du feu roi », « A » recommande la lecture du *Whole Duty of Man* (ouvrage d'édification morale et religieuse attribué à Richard Allestree, publié en 1658 ou 1659). Concernant notre devoir envers nos gouvernants, cet ouvrage expose que « nous devons respecter une *obéissance*, soit *active*, soit *passive* ; *active*, dans le cas de tous les commandements légaux, c'est-à-dire chaque fois que le magistrat commande quelque chose qui n'est pas contraire à quelque commandement de Dieu [...] Mais quand il enjoit quoi que ce soit de contraire à ce que Dieu a commandé [...] nous pouvons et même nous devons, refuser d'agir ainsi [...] nous devons dans ce cas *obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes*. Mais il y a même sur ce point une restriction à l'*obéissance passive* ; nous devons patiemment souffrir ce qu'il nous inflige pour un tel refus, et non pas nous soulever contre lui pour assurer notre sécurité. » (*Béhémoth*, trad. L. Borot, Vrin, 1990, p. 87-88). « A », représentant de Hobbes, juge, quant à lui, que cette doctrine ne peut manquer de diviser un royaume « que les hommes qui la prêchent en public soient loyalistes ou rebelles » et doute qu'un seul de ceux qui recommandent l'*obéissance passive*, « quand sa vie est en danger extrême, [...] se présentera lui-même aux officiers de justice » (*ibid.*, p. 88 et 89).

aux châtements. Le précepte d'une non-résistance « absolue et sans limite » n'implique donc pas, pour Berkeley, que chacun exécute toujours activement ce qu'ordonne l'autorité suprême. Le devoir d'un sujet peut consister tout autant, si sa raison et sa conscience le lui commandent, à suspendre l'obéissance active sans pour autant se commettre dans une résistance active. Il y a un devoir d'être passif : devoir d'opposer la passivité à un commandement jugé illégitime et devoir de se soumettre passivement aux sanctions infligées en raison de ce refus²³. La passivité est une position que l'on adopte délibérément, mais à laquelle on doit se tenir patiemment. Cet aspect de la passivité s'apparente à l'exercice de la résignation²⁴ que Berkeley prône par ailleurs pour supporter les désordres accidentels dans le jeu des lois de nature. Si, sous l'effet de causes spécifiques, conjoncturelles, liées à une méchanceté de l'homme étrangère à la nature des règles, ces dernières sont violées, et qu'advienne le désordre,

23. C'est la possibilité même de cette passivité devant le châtement que Hobbes avait contestée. L'homme ne peut que résister activement à la menace de la mise à mort, des blessures, de l'emprisonnement : nul ne commet de faute en s'employant par tous les moyens à échapper à ces maux. Au Docteur Bramhall qui lui reprochait de faire des confusions entre obéissance passive et active, Hobbes répondit qu'il jugeait « absurde » de qualifier une obéissance de « passive », à moins que l'on veuille parler simplement de quelqu'un qui s'abstient de faire ce que la loi interdit. Or cette notion « si obscur[e] qu'aucun homme vivant ne peut dire ce qu'[elle] signifie » revient ni plus ni moins à soutenir que « le voleur qui est pendu pour avoir volé, a satisfait à la loi » (*Réponse à la capture du Léviathan*, in *De la liberté et de la nécessité*, trad. F. Lessay, Vrin, 1993, p. 258).

24. Elle est définie dans le *Sermon sur la volonté de Dieu* comme « une soumission patiente à la volonté de Dieu, devenant le devoir indispensable de tous ceux qui demandent que la volonté de Dieu soit faite sur la terre comme aux cieux » (*éd. cit.*, p. 140).

les hommes bons devront supporter la souffrance et l'épreuve en attendant « la gloire et l'éternité de l'autre monde » (42, p. 74). L'obéissance passive, loin d'être un « esclavage », comme le prétendent les adversaires de la non-résistance, n'est donc qu'une sujétion des passions à la raison, élément qui fait toute la dignité de notre constitution. En outre, la possibilité de cette position d'attente propre à l'obéissance passive résout, selon Berkeley, l'éventuelle contradiction entre loi divine et ordre du gouvernement légitime : la solution « satisfaisante » et « évidente »²⁵ consiste simplement à se borner « par acquit de conscience, à prendre son mal en patience et à ne pas résister » (40, p. 72). Ainsi, on n'outragera jamais Dieu. Berkeley va jusqu'à écrire qu'un sujet qui endure l'oppression du pouvoir civil et s'expose à de redoutables conséquences, loin de reconnaître au tyran un quelconque droit à l'obéissance, ne manifeste d'obéissance qu'envers Dieu et ses lois. Il fait preuve de l'obéissance la plus pure car cette dernière « n'est jamais plus recevable et plus sincère que lorsqu'elle nous expose aux calamités temporelles » (39, p. 71).

25. Chez Hobbes, la solution à l'apparente contradiction entre obéissance à la loi divine et obéissance à la loi humaine requerrait une réponse beaucoup plus élaborée, qui consistait à réduire en définitive la possibilité de résistance au pouvoir civil au seul cas où un souverain infidèle interdirait le « seul article nécessaire pour le salut, à savoir que Jésus est le Messie, c'est-à-dire le Christ » ainsi que les articles de l'Ancien Testament qui en sont dérivés (*De corpore politico*, chap.6 § 6). Le reste est controverse théologique, matière de philosophie plus que de foi. Or seules la foi et l'observation de la loi de nature sont requises pour être sauvé. En dehors du cas invoqué, les sujets ayant transféré leur droit de juger au souverain, ils feront toujours selon la conscience en obéissant aux lois civiles (*ibid.*, chap. 6 § 12).

L'obéissance trouve une autre détermination dans la spécification de ses « objets ». Après avoir annoncé au début du *Discours* qu'il se contenterait de supposer admis que « se trouve déposé quelque part, dans toute communauté civile, un pouvoir suprême » sans examiner dans quelle personne se loge le pouvoir législatif (3, p. 42), Berkeley se voit contraint, en réponse à une objection, de préciser quelque peu l'« objet » de l'obéissance. Cette détermination, loin d'introduire une quelconque limitation au devoir d'obéissance passive, ne fait qu'en préciser les termes. En effet, un devoir, même négatif, lorsqu'il est exprimé en termes trop généraux peut éventuellement être reformulé avec plus de précision. Ainsi, dans « Tu ne tueras point », il est possible de remplacer « tuer » par « assassiner », sans quoi il serait illégitime de tuer pour un magistrat, un soldat ou un homme en état de légitime défense (32, p. 66). Ainsi encore, « par définition », l'objet de la soumission est « limité de façon à exclure » les « fous » et « ceux qui s'emparent du pouvoir suprême par ruse ou par force » (52, p. 82).

Mais les tyrans sont-ils objets légitimes de notre obéissance ? Les adeptes du droit de résistance paraissent trouver leurs plus fortes objections²⁶ dans la

26. Objections auxquelles Berkeley accorde, à la fin du *Discours*, toute leur place, après avoir précisé que le cas de la tyrannie relève d'une « cause spécifique et nécessaire » qui n'a aucun lien intrinsèque avec l'observation stricte de la loi divine, à savoir un « manque de droiture chez l'homme » qui déchaîne des « affections désordonnées » « dans les cœurs de ceux qui gouvernent » (41, p. 73). Sont examinées à la fois les incidences de la doctrine de l'obéissance passive sur les tyrans ou les aspirants à la tyrannie (sections 43 à 47) et l'objection qui ferait de la tyrannie le cas qui autoriserait à enfreindre, par exception, le devoir de non-résistance (sections 48-49).

mise en exergue de *l'exception tyrannie*. Les tyrans sont, admet Berkeley, les pires des hommes (« avarice, ambition, cruauté, vengeance » sont leurs vices) et en tant que tels ils n'ont aucun droit à notre obéissance : mais c'est à Dieu seul que nous nous soumettons en endurant leurs exactions et c'est là le seul moyen de ne pas enfreindre les lois de nature. L'objection adverse consiste à dire qu'une oppression proprement « insupportable » et des « circonstances extraordinaires » doivent requérir une réponse tout aussi extraordinaire, la rébellion. La réplique de Berkeley doit être d'autant plus ferme que l'objection insiste — « Quoi ! Nous faudra-t-il poser la tête sur le billot ? Et n'y a-t-il aucun secours, aucun refuge, contre l'extrême tyrannie établie par la loi ? » : « en aucun cas », affirme Berkeley, la rébellion ne saurait être autorisée par la nature des circonstances. Le « refuge » demandé ne peut être trouvé que dans la mise en œuvre de leur devoir moral par les *magistrats subalternes*. Mais, loin que ce recours conduise Berkeley à concéder une forme de limitation de l'obéissance *passive*, le « refuge » trouvé en est encore une stricte application. Les magistrats subalternes se conformeront aux lois de Dieu en cessant d'obéir *activement* au pouvoir civil suprême, représentant ainsi à ce dernier son propre devoir. On reste dans la « limitation » de la seule « obéissance *active* » (49, p. 80). Dieu, enfin, interviendra s'Il le juge nécessaire. Ayant en mains la conscience du prince, ne peut-Il lui « donner un sens aigu de son devoir ou [...] le rappeler à lui par le truchement de la maladie, de l'accident ou de la main d'un assassin décidé pour dépêcher un meilleur prince à sa place » (47, p. 77) ?

Le fait qu'il faille d'abord connaître en quelles mains est déposé le pouvoir civil « avant

qu'intervienne le précepte moral » restreint donc, en un seul sens possible, ce précepte : la limitation n'est qu'une *définition précise*. Le doute, la liberté de juger, de prendre parti dans une controverse surgissent nécessairement lorsqu'on ne peut constater « clairement »²⁷ l'existence du pouvoir suprême, le gouvernement subissant *de facto* « divers changements » et « diverses fluctuations » (54, p. 84). Mais une fois l'objet devenu indiscutable, le précepte l'est tout autant. C'est sans doute ainsi qu'il faut interpréter la section 53, introduite dans la troisième édition du *Discours*. Berkeley y précise trois points : 1. les règles morales sont aussi universelles et immuables que les propositions de géométrie ; 2. de même que la formule qui permet de mesurer la surface d'un triangle ne devient pas invalide du fait qu'« elle n'a pas permis de mesurer un champ qui n'était pas un triangle parfait »,

27. Berkeley s'ouvre ici la possibilité de penser le cas de la Révolution de 1688. Il écrira dans *Advice to the Tories* que « lorsqu'une personne, par forfaiture ou abdication, perd le pouvoir, elle n'est plus souveraine » ; or « au jugement de tous ou presque, ce fut le cas à la Révolution » (*Works*, vol. 6, p. 56 et 57). A contrario, et sans parallèle possible, la légitimité du roi Georges 1^{er}, dont il avait été fixé en 1701 qu'il succéderait à Anne Stuart, ne fait aucun doute. Enfin, le droit d'un conquérant qui a en sa possession une couronne et auquel on prête allégeance est aussi valable et clair qu'un droit héréditaire : « on n'est plus libre d'enquêter sur l'illégalité du chemin qui l'y a conduit » (*ibid.*, p. 57). Ainsi par exemple, la postérité de « l'usurpateur » Cromwell, si sa lignée avait été maintenue sur le trône par la confirmation d'un Parlement libre, aurait été tout aussi légitime que la postérité de Guillaume « le Conquérant », ce dernier ayant par conquête le même droit au trône qu'un voleur de grand chemin à une bourse (lettre à John Percival du 21 oct. 1709, *Works*, vol. 8, p. 22). Bref, la différence entre roi *de jure* et roi *de facto* n'étant pas « facile à déterminer » (*ibid.*), un pouvoir suprême clairement et indiscutablement constaté est un pouvoir parfaitement légitime.

de même, le fait que l'obéissance passive ne soit pas toujours mise en œuvre lors des fluctuations de régimes ne saurait suspendre l'universalité du précepte ; 3. il faut qu'il y ait un triangle perçu par les sens avant d'appliquer la formule mathématique, il faut qu'il y ait un gouvernement dont on perçoit et constate le lieu avant d'appliquer le précepte moral. Berkeley entend ici montrer que, si le devoir est compatible avec la spécification ex ante de son objet, la circonstance d'une fluctuation de cet objet ne saurait retentir sur lui. Mais si la compatibilité des deux premiers points relevés pose peu de problème, la mise en œuvre du « constat » empirique requis par le troisième point est, nous semble-t-il, plus problématique : que faire si l'on rencontre un gouvernement imparfait, sur le modèle du champ qui n'est pas parfaitement triangulaire, ou si l'on doute de sa perfection ? Est-il aussi facile de savoir où siège le pouvoir suprême qu'il l'est de percevoir un triangle ? On a, certes, une formule infaillible en cas de certitude. Mais quelle formule appliquer en cas de doute ? C'est ici qu'il faut considérer, avec Berkeley, qu'un *effet* ne saurait limiter une *obligation*, et que toute *circonstance* est de l'ordre de l'*effet*. Il juge donc avoir strictement établi qu'il n'y a rien « de particulier, dans la nature de la non-résistance, qui la soumet nécessairement à une limitation qu'on ne saurait accepter pour aucun autre devoir moral négatif » (55, p. 84-85). Hume va justement s'attacher à montrer que l'allégeance au gouvernement est une *règle* qui a ceci de *particulier*, par rapport aux trois « lois de nature » qu'il définit par ailleurs, qu'elle est pourvue d'une exception qui a les mêmes qualités qu'elle.

C'est dans la troisième partie du *Traité de la nature humaine*²⁸ que Hume a abordé pour la première fois la question de l'allégeance au gouvernement : la question de l'origine du gouvernement, celle de la source et des limites du loyalisme qu'on lui prête, et enfin, celle des objets de ce loyalisme s'avèrent indissociables. Le gouvernement est une invention chargée de remédier à « l'étroitesse d'âme » qui fait que, chaque homme étant plus frappé par le proche que par le lointain, une infraction à une règle de justice s'avère parfois plus séduisante que l'observation inflexible de l'ensemble des règles. Pourtant, alors que l'invention des trois « lois de nature »²⁹ est absolument indissociable de l'espèce humaine, l'institution du gouvernement, « très avantageuse et même, dans certaines circonstances, absolument nécessaire pour les hommes [...] n'en est pourtant pas nécessaire dans toutes les circonstances » (III. 2. 8, p. 660). Ce n'est donc pas, comme chez Berkeley, le gouvernement qui, au premier chef³⁰,

28. Nous citons ici la traduction d'A. Leroy, éd. Aubier-Montaigne, 1946. Chaque citation est suivie de sa place dans le *Traité* (livre, partie, section) puis de la pagination Leroy.

29. Les trois « lois de nature » sont : 1. La loi de la stabilité de la possession ; 2. La loi de son transfert par consentement ; 3. La loi de l'obligation des promesses.

30. D'où cette conséquence : on retrouve chez Hume des propositions sur le système des règles de justice (dont l'utilité schématique n'apparaît pas toujours à chaque application) qui semblent formellement proches des thèses de Berkeley, avec cette différence cruciale qu'elles ne font pas référence au gouvernement et au loyalisme, mais aux seules lois de nature et règles de justice « rigides et inflexibles ». Par exemple, « Un acte isolé de justice, considéré à part, ne sert pas l'intérêt privé plus que l'intérêt public ; [...] on a raison de désirer que, à l'égard de cet acte isolé, les lois de justice soient suspendues un instant dans l'univers » mais « ce mal momentané est amplement compensé par l'observation constante de la règle et par la paix et l'ordre que celle-ci établit dans la

assure l'ordre, la paix et la stabilité du groupe : « la convention pour la distinction des propriétés et pour la stabilité de leur possession [est], de toutes les circonstances, la plus nécessaire à l'établissement de la société humaine [...] une fois réalisé l'accord pour fixer et observer cette règle, il reste peu, ou il ne reste rien, à faire pour établir une harmonie et une concorde parfaite » (III. 2. 2, p. 609). L'institution du gouvernement est, précisément, au service de cette stabilité requise. Il n'a donc pas lieu d'être dans « une petite société inculte » ou dans « l'enfance de la société » où les besoins sont peu développés et où chacun possède à peu près les mêmes choses, mais s'avère un remède nécessaire lorsque, biens, richesses, besoins réels ou imaginaires augmentant du fait d'une croissance du commerce ou du pillage d'une guerre³¹,

société » (III. 2. 2, p. 615) — à comparer avec Berkeley, à propos des lois de l'univers : « il arrive souvent que le bien naturel, non seulement celui des individus, mais encore celui des cités et de nations entières, serait plus favorisé par une suspension ponctuelle ou par un bouleversement de ces lois que par leur stricte observation » (*De l'obéissance passive*, 14, p. 51). Comparer encore : — Hume : si les hommes se conduisaient « en la plupart des occasions, d'après des jugements particuliers [...] cette pratique produirait une confusion infinie dans la société humaine ». Il faut donc contenir « l'avidité et la partialité humaines » par « des principes généraux inflexibles » (III. 2. 6, p. 653). — Berkeley : « on doit toujours considérer [les lois de nature] comme les normes fixes et immuables du bien et du mal ; ni l'intérêt privé, ni l'affection pour des amis, ni la prise en compte du bien commun ne devraient nous en écarter » (13, p. 50).

31. Une autre raison fait de l'état de guerre l'une des origines du gouvernement : l'unanimité et la cohésion étant particulièrement requises, le groupe s'assujettit à un chef, puis s'accoutume à la soumission (« L'origine du gouvernement », *Essais et Traités sur plusieurs Sujets* I, éd. cit., p. 99).

les transgressions se font nombreuses. Le gouvernement civil n'est pas, comme le prétendait Berkeley, un fait universel et, si certaines circonstances le rendent nécessaires, le devoir de loyalisme envers les magistrats n'en est pas moins postérieur à l'obligation qui est due aux trois lois fondamentales de justice.

Cela ne signifie pas pour autant que l'obligation civile soit entée, de manière générale, sur l'obligation naturelle des promesses. Et c'est ici une autre généralisation induite qui est visée : celle des théoriciens contractualistes. S'il est vrai qu'à la première institution du gouvernement, dans les plus rudimentaires combinaisons d'hommes, l'obligation d'obéir dérive de l'obligation des promesses, il est vrai aussi que le gouvernement « prend promptement racine de lui-même et [qu']il a une obligation et une autorité originales, indépendantes de tout contrat » (III. 2. 8, p. 664). Hume y reviendra dans un essai de 1748, « Du contrat originel », où il invalide par des arguments historiques autant que philosophiques le « système spéculatif » (dont Locke est « le plus fameux représentant ») attaché au « système politique » des Whigs. Le fondement, si sacré soit-il, du consentement populaire, n'a que rarement ou jamais été donné, ni d'ailleurs même été revendiqué ni par les sujets, ni par les magistrats. « La raison, l'histoire et l'expérience nous ont appris que toutes les sociétés politiques ont une origine beaucoup moins exacte et beaucoup moins régulière. »³² Usurpation et conquête, force et violence, recours précipité à un homme providentiel si un

32. « Du contrat originel », *Discours politiques*, trad. F. Grandjean, T.E.R., 1993, p. 196. Cet essai, tout comme « De l'obéissance passive » fut rattaché en 1758 aux *Discours politiques*, 2^{ème} partie des *Essais moraux, politiques et littéraires*.

gouvernement en vient à être dissous, sont autant d'origines réelles des premières instaurations de l'autorité. La Révolution de 1688 (où, précise Hume, 700 personnes choisirent pour dix millions) nous obnubilent : « ne lui permettons pas de nous rendre amoureux de l'origine philosophique du gouvernement au point d'imaginer que toutes les autres sont monstrueuses et irrégulières »³³. Philosophiquement, on peut aussi montrer que l'allégeance au gouvernement, requise dans les sociétés étendues, a une obligation naturelle aussi bien que morale complètement indépendante de celle des promesses : les fins et les moyens en sont distincts. La source première des devoirs civiques, « l'intérêt personnel », est la même que celle des devoirs naturels mais les premiers acquièrent, au même titre que les seconds, une obligation naturelle et une sanction morale indépendantes, du fait qu'ils assurent une fonction précise et nouvelle : contraindre les hommes à observer les lois de nature. L'obligation morale du loyalisme qui nous fait attacher aux « actions séditeuses et déloyales [...] l'idée de vice et de laideur morale », loin de dériver de la sanction des promesses, leur ajoute une sanction distincte et efficace par elle-même (III. 2. 8, p. 667).

Mais si les prémisses et le raisonnement des contractualistes ne tiennent pas, qu'en est-il de leur conclusion, l'admission d'un « droit de résistance » du peuple ? Hume reconnaît aux écrivains politiques qui ont eu recours à la promesse comme source du loyalisme le mérite de « s'être proposés d'établir un principe parfaitement juste et raisonnable » (III. 2. 9, p. 672). « Ils voulaient prouver que notre soumission au gouvernement admet des exceptions et qu'un excès

33. *Ibid.*, p. 194.

de tyrannie chez les gouvernants suffit à libérer les sujets de tout lien de loyalisme » (*ibid.*). Hume retient donc comme « juste » la conclusion que Berkeley avait cherché à réfuter et il se « flatte d'établir la même conclusion sur des principes plus raisonnables » (*ibid.*, p. 673). Le raisonnement juste requis procède d'un simple appel à la causalité. La cause du loyalisme est la source même de l'institution du gouvernement, à savoir l'intérêt constitué par « la sécurité et la protection dont nous jouissons dans la société politique » ; l'effet en est l'obéissance que nous accordons au gouvernement. Si l'autorité devient « intolérable » et que l'intérêt disparaît, le loyalisme ne dure plus. « La cause cesse ; l'effet doit cesser aussi ».

La conclusion est immédiate pour l'obligation naturelle mais quel raisonnement appliquer pour l'obligation morale de loyalisme ? Comment la maxime *que l'effet doit aussi cesser quand cesse la cause* serait-elle valable en morale ? La morale n'est-elle pas le lieu propre où les hommes constituent des règles générales en les étendant « au-delà des raisons qui les ont d'abord amenés à les établir » (*ibid.*) ? Cette proposition n'est d'ailleurs pas très éloignée de ce que prétendait Berkeley, pour qui la fin de la règle ne doit plus être prise en compte et examinée dans les cas particuliers mais pour qui la règle, qui vise une fois pour toutes la fin, devient le seul critère de l'action. Mais Hume ne se soumet à la « force » de l'argument de l'extension des règles générales au-delà des principes qui la fondent (argument qui était aussi le sien dans la 1^{ère} partie du *Traité*³⁴), qu'à la condition de

34. Hume y distingue deux types de règles générales, celles qui influencent l'imagination, celles qui influencent le jugement. Les premières relèvent de la « probabilité non philosophique » de

préciser son corollaire. On fait rarement exception à la règle « sauf si cette exception a les qualités d'une règle générale et se fonde sur des cas très nombreux et très communs » (III. 2. 9, p. 674)³⁵. Or la négligence par les gouvernants de l'intérêt qui fonde la sanction du loyalisme, sous la pression de passions excessives de cruauté et d'ambition, est un fait à la fois communément observé dans « l'histoire passée de

l'analogie qui nous fait transférer « notre expérience des cas passés à des objets semblables, mais non pas exactement identiques, à ceux qui nous ont permis d'acquérir notre expérience » (I. 3. 13, p. 232). Un deuxième type de règles générales est établi en opposition aux premières : ce sont les règles « formées d'après la nature de notre entendement » qui nous font distinguer les circonstances accidentelles et les circonstances efficaces que les premières règles assimilaient à tort : elles nous font ainsi corriger le préjugé qui résulte des premières (p. 233).

35. *A contrario*, les règles générales de la propriété n'admettent pas la flexibilité propre aux règles générales que nous formons couramment pour notre conduite et qui « admettent de nombreuses exceptions » : là où les « principes courants de la nature humaine [...] s'accommodent aux circonstances », les règles artificielles de la justice ont une « méthode établie et invariable pour opérer » (III.2.6, p. 652-653). Hume ne précise pas le rapport entre la modulation de la règle d'allégeance et la flexibilité des « principes courants ». Il apparaît cependant que la première ne relève pas de l'exception pour motif de partialité qui caractérise la seconde mais qu'elle relève d'un autre type de variation : une détermination réglée, relevant de circonstances « essentielles ». Peut-être *l'exception résistance* nous permettrait-elle de penser alors un entre-deux de l'inflexibilité artificielle et de la flexibilité courante ? Hume aurait-il par la suite précisé ce statut en insistant sur le caractère rare, « extraordinaire », motivé par un danger extrême, de l'ouverture de la règle d'obéissance à l'exception ? L'exception tendant elle-même couramment à s'étendre (l'essai « De l'obéissance passive » est publié trois ans seulement après le soulèvement jacobite de 1745), il devenait nécessaire d'insister sur le devoir de « régler » sa mise en pratique et l'administration du remède.

l'humanité [et] notre expérience des temps présents » et largement prévisible d'après « notre connaissance générale de la nature humaine ». Nous en connaissons l'irrégularité, quand bien même aurions-nous artificiellement intéressé les gouvernants à l'exécution de la justice. Voilà autant de causes qui, selon Hume, « doivent nous amener à *ouvrir la porte aux exceptions* » (p. 675). La résistance à un pouvoir tyrannique oppressif et cruel est autorisée par la morale et corroborée par l'« opinion générale de l'humanité », même si la plupart des hommes ne sauraient distinctement exposer les principes qui rendent légitime l'exception et précisément concevoir que l'intérêt public fonde à la fois la règle, en général, et l'*exception* au cas où elle se présente « à un degré considérable et dans un nombre considérable de cas » (III. 2. 9, p. 676).

Dans l'essai de 1748 « De l'obéissance passive », ce « nombre considérable », fait place, avec plus de prudence, aux « cas extraordinaires où la ruine suivrait évidemment l'obéissance », aux « cas désespérés » où la résistance s'avère être un « dernier refuge »³⁶. Mais si l'évolution est remarquable sur la fréquence des « exceptions » en matière de loyalisme, par rapport au « cours ordinaire », l'idée que l'obéissance est la règle et qu'elle doit être inculquée avant tout est constante du *Traité* à l'essai et à *l'Histoire d'Angleterre*. Dès le *Traité*, en effet, lorsqu'il insiste sur la « règle commune » qu'est la soumission, et même la soumission « aveugle », Hume adopte un ton quasi berkeleyen³⁷

36. « De l'obéissance passive », *Discours politiques*, p. 209.

37. Cf. Berkeley, *De l'obéissance passive* : si une rébellion de grande ampleur engage une nation dans la guerre civile, « les inéluctables effets en seront la rapine, l'effusion de sang, la misère et le désordre pour toutes les classes et tous les groupes

pour peindre la résistance, « criminelle », « pernicieuse » : « en plus des convulsions qui accompagnent toujours les révolutions, une telle pratique tend directement à renverser tout gouvernement et à produire une anarchie et une confusion universelles parmi les hommes » (III. 2. 10, p. 676). « L'obéissance passive » précisera, dans des termes proches de ceux de Berkeley, qu'une tendance à la rébellion chez un peuple « est l'une des principales causes de la tyrannie des souverains »³⁸. Nous devons donc toujours garder en vue et peser scrupuleusement en chaque circonstance, les avantages et les désavantages de l'autorité.

Mais là où, pour Berkeley, le coût de la rébellion est toujours plus lourd que celui de la soumission, il arrive pour Hume, et peu importe la fréquence lorsqu'il s'agit d'établir un principe, que le contraire soit vrai. L'exception peut donc intervenir et l'exclusion générale de la résistance, au nom d'un invraisemblable droit indéfectible d'origine divine qui rendrait le gouvernement « sacré » et « inviolable » « quelque tyrannique qu'il puisse devenir »³⁹, n'a pas, à cette

sociaux » (44, p. 77). « En empruntant la voie de la rébellion, nous sommes sûrs d'augmenter les calamités publiques, au moins pendant quelque temps » (p. 78).

38. « De l'obéissance passive », *Discours politiques*, p. 209. La tendance à la rébellion force les souverains « à prendre de nombreuses mesures violentes qu'ils n'auraient jamais adoptées si chacun avait été enclin à la soumission et à l'obéissance » (*ibid.*) : à rapprocher de la thèse de Berkeley, selon laquelle une rébellion insuffisamment puissante « est propre à inspirer aux gouvernants arrogance et cruauté » (47, p. 77). Hume condamne expressément le tyrannicide.

39. « Du contrat originel », *Discours politiques*, p. 189. Selon le « système spéculatif » des Tories, qui s'identifie à un « système religieux », l'obéissance doit être absolue puisqu'elle s'exerce en définitive envers la Divinité, « ultime auteur de tout gou-

extrémité, lieu d'être. La réaction whig, selon une logique prudente des conséquences pratiques, fut la contrepartie de ce refus positif des Tories : « il devenait nécessaire d'insister sur ces exceptions et de défendre les droits d'une vérité et d'une liberté outragées »⁴⁰. Quant à l'obéissance qui doit prévaloir en temps ordinaire, Hume n'envisage en aucune manière qu'elle puisse s'accommoder d'un droit de réserve. Loin qu'on puisse envisager que l'obéissance prenne la forme de la passivité, elle ne peut être que « *ponctuelle* », et même « *aveugle* ». Quelle « utilité » le gouvernement aurait-il si l'obéissance n'était pas stricte quand elle est due (III. 2. 10, p. 676) ? *L'obéissance passive n'a donc de sens ni pour penser l'exception ni pour penser une modalité de la règle.*

Dans le *Traité*, la question de la fréquence et des signes de la tyrannie excessivement cruelle laisse assez vite place à la considération des principes qui nous font déterminer quels sont les objets légaux⁴¹ de notre

vernement » : la force est entérinée par la Providence universelle. « A ce compte là, écrit Hume, le plus grand et le plus légitime des princes n'a pas plus de raison d'invoquer une sacralité particulière ou une autorité inviolable que n'en aurait un magistrat subalterne, ou même un usurpateur, ou encore un voleur ou un pirate » (p. 190). Le « droit indéfectible » et « l'obéissance passive » sont les principes « absurdes », devenus la marque propre des Tories (« Les partis de la Grande-Bretagne », *Essais et Traités sur plusieurs Sujets* I, p. 126).

40. « De l'obéissance passive », *Discours politiques*, p. 210.

41. Assez peu exploitée par Berkeley, la question des objets du loyalisme est pour Hume essentielle, y compris lorsqu'il s'agit de comparer les avantages et les inconvénients de deux lignées, Hanovre et Stuart : « Il est vain de dire, comme bon nombre ont fait, que la question concernant des *gouvernants*, indépendants du *gouvernement*, est oiseuse et qu'elle ne mérite guère qu'on en débâte, moins encore qu'on se batte à son sujet » (« De la succession protestante », *Discours politiques*, p. 219).

soumission. Or la manière dont « régler et diriger notre dévotion au gouvernement » n'est pas, nous semble-t-il, étrangère à la manière d'exercer le « scrupule » dans la mise en pratique de la doctrine de la résistance. Ce sont certes des principes relevant de l'imagination, et en particulier de l'accoutumance, qui fondent le droit de magistrature. Mais voyons selon quelles « considérations » d'intérêt s'oriente aussi l'esprit. La « longue possession » donne de la solidité aux pires usurpations et « réconcilie » les hommes avec toute autorité (III. 2. 10, p. 679). La « possession présente » a l'intérêt d'éviter tous les changements et les « effusions de sang et de confusion » qui accompagnent inévitablement les affaires publiques, la restitution ayant ici peu de sens (p. 680). Le « droit de conquête » entérine la violence d'un souverain sur un autre plutôt que « la révolte d'un sujet sur son souverain » (p. 682). Le « droit de succession », fondé sur une transition imaginative du père au fils, même lorsqu'une lignée n'est pas fixée par la coutume, permet lui aussi de prévenir l'anarchie qui suit toujours une élection. Enfin, les « lois positives » fixant la forme du gouvernement et une suite de princes, n'autorisent pas le pouvoir législatif à introduire, selon son bon vouloir, des nouveautés considérables sur ces points : on doit obéissance aux « lois fondamentales » aussi bien qu'à ceux qu'elles établissent. Bref, les cinq sources de l'autorité soutiennent la transition aisée ou l'allégeance au souverain *de facto* (y compris si c'est le droit du plus fort qui l'a conduit au trône), plutôt que l'innovation violente ou l'invocation bigote et rigide (de type jacobite) d'une lignée soi-disant légitime. Il est rare que ces cinq titres, étant réunis dans la même main, investissent le pouvoir d'un caractère « sacré et

inviolable » (III. 2. 10, p. 685). Mais s'il est loin de pouvoir aspirer au « summum de la perfection » dans le choix des magistrats, l'esprit *tend*, à moins que le bien public n'exige évidemment un changement, à rendre légal et obligatoire le pouvoir suprême, y compris de manière rétroactive. Et c'est d'ailleurs pourquoi on n'a plus à discuter, après trois successions au même titre, l'accession de Guillaume d'Orange.

Mais si le temps entérine le pouvoir, si nous nous supposons naturellement nés pour la soumission, plus, si la prudence et la morale confirment que cette illusion est salutaire, à quoi bon mettre un soin maniaque à expliciter les cas où la résistance est autorisée ? De même que Hume a jugé absurde, comme le fait la doctrine de l'obéissance passive, d'exclure positivement la résistance, de même, une fois son principe général autorisé, il n'a pas jugé bon d'établir « les règles *particulières* » qui détermineront sans controverse possible quand la résistance est légitime (*ibid.*, p. 687). Sur ce point, les lois aussi bien que la philosophie ne peuvent que faire silence. Quant aux politiques, ils sont naturellement pleins de zèle pour stigmatiser « toute rébellion d'un degré plus grand de faute et d'infamie » (III. 2. 8, p. 668). C'est d'ailleurs la fonction même de l'éducation publique et parentale que d'enraciner l'obligation morale. Mieux vaut donc selon Hume « inculquer la doctrine générale » qu'exhiber, en mauvais casuiste, « les cas d'exception » que les hommes ont déjà assez tendance à étendre⁴². Autant il était nécessaire de préciser les déterminations ou circonstances essentielles qui régissent la propriété ou encore le droit de magistrature, autant le droit de résistance, une fois admis, n'a pas à

42. « De l'obéissance passive », *Discours politiques*, p. 210.

faire l'objet d'une spécification ni légale, ni philosophique. L'exception générale, si l'on peut dire, ne saurait être déterminée par de nouvelles règles générales. Ainsi, dans le régime mixte britannique, le droit extraordinaire de résistance est un cas d'autant plus fréquent qu'il est autorisé non seulement en cas de tyrannie proprement insupportable mais aussi lorsqu'une partie du pouvoir envahit une autre : « un tel gouvernement eût été créé en vain, si chaque membre avait été privé du pouvoir de résister » (III. 2. 10, p. 687). Pourtant, cet « antidote » ne doit pas faire l'objet d'une prescription légale, la constitution n'a pas à légiférer sur sa « défense ». Le cas de l'usurpation « n'est jamais expressément prévu par les lois, parce qu'il leur est impossible, dans leur cours ordinaire, d'y remédier »⁴³. C'est dire qu'un pouvoir, aussi exorbitant qu'il paraisse, peut être utile ou nuisible selon les circonstances.

Après avoir, contre Berkeley « ouvert la porte aux exceptions », Hume a donc fermé la porte à ce qu'on pourrait appeler une *jurisprudence de la résistance ou de l'exception*. La résistance étant une question de degré de nécessité et d'urgence, d'estimation de l'« insupportable », elle ne saurait trouver ni d'expression légale, ni de détermination *ex ante*. La résistance est un « remède extraordinaire » dont la fréquence est fonction du régime constitutionnel. Si l'« absurde » obéissance *passive* n'a heureusement plus cours qu'auprès des « déclamateurs de la chaire » et de leurs émules, et si c'est renoncer au sens commun que de nier la légitimité d'un droit de résistance dans un gouvernement libre, il convient

43. « De l'obéissance passive », *Discours politiques*, p. 211.

Eléonore Le Jallé

toujours d'« inculquer » *l'obéissance* comme devoir
et « doctrine générale ».