



Qu'est-ce que le droit de résistance à l'oppression ?

Dominique Gros

DANS **LE GENRE HUMAIN 2005/1 N° 44**, PAGES 11 À 30
ÉDITIONS **LE SEUIL**

ISSN 0293-0277

ISBN 9782020628877

DOI 10.3917/lgh.044.0011

Date de mise en ligne : 03/11/2017

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-le-genre-humain-2005-1-page-11?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Dominique Gros

Qu'est-ce que le droit de résistance à l'oppression ?

L'arbitraire, « terrifiant – jamais apaisé », appartenait selon le philosophe Hegel à une phase « infantile » de l'histoire, celle des « empires orientaux » ; mais chaque lecteur de Hegel sait que l'arbitraire n'a pas diminué avec les progrès de la « Raison dans l'Histoire¹ » ; au contraire, les développements de la technique lui ont donné une ampleur et une portée sans précédent. Toutefois, l'expansion de la *téchnè* n'est pas cette malédiction dont seraient issues, comme par enchantement, les énormes machineries du totalitarisme : chaque outil ne trouve à s'employer que par la main et le cerveau qui le possèdent, c'est pourquoi Engels, lecteur de Hegel, rabat toute « théorie de la violence » sur l'analyse des industries militaires². On ferait bien d'appliquer le même raisonnement à l'industrie des *mass media* pour saisir la relation qu'ils entretiennent avec la naissance ou la recrue de toute forme de totalitarisme³.

Chacun sait qu'aux yeux de Marx, autre lecteur de Hegel, il n'y a pas d'autonomie de la technique et que, par conséquent, aucune technique oppressive n'existe *sui generis* ; il y a des rapports sociaux d'exploitation dont l'impasse débouche sur un « état de barbarie momentanée » dans les sociétés dites civilisées⁴. Il nous semble que ces raisonnements, antérieurs aux désastres du xx^e siècle, n'ont rien perdu de leur actualité.

L'histoire déborde d'excès, dans l'exercice du pouvoir, que l'on peut désigner comme autant de *formes d'oppression* politique, sociale, religieuse, militaire, économique, dont le droit positif ne fut – le plus souvent – que le réceptacle et la légitimation *a posteriori*. Simultanément, l'histoire est le récit plus ou moins occulté de multiples *résistances* à ces formes d'oppression qui ont pu quelquefois corriger, voire fonder le droit en vigueur.

Cette très ancienne dialectique autorise-t-elle le juriste à postuler

(mais au nom de quel principe ? de quelle Nature ? de quel Dieu ? de quel destin ?) l'existence d'une source universelle de Justice, immanente et transcendante selon les vœux de Thomas d'Aquin ? Ou bien à faire dériver d'un tel postulat un *droit naturel* dont le « droit de résistance à l'oppression » serait la manifestation ? Cette question traverse l'histoire de la pensée juridique de façon éminemment contradictoire, c'est-à-dire à la fois sur le mode « résistant » et sur le mode « oppressif ».

La même question a trouvé sa forme laïque dans le recours à la tragédie antique et au mythe d'Antigone : le droit de résistance à l'oppression n'est-il pas l'une de ces *nomoi agraphoi*, l'une de ces lois non écrites dont la fille d'Œdipe et de Jocaste se prévaut à l'encontre du roi Créon ? Comme le dit George Steiner, « le langage de Créon est celui de la temporalité » tandis que la pauvre Antigone parlerait du point de vue de l'*intemporalité*, pour ne pas dire de l'éternité ; et cette tentative – poursuit l'auteur – « soulève une question : un discours intelligible peut-il se situer hors du temps ? »⁵. On voit que cette approche n'inscrit pas le droit de résistance sous l'horizon du droit positif, mais le rejette dans le ciel des idées.

Quant au droit positif, la question relève de l'histoire ; on peut soutenir que le droit de résistance à l'oppression marque l'*origine* des constitutions démocratiques du XVIII^e siècle, mais il y trouve aussi une limite inhérente à ce qu'est toute constitution. Celle-ci ne peut envisager sa révision que par les organes qu'elle a régulièrement institués, y compris sous la forme de l'initiative populaire, et non par la révolution elle-même. La contradiction majeure est la suivante : les révolutions sont à la fois constituantes et inconstitutionnelles ; il n'y a pas de concordance des temps entre le « déjà plus » dont elles sont la marque et le « désormais » dont elles sont l'annonce. Ce n'est pas l'« intemporalité » d'Antigone mais un *contretemps* qui vient ainsi briser la rationalité du droit qui exige néanmoins de résoudre, par des normes et non par le *fait accompli*, les conflits de lois dans le temps.

Le tournant historique du XVIII^e siècle n'est pas limité aux circonstances de la révolution bourgeoise, dans la mesure où il institue le *principe d'égalité* à la fois comme critère progressif d'accès aux droits civiques de représentation et comme critère d'accès aux libertés existentielles (individuelles, puis sociales) ; c'est un tournant épistémologique qui oblige à penser les libertés publiques comme actualité et comme projet pour toute démocratie à venir. C'est ce qu'avait pressenti Engels en 1876, quand bien même il critiquait une

Constitution américaine capable d'invoquer « d'un même souffle » les droits de l'homme et l'esclavage : « Les privilèges de classe sont proscrits, les privilèges de race consacrés. »

L'histoire des États-Unis comme celle de l'Europe ont entièrement vérifié ce qu'il nomme la « diffusion universelle et l'actualité persistante des idées du XVIII^e siècle ⁶ ». C'est dans ce cadre-là qu'il est possible d'envisager, selon une même tradition vivante, *civil disobedience*, *Widerstandsrecht* et droit de résistance à l'oppression.

Cette démarche n'implique aucun finalisme *a priori*, ni la prétention d'un Fukuyama annonçant, à l'inverse, que l'histoire est finie, qu'elle s'achève avec l'alliance de la « démocratie libérale » et du « libre marché » ⁷. Nous voyons au contraire que l'historicité du droit de résistance à l'oppression est nécessairement d'actualité, notamment contre le « marché », comme le prouvèrent l'abolition de l'esclavage et l'extension des droits civiques.

Qu'est-ce que la « résistance » ?

L'étymologie nous fait apercevoir le mot au XIII^e siècle parmi les places féodales assiégées. Il est formé, sur le modèle latin, du préfixe *ré-* (à valeur intensive, comme en allemand le *wider-* de *Widerstand* ou le *ver-* de *Verteidigung*) et du radical *sistere* : « s'opposer, faire face ». On conçoit aussitôt une volonté de tenir tête à un ennemi qui vous assiège. De là, se produit un glissement, du sens militaire vers le sens politique ⁸. Ce n'est pas simple : la nation française apprit à son corps défendant à confondre le champ militaire et le champ politique, victorieuse à Valmy, doublement défaite sous la Commune, martyrisée au nom d'elle-même en 1914-1918. Et cette confusion imposée par l'histoire s'accompagne souvent d'un dédoublement politique : la révolution de Valmy dut affronter à la fois les armées du duc de Brunswick et les « émigrés de l'intérieur » ; la Commune dut résister à la fois aux armées prussiennes et aux armées de Thiers ; la Résistance eut à combattre la collaboration et l'armée du III^e Reich. Malgré tout, dans cette complexité naissent ou renaissent les idées constitutionnelles et politiques les plus claires, les plus fertiles... Nous ne retiendrons ici que le sens « interne » du mot « résister » : tenir tête à une autorité établie au sein d'un État-nation. C'est, en partie, l'histoire des révolutions modernes du point de vue de leur *réception* par le droit.

Dans notre histoire des idées politiques, on pense immédiatement à La Boétie, au *Discours de la servitude volontaire* (1548). Cent fois réédité dans les périodes insurrectionnelles, on s'attend à y trouver une théorie explicite du droit de résistance à l'oppression⁹. Ces mots n'y figurent pas. Il est question de « délivrance », ou bien de « libération » et d'« affranchissement ». Cette « délivrance » est moins conçue comme un droit que comme une injonction politique destinée à *conjur*er la peur des gouvernants, démarche poursuivie par Montaigne dans son *Apologie de Raymond Sebond*. C'est plutôt le protestant François Hotman, dans son *Franco-Gallia* de 1573, qui fera du *Discours* le support d'un droit de résistance, et par la suite la plupart des « monarchomaques » feront de même¹⁰. L'expression « droit de résistance » ne devient courante qu'après la révocation de l'édit de Nantes en 1685.

Cela montre la place éminente du protestantisme dans la genèse d'un tel droit, du côté de ce que la Révolution de 1789 nommera « la garantie des droits naturels et civils » et notamment « la liberté [accordée] à tout homme de parler, d'écrire, d'imprimer et de publier ses pensées, sans que les écrits puissent être soumis à aucune censure ni inspection avant leur publication, et d'exercer le culte religieux auquel il est attaché » (Constitution de 1791, titre 1^{er}). Mais cette approche n'est pas suffisante. Si l'on considère le cas de la France, l'inscription du droit de résistance dans les actes constitutionnels de 1789 et 1793 résulte d'une confluence d'idées politiques, juridiques, philosophiques, dont l'ensemble est hétérogène.

Au lendemain de la Saint-Barthélemy, les thèses protestantes trouvent une expression juridique dans le traité de Théodore de Bèze intitulé *Du droit des magistrats sur leurs sujets*. La révocation de l'édit de Nantes amène le pasteur Pierre Jurieu, dans ses *Lettres pastorales*, à fonder le droit de résistance sur la souveraineté du peuple ; et la réplique de Bossuet donne à la controverse une ampleur inégalée¹¹.

À la même époque, John Locke, tirant quelques enseignements de la révolution d'Angleterre, fonde le droit de « se défendre et résister » sur la rupture du pacte social par le roi¹². Pourtant, cette analyse est loin d'être partagée par tous les théoriciens du *pacte social* jusqu'à la veille de la Révolution française ; Hobbes, Rousseau et Kant n'admettent pas un tel droit de résistance ; Grotius, Pufendorf et Burlamaqui ne l'admettent qu'avec une extrême prudence. Par exemple, dans ses *Principes du droit politique* (1751), Jean-Jacques Burlamaqui subordonne ce droit, d'une part au constat d'un « extrême abus », d'autre part à la volonté de soustraire à l'autorité du prince « la plus grande et

la plus saine partie des sujets de tous les ordres du Royaume »¹³. Si prudente que soit la formule, elle traduit un mouvement de pensée par lequel le droit tente de saisir ce qui sera bientôt une autre légitimité que celle de la monarchie, avant que la révolution elle-même ne s'empare du droit.

Parmi les philosophes des Lumières, Gabriel Bonnot de Mably fait une apologie systématique du droit de résistance, sous l'influence de Locke, dont les idées vont exercer une influence considérable sur la révolution et l'indépendance des États d'Amérique. Ainsi, la Déclaration américaine de 1776 énonce : « Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but [la garantie des droits de l'homme] le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement. »

Cette inspiration anglo-américaine fait retour à la France, à la veille de la Révolution de 1789, par le truchement de La Fayette qui voit essentiellement dans le droit de résistance la liberté de « communiquer ses pensées par tous les moyens » et présente ainsi dans ses *Mémoires* la Déclaration d'indépendance : « Le principe de la souveraineté du peuple, le droit de changer son gouvernement est le seul qui soit positivement énoncé. »

En juin 1789, c'est Jefferson lui-même, principal inspirateur du *Bill of Rights* de Virginie (12 juin 1776) qui reconnaît au peuple le « droit indubitable, inaliénable et indéfectible de réformer, changer ou abolir » le régime qu'il a lui-même institué. C'est donc l'un des *pères fondateurs* de la Constitution des États-Unis qui fait parvenir à Rabaut Saint-Étienne un condensé de ses idées. Le même Jefferson, invité par La Fayette, rencontre le 25 août les députés Duport, Barnave, Lameth, Mounier, alors que l'Assemblée est en train d'adopter les premiers articles de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*¹⁴.

Que dit la Déclaration de 1789 ?

« Droit de résistance à l'oppression » : ce sont les termes d'une même locution que l'usage commun – bien plus que le droit – a transportée jusqu'à nous sans que le sens en fût bien assuré. Dans le même registre, on pourrait énoncer d'autres locutions clairement acceptées par le droit positif français : « souveraineté nationale », « garantie des droits », « séparation des pouvoirs ». Ces expressions

ont toutes la même origine juridique: la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789¹⁵.

Mais comme l'ont fait observer Florence Benoît-Rohmer et Patrick Wachsmann :

Peu de Français savent que la résistance à l'oppression figure parmi les droits consacrés avec le plus de solennité par la Déclaration [...] de 1789. C'est plutôt à la Déclaration précédant la Constitution montagnarde du 24 juin 1793 que l'on attribue cette reconnaissance. On songe aussitôt à la formule de son article 35 : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque partie du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs. » De ce fait, la résistance à l'oppression a subi l'excès d'indignité ou d'honneur qui s'attache à tout ce qui apparaît peu ou prou lié à la période de la Terreur : sa mention dans la Déclaration de 1789 a subi un véritable refoulement¹⁶.

Que dit exactement la Déclaration de 1789 ? Article 2 : « Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression. » Il faut aussitôt se remémorer l'article 3 : « Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » (souligné par nous).

Quelle est la genèse du texte ? En dépit du fait que sa rédaction, du 26 juillet au 26 août 1789, ait suivi de peu l'insurrection parisienne, les débats n'évoquent, ni en bonne ni en mauvaise part, aucun « droit à l'insurrection ». Les nouveaux constituants, qui sont tout juste en train de penser le mandat par lequel ils se proclament et *s'instituent constituants*, cherchent à la fois un fondement au nouveau principe de légalité et une limite de ce principe. Il ne peut donc s'agir ni de la rébellion d'un seul (condamnée par l'article 7)¹⁷ ni de l'insurrection d'un corps ou d'une fraction de la nation (implicitement exclue par l'article 3). D'ailleurs, au cours du débat au sein du comité chargé de la rédaction, la proposition d'Alexandre de Lameth concernant l'armement des citoyens fut rejetée au motif qu'il ne faut pas « rendre tous les citoyens juges de la loi ». Cela signifie évidemment que l'insurrection *n'est pas* le mandat, même si elle en est l'origine, l'origine *factuelle* précisément ; et cela rejoint cette considération de Mirabeau sur le projet du « comité des Cinq » : « La liberté du citoyen consiste à n'être soumis qu'à la loi, à n'être tenu d'obéir qu'à l'autorité établie par la loi, à pouvoir faire, sans crainte de punition, tout usage de ses facultés qui n'est pas défendu par la loi ; *et par conséquent à résister à l'oppression*¹⁸. »

N'est-ce pas là une formulation qui préfigure l'article 33 de la Déclaration de 1793 : « La résistance à l'oppression est la *conséquence* des autres droits de l'homme » ? Cela implique une conception de la loi qui ne se réduit ni à la généralité ni au caractère obligatoire de la norme législative, mais qui engage le *contenu* même de la loi. Autrement dit, le constituant, le premier constituant issu de la souveraineté nationale, prescrit au législateur (et suppose que le législateur doit se prescrire à lui-même) l'adoption de lois dont l'objet et la teneur sont la préservation (conservation) et l'obtention de droits civils et civiques.

Est-ce une interprétation trop optimiste du rôle imparti au législateur ? C'est l'élan originel, attesté par l'article 2 lui-même qui énonce clairement que le « droit de résistance à l'oppression » est relatif au *but de toute association politique*, autrement dit à la « conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ».

Même si l'on fait la part belle à l'enthousiasme rhétorique du Comité issu de la nouvelle « Assemblée nationale constituante », il faut accorder aux rédacteurs (pour la plupart légistes, avocats, magistrats, qui représentent avec force, dit Michelet, « l'avènement de la loi¹⁹ ») un certain esprit de suite. Les textes sont là pour en témoigner ; la Déclaration de 1789 figure en tête de la Constitution de 1791, dont le titre premier comporte un véritable programme législatif entièrement consacré à la garantie des « droits naturels et civils » : admissibilité égale des citoyens aux places et emplois, égalité et proportionnalité des contributions, légalité des délits et des peines, libertés d'aller et venir, de pensée, d'expression, du culte, droits de rassemblement et de pétition, inviolabilité du domicile et des propriétés, principe des secours publics et de l'accès au travail, instruction publique gratuite, projet de Code civil...

Que ce programme législatif n'ait été que lentement assumé au fil du temps et des républiques est une autre affaire... Retenons qu'il s'agit du titre premier de la Constitution de 1791, lequel est relatif aux « droits naturels et civils » qui sont liés *ab initio*, nous pensons l'avoir démontré, au « droit de résistance à l'oppression ».

Nous voilà en possession d'un concept (plutôt que d'une définition) du droit de résistance, mais peut-on extraire des constitutions révolutionnaires une définition juridique de l'*oppression* ? Nullement. On pourrait soutenir que, dans le contexte de la crise de l'absolutisme monarchique, la chose allait de soi – dans la mesure où les Lumières n'avaient cessé de décliner, par défaut, tous les mérites

des libertés et ceux d'une égalité relative à la diminution des privilèges. Mais le juriste est obligé de se demander à quel degré d'iniquité l'oppression doit parvenir, et à partir de quand elle franchit le seuil qui fait du droit de résistance le moyen constitutionnel de son abolition...

La Constitution de la 1^{re} République a failli répondre, par la bouche de Condorcet, qui la définit ainsi dans la déclaration qui précède le projet du 23 février 1793²⁰ :

Article XXXII : Il y a oppression lorsqu'une loi viole les droits naturels, civils et politiques qu'elle doit garantir. Il y a oppression lorsque la loi est violée par les fonctionnaires publics dans son application à des faits individuels. Il y a oppression lorsque des actes arbitraires violent les droits des citoyens contre l'expression de la loi. Dans un gouvernement libre, le mode de résistance à ces différents actes doit être réglé par la Constitution.

On peut retenir cette définition qui semble tout juste l'envers ou le négatif (photographique) des formulations relatives au droit de résistance. On notera que Condorcet lie étroitement le *mode de résistance* à la façon dont la Constitution elle-même *doit* organiser la garantie des droits.

On se souviendra également que Thermidor se méfie grandement du droit de résistance, puisque le citoyen Daunou, en juillet 1795, justifie la suppression de la mention qui en était faite à l'article 2 de la Déclaration parce qu'elle lui paraissait présenter « trop de dangers et ouvrir la porte à trop d'abus ». C'est une déclaration paradoxale, dans la mesure où la Constitution de 1795 contient un véritable luxe de dispositions relatives aux moyens juridictionnels d'assurer la garantie des droits... issue de la Révolution.

Tout compte fait, que reste-t-il, *positivement*, du droit de résistance à l'oppression ?

Est-ce que le droit positif acceptera de tirer des conséquences juridiques effectives d'un « droit de résistance à l'oppression » ? C'est encore une autre affaire²¹. À l'origine du droit positif français, nous avons cet article 2 de la Déclaration de 1789. Il reprend, sans en discuter les termes, une formulation de Mounier l'« anglomane », favorable à une monarchie à l'anglaise, limitée par le principe du mandat représentatif, la loi étant conçue et adoptée par les représentants de la nation. C'est un principe performatif : la loi *garantit* les « droits naturels et civils ». Que cette postulation soit encore bornée par un « veto royal », qu'elle repose sur une restriction du mandat repré-

sentatif (qui exclut les « citoyens passifs » peu fortunés), cela ne peut faire oublier l'ampleur du bouleversement juridique. À la suite de la révolution anglaise, la Révolution française *invente et réinvente* les théories du mandat et de la loi, sans lesquels ni la souveraineté nationale ni le droit positif qui en a découlé jusqu'à nous n'auraient produit le moindre effet.

De Johann Gottlieb Fichte à Jules Michelet

On ne trouve chez le célèbre auteur de *l'Histoire de la Révolution française* aucune théorie explicite du droit de résistance à l'oppression. Cependant, la lecture de cet ouvrage exerça une telle influence sur les historiens et les juristes positivistes de la III^e République qu'il est utile d'examiner la façon dont il aborde la naissance du mandat représentatif dans la Révolution de 1789-1795.

Dans la préface de 1868 à son ouvrage, Jules Michelet évoque la position du philosophe allemand Fichte : « En plein 93, il publia son livre sur l'immutable droit de la révolution. » Michelet sait parfaitement que l'ouvrage de Fichte est dominé par la question qui donne au premier chapitre son intitulé : « Un peuple a-t-il, en général, le droit de changer sa constitution politique²² ? » Johann Fichte cherche un fondement moral et contractualiste au « droit de révolution » exercé par la nation sans examiner précisément le cours des événements. Sa question est d'ordre métajuridique. À l'inverse, Michelet cherche à *qualifier* les événements en suivant la chronologie historique. C'est ainsi qu'il évoque les cinq millions de sujets appelés à élire le Tiers aux États généraux en écrivant : « Tout un peuple passait du néant à l'être. » Bien sûr, il se souvient de la formule de Sieyès demandant le 15 juin 1789 que les députés du Tiers État se désignent comme « représentants connus et vérifiés de la nation française » ; il rappelle la déclaration de Galand sur l'« indivisibilité d'une assemblée nationale » auprès de laquelle noblesse et clergé ne sont que des « corporations », il fait de la prestation de *serment* par six cents députés *l'acte fondateur* de cette assemblée ; mais simultanément et contradictoirement il note que le 17 juin « l'assemblée tout entière est royaliste, sans excepter un seul membre » et souligne la déclaration du roi, le 23 juin, brisant les décisions du Tiers et les jugeant « nulles, illégales, *inconstitutionnelles* »²³.

Nous voici au cœur du problème qui amène encore nombre de

juristes à percevoir le droit de résistance à l'oppression comme une *contradictio in adjecto*, comme un non-sens juridique. Bien que le droit de résistance à l'oppression, nous l'avons démontré, ne dérive pas d'une quelconque problématique du « droit à la révolution », nous allons voir que cette contradiction (ou cette contrariété) entre un ordre juridique ancien et un ordre juridique nouveau – ou bien entre l'obéissance aux lois dans un ordre juridique donné et le droit éventuel de désobéir aux lois – traverse tous les débats dès que l'on interroge le droit positif. Il semble en effet que l'objet de notre étude concerne des situations dans lesquelles le droit, hostile à lui-même, s'autodétruit. C'est pourquoi nous avons été enclins à intituler le présent volume « Le droit contre le droit ». Mais la simplicité de la formule, si éloquente soit-elle, dissimule deux problèmes liés que l'on doit éclairer en les distinguant soigneusement.

Le droit contre le droit

Le premier problème est relatif au pouvoir constituant originaire. Lorsque, le 20 juin 1789, l'Assemblée nationale fait le serment de « ne pas se séparer avant d'avoir donné une constitution à la France », elle s'affirme comme assemblée constituante au mépris des lois fondamentales du royaume. Elle s'institue comme assemblée constituante souveraine (le mandat de la souveraineté nationale étant doublement présumé de l'élection du Tiers et du serment du Jeu de paume) contre la souveraineté monarchique ; même si elle ne vise qu'à en limiter l'exercice. Elle est inconstitutionnelle ; et pourtant, elle est en train de fonder le nouvel ordre constitutionnel, celui de la démocratie représentative, qui prendra en France le nom de République en soumettant toutes les institutions au principe électif. Deux ordres juridiques sont en conflit.

Le second problème est relatif au pouvoir constituant dérivé. Toute constitution démocratique prévoit, par des dispositions spéciales, les modalités de sa révision. C'est le cas des Constitutions de 1791 et 1793, elles-mêmes issues d'une révolution « inconstitutionnelle ». Que signifie alors, dans ces mêmes Constitutions, l'affirmation d'un « droit de résistance à l'oppression » ? De quoi s'agit-il ? D'une forme de révision constitutionnelle par voie insurrectionnelle ? D'une forme licite de désobéissance aux lois injustes ? D'un mandat impératif donné au législateur quant au respect des libertés

publiques *de lege ferenda* ? Du recours juridictionnel contre l'excès de pouvoir ? D'un rappel solennel des conditions dans lesquelles la Constitution fut adoptée ? De tout cela ensemble ? S'agit-il enfin de la résistance à une oppression d'origine étrangère ?

En France, ni la doctrine, ni la jurisprudence n'ont jamais accordé une valeur effective à ce droit problématique, bien qu'il imprègne de façon durable l'histoire de nos républiques. Ainsi, Léon Duguit, prêt à justifier en droit public les concepts de « résistance passive » ou de « résistance défensive », écrit que « la légitimité d'une insurrection ne pourra jamais se poser en droit positif devant un tribunal ²⁴ ».

Autrement dit, le mouvement même qui emporte l'histoire contemporaine vers le constitutionnalisme démocratique semble porter, au revers des multiples déclarations de droits, la funeste devise « malheur aux vaincus » ; ou bien, comme le notent laconiquement Florence Benoît-Rohmer et Patrick Wachsmann, « tandis que l'insurrection vaincue arguera vainement de la noblesse de ses mobiles », l'insurrection triomphante n'aura nul besoin de prouver sa légitimité ²⁵. Comment ne pas songer aux révolutions européennes de 1848, en Italie, en Autriche, en Pologne, en Hongrie, en Allemagne, étranglées par le principe monarchique ? À la Commune de Paris, écrasée par les armées de Thiers et celles de la Prusse ? Mais 1848 et 1871 ne sont pas une *hantise*, ni des *spectres*, comme aurait dit Jacques Derrida. Le droit positif a incorporé nombre de leurs exigences.

C'est pourquoi nous ne pouvons souscrire à une affirmation comme celle-ci : « L'essence de l'État et de son ordre juridique s'oppose à la possibilité d'un droit de résistance ; il serait tout à fait dangereux d'exposer un État authentiquement libéral aux obligations d'oppression de ses ennemis et dérisoire de menacer un État devenu oppressif d'une sanction insurrectionnelle juridiquement autorisée. De surcroît, l'organisation juridique de la révolution débouche sur l'aporie, relevée par les juristes classiques, d'une constitution qui prétend régir le mouvement même qui la nie ²⁶. »

Il nous semble, à l'examen des circonstances *juridiques* (et pas seulement factuelles) dans lesquelles surgit la démocratie représentative, avec la révolution anglaise de 1688, la déclaration de Philadelphie, le serment du Jeu de paume, que le nouvel ordre juridique ne relève pas d'une problématique du « droit à la révolution » mais de la façon dont la représentation nationale, même partielle, se constitue comme *représentation* légitime, dans un *moment constituant*. C'est un problème éminemment moderne, celui de 1848 comme celui des révolutions russe, allemande, austro-hongroise de 1917-1920. Il n'est pas

interdit d'aborder ce problème en faisant référence à la série, beaucoup plus ancienne, des arguments théologiques ou rationalistes qui fondent la résistance sur le droit naturel, mais ne serait-ce pas manquer la rupture épistémologique que représente, dans l'histoire moderne des institutions, le moment constituant par lequel *la représentation (le mandat) fonde sur elle-même un nouvel ordre constitutionnel*? Ce moment est à la fois *performatif, autoréférentiel* (primauté du principe électif) et *téléologique* (garantie des droits pour le présent et pour l'avenir).

Le moment $[t_0]$, celui du *serment*, de la *déclaration*, est performatif car il fonde par son propre énoncé un ordre juridique, inconstitutionnel au regard de l'ordre précédent $[t_{-1}]$ mais constitutionnel pour l'avenir $[t_{+1}...t_n]$. On remarquera en passant qu'aucun ordre constitutionnel ne prescrit sa propre fin, chronologiquement indéterminée, mais juridiquement conditionnée par des clauses de révision susceptibles de rentrer elles-mêmes en conflit avec un nouvel ordre constitutionnel. À cet égard, on pourrait dire que le moment constituant est fondamentalement *intempestif*. Mais si l'on en reste là, cela implique-t-il une justification opportuniste du droit par l'événement? Une légitimation *a priori* de toute forme de coup d'État dictatorial? À notre avis, en dépit de ses échappées théologiques, le «*décisionnisme*» de Carl Schmitt demeure dans ce cadre opportuniste²⁷.

Toutefois, le moment constituant ne peut être sans contenu. Il n'obéit pas au critère formaliste d'une partie de la doctrine qui fait de toute constitution un acte dans la succession temporelle des normes, susceptible d'être conforme aux actes qui le précèdent et de s'imposer à ceux qui le suivent. À partir des révolutions d'Angleterre (1640-1688) et dans toutes les révolutions démocratiques du XVIII^e au XX^e siècle, il apparaît que le moment constituant est nécessairement autoréférentiel : le mandat des nations souveraines, qu'il soit représentatif ou impératif, relève de l'élection et tend à soumettre les institutions qui en découlent au *principe électif*. Cette circularité du principe électif s'exerça d'abord dans un cadre restreint (suffrage censitaire, masculin, capacitaire...) mais ne cessa de tendre, avec le développement de l'industrialisation, du prolétariat, de l'urbanisation, de l'instruction, des communications – avec le développement des luttes de classes –, à l'universalité effective. L'expérience du *Short Parliament* autour de Cromwell et celle du *Long Parliament* en Angleterre témoignent assez du caractère fondamental et originel du

principe électif dans la démocratie bourgeoise. Le mouvement des droits civiques aux États-Unis en montre l'extension temporelle et conflictuelle.

Performatif et autoréférentiel, le moment constituant de la démocratie est également *téléologique*. Le principe électif, énoncé isolément, pourrait encore légitimer le coup d'État, par son détournement plébiscitaire ou bureaucratique : toutes les formes de bonapartisme le démontrent, comme, par la suite, les totalitarismes fascistes et staliniens qui n'ont pas négligé le recours aux urnes. Mais le contenu démocratique du principe électif inclut *ab initio* une *obligation de résultat* pour le législateur, qui lui est en quelque sorte dictée par la constitution, ou bien qui se confond avec la constitution elle-même – telle est la fonction des *bills of rights* à partir de la révolution anglaise ; telle est la fonction de la Déclaration de 1789, précédée par les Déclarations américaines. Évidemment, toutes les constitutions n'ont pas le même contenu et l'habillage des « droits » peut couvrir la dictature (« Constitution » stalinienne de 1936).

Les trois propriétés du moment constituant, telles que nous les exposons ici ne sont pas dissociables ; elles forment une triade dont le sens apparaît nettement, au travers de l'histoire depuis le XVIII^e siècle. Allier ainsi une notion intempestive (le moment constituant) aux variations de la temporalité, pour en définir la valeur et la portée, nous expose à la critique simultanée des juristes et des historiens. Accueillons ici la critique la plus radicale, celle de Karl Marx, qui fut pourtant l'un des admirateurs les plus conséquents de la Constituante de 1789 et de la Convention. Il écrit notamment dans *La Sainte-Famille* :

Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu la société à *démocratie réaliste* de l'Antiquité, reposant sur la base de l'*esclavage réel*, avec l'*État représentatif moderne à démocratie spiritualiste*, qui repose sur l'*esclavage émancipé*, sur la *société bourgeoise*. Être obligé de reconnaître et de sanctionner, dans les *droits de l'homme*, la société bourgeoise moderne, la société de l'industrie, de la concurrence universelle, des intérêts privés qui poursuivent librement leurs fins, ce régime de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel devenu étranger à lui-même ; vouloir en même temps annuler après coup pour tel ou tel individu particulier les manifestations vitales de cette société tout en prétendant façonner à l'*antique* la *tête politique* de cette société : quelle colossale illusion ! Tout le tragique de cette illusion éclate le jour où Saint-Just, marchant à la guillotine, montre le grand tableau des *Droits de l'homme* accroché dans la salle de la Conciergerie et s'écrie avec fierté : – C'est pourtant moi qui ai fait cela²⁸ !

Considérant le bonapartisme, Marx ne donne pas cher, semble-t-il, de l'avenir de la Déclaration de 1789 lorsqu'il ajoute :

Napoléon comprenait déjà l'essence de l'*État moderne* ; il se rendait compte qu'il est fondé sur le développement sans entraves de la société bourgeoise, sur le libre jeu des intérêts particuliers, etc. Il se résolut à reconnaître ce fondement et à le défendre. Il n'avait rien d'un mystique de la Terreur. Mais, en même temps, Napoléon considérait encore l'État comme *sa propre fin*, et la société bourgeoise uniquement comme bailleur de fonds, comme un *subordonné* auquel toute *volonté propre* était interdite. Il accomplit la Terreur en remplaçant la *révolution permanente par la guerre permanente* ²⁹.

Mais le même Karl Marx, à partir du *Manifeste*, puis des révolutions de 1848, de la représentation politique des partis ouvriers, des leçons de la Commune de Paris, fonde sa théorie politique de la destruction de l'État bourgeois sur la capacité de la classe ouvrière de reprendre à son compte, pour la société tout entière, le principe électif, l'assemblée constituante, la théorie du mandat, le contrôle des représentants (*revocatio ad nutum*), l'extension de la garantie des droits ³⁰. Tel est le cadre juridique, en effet, dans lequel s'imposèrent, appuyées sur d'intenses luttes de classes, les conquêtes sociales et démocratiques des années 1880-1905 sous la III^e République, celles de la Résistance – consignées dans le Préambule de la Constitution de 1946 qui intègre, pour la première fois depuis la I^{re} République, la Déclaration de 1789 dans l'ordre constitutionnel, ainsi que le « droit de résistance à l'oppression ».

Tel est le cas des États-Unis, où la conquête des droits civiques lie étroitement la *civil disobedience* et l'adoption de plusieurs amendements de la Constitution.

Tel fut le cas dans les premières années de la révolution soviétique, avant la contre-révolution stalinienne, et de façon plus éphémère, à la même époque (1918-1920), en Allemagne, en Autriche, en Hongrie, en Ukraine, en Finlande... Ce n'est donc pas un hasard si, dans le cours de ces mouvements, les références explicites à l'œuvre constitutionnelle de 1789-1793 abondent.

Résistance, droit de résistance... Nous avons procédé, à partir de la Déclaration de 1789, comme si le sens de ces mots allait de soi. Mais il se peut que notre hypothèse sur la nature du *moment constituant* de la démocratie se présente, à la lumière de l'histoire des idées, sous un autre éclairage, en partant de quelques réflexions de Walter Benjamin et de Hannah Arendt.

Face au totalitarisme

Walter Benjamin écrit « Zur Kritik der Gewalt » (« Critique de la violence ») en 1920-1921, entre la révolution allemande et le régime de Weimar³¹. Il suggère que la résistance à l'oppression est une violence légale qui doit assumer à la fois la contradiction avec le droit positif et la fondation du droit positif. La contradiction provient d'une frontière mobile, qui se déplace dans le temps... Curieuse façon, dira-t-on, de briser le cercle vicieux des moyens et des fins, tâche à laquelle Spinoza s'était déjà attaché en vain. Mais il y a ce constat : le juriste d'Ancien Régime ne voit jamais l'horizon d'une nouvelle constituante issue de la révolution. Cette idée d'aveuglement est bien dans la manière de Benjamin évoquant avec une mordante ironie l'ange de l'Histoire, *Angelus Novus*, qui avance à reculons vers l'avenir qu'il ne voit pas. En même temps, Walter Benjamin refuse de rabattre le droit sur un ajustement historico-pratique. Le droit doit accepter l'oscillation entre un mouvement qui l'affirme et un mouvement qui le nie. Ce qui revient à se demander : qu'est-ce qu'une constitution démocratique ?

Celle qui se souvient de son origine, la démocratie ; celle qui admet les « massives inactions » du peuple : le refus (on pense à la grève générale manquée par la social-démocratie à l'été 1914), la grève, la pétition, la manifestation, cette « suspension du temps » qui fonde autrement la loi, comme projet.

Hannah Arendt aborde les mêmes problèmes, une génération plus tard, en 1963 – comme bilan du totalitarisme fasciste qui la contraignit à l'exil –, en écrivant *Constitutio Libertatis*³².

Dans sa réflexion sur la révolution américaine, elle commente à la fois John Adams et Thomas Paine : « Une constitution n'est pas l'acte d'un gouvernement mais celui d'un peuple constituant un gouvernement. »

Je me hasarderai à résumer sa pensée en retenant cette proposition : à la différence de l'absolutisme monarchique, qui est une *potestas legibus soluta*, un pouvoir affranchi des lois, on doit admettre que si la constitution démocratique est « enracinée dans la volonté populaire », cette même volonté reste « obligatoire pour le corps politique auquel elle a donné naissance ». Cela rejoint l'idée d'un législateur constitutionnellement astreint à la garantie des libertés.

De là, on pourrait hasarder une double hypothèse concernant l'actualité de la résistance à l'oppression :

- Ce droit de résistance n'est-il pas une sorte d'« évocation » du pouvoir constituant originaire ? Comment, sinon par l'exercice des droits et libertés garantis par la Constitution ? Mais, dans ce cas, on doit nécessairement estimer que cette garantie des droits individuels et collectifs est *obligatoire de lege ferenda*, y compris pour le pouvoir constituant dérivé. Le législateur est contraint, *ratione materiae*, d'offrir et de préserver cette garantie. Cette hypothèse fait évidemment penser aux propositions de Kant dans son *Projet de paix perpétuelle* : tout système non représentatif est proprement informe (*eine Unform*) ; en outre, il n'est de constitution régulière (*geseeliche...* qui suggère aussi « morale » et « sociable ») que sur le fondement des « principes de liberté »³³.

- Les principes de liberté contemporains comportent les libertés collectives de pétition, de délégation et d'organisation syndicale, de grève, de manifestation – lesquelles s'accordent avec les libertés d'opinion et de presse (dont Lafayette faisait le critérium du droit de résistance). Par voie de conséquence, le législateur doit protéger ces libertés devant le juge (cette conception juridictionnelle du droit de résistance est énoncée dès 1942 au sein de la Résistance en France). Tout le Préambule de 1946 trouve son origine dans l'exercice des libertés collectives en 1944-1946.

Il apparaît que ce double souci juridique est subordonné au constat de Thomas Paine : ce sont les peuples agissants qui sont à l'origine des constitutions démocratiques, et non l'inverse.

NOTES

1. G. W. F. Hegel, « La partition de l'histoire universelle », in *La Raison dans l'Histoire*, trad. fr. Kostos Papaioannou, Paris, Bourgois, coll. « 10/18 », 1965, p. 282.

2. Friedrich Engels, *Anti-Dühring* (1^{re} éd. allemande, 1876), trad. fr. Émile Bottigelli, Éd. sociales, 1963, p. 191-216.

3. Nous pensons notamment au livre pionnier de Walter Hagemann, *Publizistik im Dritten Reich, ein Beitrag zur Methodik der Massenführung*, Hambourg, Hansischer Gildenverlag, 1948, 515 p.

4. Karl Marx, *Le Manifeste du parti communiste* (écrit en décembre 1847, publié à Londres en 1848), III, 1, « Bourgeois et prolétaires », Paris, Gallimard, coll. « Bibl. de la Pléiade », 1963. Voir également la lecture de Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 109 sq. (à propos des « manifestations tyranniques ou dictatoriales » et de la critique de Kojève).

5. George Steiner, *Les Antigones*, Paris, Gallimard, 1986 ; coll. « Folio », 1992, p. 270. Notons en passant que Steiner ne décrit pas le mythe et la tragédie d'Antigone comme

un ensemble homogène dont l'interprétation, surabondante à partir du XVII^e siècle, serait uniforme. C'est tout le contraire. La lecture *jusnaturaliste* d'Antigone est contemporaine de Kant ; elle se détache du thomisme revisité au XVII^e siècle par Suarez pour fonder un droit « rationnel » où la loi morale, expression de préceptes de conscience, détermine le contenu du droit. Les développements les plus conséquents de ce *Vernunftsrecht* se trouvent chez Eric Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre. Versuch einer Orientierung*, Karlsruhe, Müller, 1959.

6. Friedrich Engels, *Anti-Dühring*, *op. cit.*, p. 139.

7. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, The Free Press, 1992. Traduction française publiée la même année par Flammarion : *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*.

8. Alain Rey (dir.), *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, vol. 2.

9. Étienne de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, introduit par Simone Goyard-Fabre, Paris, Garnier-Flammarion, 1983. On peut encore vérifier le caractère « subversif » du *Discours* pendant la Seconde Guerre mondiale. Il est saisi en 1940 à Bruxelles par la *Propaganda Abteilung*. Deux éditions clandestines en France, en 1943 et 1944, seront également saisies. Plusieurs rééditions verront le jour à partir de 1946.

10. François Hotman, *La Franco-Gallia*, Cologne, 1574, trad. du latin par Simon Goulart ; repris, introduit et annoté par Antoine Leca, Presses universitaires d'Aix-Marseille, coll. « Histoire des idées politiques », 1991, 230 p.

11. Pierre Jurieu, *Lettres pastorales aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, Rotterdam, 1688, Lettre XVI. Et *Du droit des deux souverains en matière de religion*, Paris, Fayard, « Corpus des œuvres philosophiques de langue française », 1997, 400 p. J. B. Bossuet, *Cinquième avertissement aux Protestants sur les Lettres du ministre Jurieu [...]*, Paris, Veuve Sébastien Mabre-Cramoisy, 1699.

12. John Locke, *Traité du gouvernement civil*, Paris, Garnier-Flammarion, 1984, p. 358 sq.

13. Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit politique*, Amsterdam, chez Zacharie Châtelain, 1751 ; rééd. par le Centre de philosophie politique et juridique, université de Caen, 1984, t. 1, p. 170 sq.

14. Alessandro Fontana, « Du droit de résistance au devoir d'insurrection », in *Le Droit de résistance, XIII^e-XX^e siècle*, sous la dir. de Jean-Claude Zancarini, Paris, ENS éditions, 1999, 343 p. Dans le même ouvrage, voir également : Mario Turchetti, « "Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes". Aux sources théologiques du droit de résistance au siècle de la Réforme », p. 71 sq. ; Jean Goldzink, « Le droit de résistance dans les Lumières françaises », p. 227 sq. G. Bonnot de Mably, *Des droits et des devoirs du citoyen*, 1789 ; rééd. Paris, Didier, 1972, p. 68 sq., 97 sq.

15. *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 (placée en tête de la Constitution de 1791), articles 2, 3 et 16. Cf. *Les Constitutions de la France depuis 1789*, présentées par Jacques Godechot, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.

16. Florence Benoît-Rohmer et Patrick Wachsmann, « La résistance à l'oppression dans la Déclaration », in *La Déclaration de 1789*, sous la dir. de Stéphane Rials, Paris, PUF, 1988 (revue *Droits*, n° 8). Voir également Marcel Morabito, « La résistance à l'oppression en 1793 », in Jean Bart et al., *La Constitution du 24 juin 1793. L'utopie dans le droit public français ?*, Dijon, Éd. universitaires de Dijon, 1997.

17. Art. 7 de la Déclaration : « [...] ceux qui sollicitent, expédient, présentent ou font exécuter des ordres arbitraires doivent être punis ; mais tout citoyen appelé ou saisi en vertu de la loi doit obéir à l'instant : il se rend coupable par la résistance. »

18. *Archives parlementaires de 1787 à 1860*, Ass. nat., 1^{re} série, t. 8, 26 août 1789, p. 464 sq. ; c'est nous qui soulignons.

19. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1979, t. 1, chap. 2, « Ouverture des États généraux », p. 43.

20. A. Fontana, *loc. cit.*, p. 23 sq. Sur ce point, il n'y a pas d'opposition entre le projet girondin et le projet montagnard puisque le premier évoque la révolution comme « moyen légal » de fonder la garantie des droits. Mais Robespierre ajoute le « devoir d'insurrection » parce que, dit-il, la révolution ne peut être « assujettie à des formes légales ». À partir de là, on peut dire qu'il y a disjonction entre les notions de « droit de résistance » et de « droit à l'insurrection ». Sur la Constitution de 1795 et le travail de la commission des Onze, voir Sophie Wahnich, « Résistance à l'oppression et devoir d'insurrection pendant la Révolution française », dans *Le Droit de résistance (op. cit.)*, p. 247 sq.

21. Traditionnellement, la doctrine juridique nie la valeur juridique d'un « droit de résistance à l'oppression » et n'y voit qu'une « théorie politique » (cf. J. Barthélemy et P. Duez, *Traité de droit constitutionnel*, 1933 ; rééd., Paris, Economica, 1985, p. 248). La doctrine actuelle, s'appuyant sur une décision du Conseil constitutionnel du 16 janvier 1982 (qui cite intégralement l'article 2 de la Déclaration) considère le « droit de résistance à l'oppression » comme un « principe juridique de valeur constitutionnelle », mais diverge sur les conséquences possibles en droit positif. Cf. Louis Favoreu et Loïc Philip, *Les Grandes Décisions du Conseil constitutionnel*, Paris, Dalloz, 2003. Sur tous les aspects du « droit de résistance » en droit positif, voir l'ouvrage fondamental d'Éric Desmons, *Droit et devoir de résistance en droit interne. Contribution à une théorie du droit positif*, préface de Stéphane Rials, Paris, LGDJ, 1999, 239 p.

22. J. G. Fichte, *Beitrag zur Berechtigung der Urteil des Publikums über die französische Revolution*, Iéna, 1793 ; trad. fr. Jules Barni, *Considérations sur la Révolution française*, présentation de Marc Richir, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1974, 280 p.

23. J. Michelet, *op. cit.*, t. 1, p. 95, 102, 110-112, 119 sq.

24. Léon Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, 3^e éd., Paris, de Boccard, 1928, t. 3, p. 80.

25. F. Benoît-Rohmer et P. Wachsmann, *loc. cit.*, p. 98.

26. *Ibid.*

27. Carl Schmitt, *Théorie de la Constitution*, trad. fr. Liliane Deroche, préface d'Olivier Beaud, Paris, PUF, coll. « Léviathan », 1993, 576 p.

28. Karl Marx, *La Sainte-Famille, ou Critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts*, trad. fr. Erna Cogniot, présenté et annoté par Nicole Meunier et Gilbert Badia, Éd. sociales, 1969, p. 148-149. Notre vision « téléologique » du rapport entre pouvoir constituant et garantie légale des libertés ne s'accorde pas avec celle d'Antonio Negri, dans *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité* (trad. fr. Étienne Balibar et François Matheron, Paris, PUF, 1997, 220 p.). Pour lui, le caractère absolu du pouvoir constituant originaire s'oppose à ce qu'on lui donne *a priori* un contenu finalisé.

29. Karl Marx, *La Sainte-Famille, op. cit.*, p. 150.

30. Id., *La Guerre civile en France, 1871*, Paris, Éd. sociales, 1969, 542 p. Voir également les lectures de Marx par V. I. Lenine dans *L'État et la Révolution (août 1917)*, Paris, Éd. sociales, 1967, p. 60 (sur le « principe électif »), 62 (sur la démocratie prolétarienne et la « représentation ») et 131. Cet ouvrage résulte de notes prises en janvier-février 1917 à Zurich et publiées seulement à partir des années 1960-1980 sous le titre (en français) : *Le Cahier bleu (le marxisme quant à l'État)*, éd. établie par Georges Labica, trad. fr. B. Lafite, Bruxelles-Paris, Complexe-PUF, 1977, 119 p. Voir notamment p. 69 les passages relatifs à la « démocratie prolétarienne complète, universelle, illimitée » et à la « législation populaire directe ».

31. Walter Benjamin, « Zur Kritik der Gewalt », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, XLVII, 1920-1921, p. 809-832 ; texte repris, traduit en anglais, dans *Reflections*, New York, Schocken Books, 1978, p. 277-300. Cette interprétation s'éloigne de celle de Jacques Derrida, examinant le même texte dans *Force de loi. Le*

fondement mystique de l'autorité (Paris, Galilée, 1994, 145 p.), dans la mesure où l'analyse de cet auteur porte plutôt sur la relation entre la coercition juridique et l'injustice.

32. Hannah Arendt, *On Revolution*, 1963 ; traduit en français la même année, sous le titre *Essai sur la révolution*, chez Gallimard ; rééd. 1985, coll. « Tel », p. 206 *sq.*

33. Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique*, 1795 ; éd. bilingue, trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p. 38 et 99.

